



Zeitschrift

für die gesammte

lutherische Theologie und Kirche,

begründet durch

Dr. A. G. Rudelbach und Dr. H. E. F. Guericke,

fortgeführt

von

Dr. Fr. Delitzsch und Dr. H. E. F. Guericke.

Neunundzwanzigster Jahrgang.

1868.

Leipzig,

Dörffling und Franke.

Register

der in der allgemeinen kritischen Bibliographie aller vier Hefte dieses Jahrgangs besprochenen Schriften.

Inhalt des Jahrgangs 1868

(unter Ausschluss der krit. Bibliographie im 2ten Theile eines jeden Hefts).

Erstes Quartalheft.

Abhandlungen.

Miscellen.

Zweites Quartalheft.

Abhandlungen.

Miscellen.

Inhalt.

Drittes Quartalheft.

Abhandlungen.

Miscellen.

Viertes Quartalheft.

Abhandlungen.

Miscellen.

I. Abhandlungen.

Ueber die Bedeutung des Glaubens im Alten Testament.

Von

Lic. theol. **Robert Kübel,**

Repetent in Tübingen.

Wenn man erwägt, in welch innerem Zusammenhang das Neue Testament mit dem Alten steht, wie eng Jesus und seine Apostel ihre Predigt an das Alte Testament anschliessen und ihre Lehre und Thaten als Erfüllung dessen angesehen wissen wollen, was im Alten Testament durch Wort und Werk vorangedeutet ist, so wird man gewiss erwarten, dass auch eine solche Centrallehre des Neuen Testaments, wie die vom Glauben, eine Basis und vorbildliche Ausprägung im Alten hat. Und diese Erwartung wird nur noch zuversichtlicher angesichts derjenigen apostolischen Stellen, in welchen ausdrücklich den alttestamentlichen Frommen Glaube zugeschrieben, ja ihrem Glauben eine wesentliche und wichtige Bedeutung für ihr Leben und Ergehen zugewiesen wird. In Römer 4 zeigt der Apostel, dass die Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens schon im Alten Testament enthalten sei, und zwar sowohl in dem, was es aus dem vorgesetzlichen Stadium der Offenbarung (Abraham) berichtet, als in einzelnen Aussprüchen aus der Gesetzesperiode (David); ja Römer 3 sagt er geradewegs, die *δικαιοσύνη θεοῦ* sei zwar *χωρὶς νόμου* geoffenbart, aber *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*. In Hebräer 11 endlich wird bekanntlich eine grosse Reihe von Glaubensmännern vom Anfang des Alten Testamentes an aufgezeigt und durch das Ganze hindurch verfolgt. Durch diese Zeugnisse des Neuen Testamentes über den im alten Bund vorhandenen Glauben und seine Bedeutung wird fast unsere oben ausgesprochene Erwartung umgewandelt in die Forderung, einfach durch die Beschreibung der Aussagen des Alten Testaments über den Glauben jene Aussprüche der Apostel zu rechtfer-

tigen und deutlich zu machen. Im Vergleich zu dieser aus dem Neuen Testament sich ergebenden Forderung nimmt sich nun freilich das Resultat etwas seltsam aus, welches von mehreren Alttestamentlichen Forschern in Beziehung auf unsern Gegenstand ausgesprochen wird. Hofmann[1]) und Luz[2]) sind nicht blos darin einig, dass das Alte Testament nur selten vom Glauben rede, sondern sie sagen auch im Wesentlichen übereinstimmend, dass auch da, wo im Alten Testament vom Glauben die Rede sei, dieses Wort nicht jene centrale Bedeutung habe, wornach durch den Glauben die Aufnahme in Gottes Gnade stattfindet oder wornach der Mensch der Selbstbezeugung Gottes eben durch den Glauben entspricht; in diesem principiellen Sinn ist nach beiden der Glaube im Alten Testament wohl vorausgesetzt, nicht aber ausdrücklich gelehrt, in den wenigen Stellen, wo er genannt wird, soll er vielmehr nur die Bewährung der schon vorhandenen Rechtbeschaffenheit, oder, wie Luz sich ausdrückt, des Glaubens an Gott den Allmächtigen und Wahrhaftigen seyn. Weit mehr, als die genannten Forscher, erkennt Umbreit[3]) eine principielle Bedeutung des Glaubens im Alten Testament an, wir gestehen aber nicht vollkommen im Stande gewesen zu seyn, uns aus seinen Ausführungen eine ganz klare Einsicht in die alttestamentliche Bedeutung des Glaubens zu verschaffen. Am meisten endlich unter allen dem Verfasser bekannt gewordenen Schriften, welche sich eingehender mit unsrem Gegenstand beschäftigen, scheint uns die Ausführung von Auberlen[4]) dem Alten Testament gerecht geworden zu seyn. Er weist die Entwicklung des Glaubens auf den Offenbarungsstufen schön nach, beschränkt sich aber keineswegs auf Besprechung derjenigen Stellen, welche vom Glauben direkt handeln. Gerade diese aber näher anzusehen und zu untersuchen möchte doch erforderlich seyn, wenn man die Lehre des Alten Testaments selbst kennen lernen will. Und eine genauere Untersuchung des Standes der Dinge scheint uns um so weniger überflüssig, als man bei einiger Durchsicht des Alten Testaments bald gewahr wird, dass der Stellen denn doch nicht gar so wenige sind, in welchen der Glaube als ein wesentliches Stück des menschlichen Verhaltens gegenüber von Gott erwähnt wird.

---

1) Schriftbeweis I, S. 589 ff., (zweite Auflage.)

2) Biblische Dogmatik, S. 165 f.

3) S. seine Schrift: Der Römerbrief auf dem Grund des Alten Testaments ausgelegt, S. 177 ff.

4) S. seine nach seinem Tode herausgegebenen Beiträge zur christlichen Erkenntniss, Abh. I.: Der Glaube.

Auch die Behauptung, der Glaube habe im Alten Testament nie eine principielle Bedeutung, muss doch angesichts der oben beschriebenen, aus dem Neuen Testament sich ergebenden Forderung einer Prüfung sich unterziehen lassen. Sollen wir nun über diese gewiss nicht unwichtige Frage ins Klare kommen, so wird als Basis unserer Untersuchung wohl zuerst kurz die Grundanschauung des Alten Testaments vom Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen beleuchtet werden müssen, wobei dann auch diejenigen, das Verhalten des Menschen zu Gott bezeichnenden Begriffe angegeben werden, welche etwa dem Glauben sozusagen den Rang principieller Geltung streitig machen könnten. In der Untersuchung der Bedeutung des Glaubens selbst gehen wir, nach Vorausschikkung einiger sprachlichen Bemerkungen, von etwas genauerer Besprechung der einzelnen Stellen, die vom Glauben handeln, aus, und ziehen endlich aus diesen das Resultat über die Bedeutung des Glaubens im Alten Testament.

Die Grundvoraussetzung des ganzen Alten Testaments, wie des Neuen, auf deren Basis überhaupt erst von einem *Verhalten* des Menschen zu Gott die Rede seyn kann, ist die, dass Gott sich an die Menschen geoffenbart hat und offenbart; und zwar dies im objektiven, realen Sinn, nicht im subjektiven. „Wer Glauben hat, sagt Auberlen [1]) treffend, hört auf Irrlichtern zu folgen, und stellt sich in das Licht der Sonne. Aber die Sonne muss scheinen, wir führen sie nicht am Himmel herauf, das Licht kommt von oben. So setzt auch der Glaube immer eine göttliche Bezeugung und Offenbarung voraus.“ In der ganzen Offenbarung Gottes, daher auch in dem durch diese gesetzten Verhältniss zwischen Ihm und den Menschen fällt die Initiative durchaus auf Gottes Seite; so ist es auf allen Stufen der Offenbarung, welche das Alte Testament beschreibt, auf der gesetzlichen nicht weniger, als auf der der Verheissung. Das Thun des sich offenbarenden Gottes aber besteht theils in That theils in Wort, welch letzteres entweder die That begleitet, deutlich macht und einprägt, oder eine künftige That Gottes vorausverkündigt. Dieser That- und Wortoffenbarung Gottes gegenüber kommt dem Menschen zunächst Receptivität zu; insbesondere zu dem Wort Gottes hat er, wie Hofmann es treffend ausdrückt, sich so zu verhalten, dass er sich dasselbe gesagt seyn lässt, alttestamentlich zu reden, dass er auf die Stimme Gottes hört. Hiezu gehört ein offener, *resp.* von Gott selbst geöffneter innerer Sinn für den sich bezeugenden Gott, die Geneigtheit

1) *l. c.* S. 13.

und die Fähigkeit, die Offenbarung Gottes aufzunehmen, anzunehmen und das bei sich und in sich wirken zu lassen, was sie wirken soll und will. Und diese Receptivität gegenüber der göttlichen Offenbarung nun nennen wir Glauben im allgemeinen, grundlegenden Sinn des Worts; ob auch das Alte Testament von Glauben in dieser Bedeutung redet, muss unsere Untersuchung zeigen. Genauer aber können wir auf alttestamentlichem Boden das Verhalten des Menschen zu dem sich offenbarenden Gott bestimmen und damit sogleich auch das Verhältniss des Glaubens in jenem allgemeinen Sinn zu synonymen Begriffen andeuten, wenn wir den Inhalt und damit den Eindruck der ergehenden Gottesoffenbarung uns vergegenwärtigen. Tritt in der Offenbarung des Herrn das in den Vordergrund, was ihn von dem Menschen scheidet, diesen tief unter ihm lässt, ja einen Gegensatz zwischen Gott und dem Menschen ausdrückt, so ist das Erste, was dieser Gott gegenüber empfindet, das Erste, was in seinem Verhalten sich ausprägt, die Furcht. Auf derjenigen Offenbarungsstufe, deren Kern die Heiligkeit Jehovahs ist, wird die Furcht dem ganzen Verhalten des Menschen ihren Charakter geben. Aber der heilige Gott tritt doch auch zu den Menschen, insbesondere zu der Auswahl, welche er unter ihnen trifft, in eine Segens- und Lebensgemeinschaft, er erweist sich als Ihren Gott. Damit erweckt seine Offenbarung in ihnen auch Dankbarkeit und Zutrauen zu ihm; genauer, da Jehovah in der beschriebenen Weise mit seiner Heiligkeit zugleich in Liebe sich kundgibt, so ist die entsprechende Gesinnung, das Verhalten des Menschen zu Ihm wiederum Liebe und zwar dankbare Gegenliebe. Und sofern in dem, was Jehovah schon gethan hat, eine Bürgschaft dafür liegt, dass er auch ferner den Seinen gegenüber als diesen Gott sich ausweisen werde, dass er insbesondere seine für das Künftige gegebenen Verheissungen erfüllen werde, entsteht Vertrauen zu ihm. Aber Furcht, Liebe, Vertrauen zeigen sich von selbst praktisch im Leben, im vollkommenen Gehorsam gegen den heiligen und liebevollen Herrn, der den Seinen auch seinen Willen kundgibt, der will, dass ihr Leben seine heilige Signatur an sich trage. Wenn aber statt Gehorsams Ungehorsam, statt Hingabe an Ihn Abkehr von Ihm eingetreten ist, dann kann das nothwendige Verhalten des Menschen zu Gott nur die Umkehr zu Ihm, die Bekehrung (שׁוּב, besonders gern mit עַד) seyn. So vollendet sich die alttestamentliche Anschauung über das Verhalten des Menschen zu Gott dahin, dass dem Charakter der göttlichen Offenbarung in ihrer Heiligkeit und Liebe, in ihren gebietenden und ihren verheissenden Worten auf Seiten der

Menschen Furcht, Liebe, Vertrauen und Gehorsam entspricht. Welche Stellung kann nun in Mitte dieser Bestimmungen des menschlichen Verhaltens gegenüber von Gott dem Glauben zukommen? Offenbar kann er entweder die principielle Bedeutung haben, dass er nach dem oben Angedeuteten die Offenheit für die göttliche Offenbarung überhaupt, also die stete Basis aller andern Arten des Verhaltens, ebenso, wo es sich um Herstellung des gestörten Verhältnisses zu Gott handelt, der eigentliche Kern, das hauptsächlichste, neuzugewinnende und neuzubestätigende Stück in der Bekehrung ist, oder es kann der Glaube nur eine untergeordnete Stellung einnehmen, sich etwa mit der einen oder andern der angeführten Arten menschlichen Verhaltens berühren, so wohl ganz besonders mit dem Begriff des Vertrauens. Wenn das Erstere der Fall ist, so werden wir den Glauben hauptsächlich erwähnt finden gegenüber den Grundthatsachen oder bei den wichtigsten Epochen der göttlichen Offenbarung, gegenüber demjenigen göttlichen Thun und Reden, welches grundlegend ist für das Verhältniss zwischen Gott und den Menschen; wenn aber das Letztere der Fall ist, so wird er, wie denn Luz *l. c.* S. 166 ohne Weiteres behauptet, mehr nur bei untergeordneten Gnadenerweisungen erscheinen. Gewiss kann uns nun darüber, wie im Alten Testament selbst die Bedeutung des Glaubens hervortritt, nur die Untersuchung der einzelnen Stellen das gehörige Licht geben.

Zuvor einige Bemerkungen über das Wort Glauben. Dass das Verbum האמין unsrem „glauben" entspricht, ist allgemein zugegeben; doch ist vornweg nicht zu übersehen, dass die Grundbedeutung des Worts — ob man nun das Hiphil mit „festhalten" oder (vgl. Ewald §. 122, c, 2) „das Herz festmachen" übersetze — schon auf einen tieferen Begriff führt, als unser „glauben" im gewöhnlichen Sprachgebrauch hat. Das Verbum findet sich in mancherlei Anwendung und Construktion. Es kann ganz absolut stehen, so Hab. 1, 5; Job 29, 24; Psalm 116, 10 (vgl. unten), in der Bedeutung „Glauben, Vertrauen haben", hier muss dann erst aus dem Zusammenhang das Objekt deutlich werden; es kann auch mit Infinitiv- oder Objektssätzen verbunden werden; für unsere Aufgabe ist am interessantesten die Construktion mit substantivischen oder pronominalen Objekten. Diese, sowohl sachliche als persönliche, können theils mit ל theils mit ב angefügt werden. Wenn auch zugegeben werden mag, dass in einzelnen Fällen diese Präpositionen mit einander, ohne zu grosse Verschiedenheit des Sinns wechseln könnten, so scheint doch aus näherer Untersuchung der Stellen, z. B. aus Vergleichung

von Gen. 45, 26 mit Micha 7, 5 [1]) unzweifelhaft hervorzugehen, dass die Verbindung mit ל steht, wo es sich darum handelt, einer Person oder Sache im einzelnen Fall „Glauben zu schenken“, in Betreff ihrer Wahrhaftigkeit, Wirklichkeit u. dgl., dass dagegen die Präposition ב gewählt ist, wo das ganze glaubens- und vertrauensvolle sich Hingeben und Festhalten an einer Person oder Sache gemeint ist; man vergleiche z. B. die lehrreiche Stelle Deut. 28, 66: לא תאמין בחייך. Schon der Unterschied der Präpositionen an sich (Ewald §. 217.) bringt es mit sich, dass durch ב ein innigeres, steteres Verhältniss zwischen den Betreffenden gesetzt ist, als durch ל; denn jenes bezeichnet nach Ewald „die innigste Beziehung und gleichsam das Eingehen in eine andere Sache“, dieses „die nächste mittelbare Beziehung.“ Was aber das Niphal נאמן und das Substantiv אמונה betrifft, so sollen diese streitigen Begriffe erst unten bei den betreffenden Stellen untersucht werden.

Gehen wir nach diesen sprachlichen Vorbemerkungen an die Betrachtung der einzelnen Stellen, welche vom Glauben handeln, so ist es zuvörderst sehr interessant zu sehen, dass solche Stellen in allen Haupttheilen des Alten Testaments, in der Thorah, den früheren und späteren Propheten und den Hagiographen sich finden. Unterscheiden wir aber die hauptsächlichsten Offenbarungsstufen, welche das Alte Testament darlegt, so findet sich aus der vormosaischen Offenbarung der Glaube einmal erwähnt, aber dies an der grundwichtigen Stelle Gen. 15; aus der gesetzlichen Offenbarungsstufe haben wir eine ziemlich grosse Anzahl von Stellen, welche vom Glauben reden, bezeichnenderweise aber nicht eine einzige, welche der Thorah im engsten Sinn d. h. der von Gott selbst durch Mose verkündigten Gesetzgebung angehört. In den נביאים ראשונים haben wir nur einmal den Glauben erwähnt gefunden, in den אחרונים dagegen und den כתובים häufig. Ferner ist sehr zu beachten, dass, von Einer merkwürdigen Stelle abgesehen (s. unt.), der Gott, welcher Objekt des Glaubens ist, immer יהוה, nicht אלהים ist, ausser sofern letzteres mit Suffixen verbunden ist: wir werden dies bei Darstellung unsres Resultats zu verwerthen haben. Wir wollen die einzelnen Stellen nach den Stufen der in den Büchern des Alten Testaments vorliegenden Offenbarung, deren Unterscheidung wir hier nicht zu

---

1) In der erstern Stelle heisst es: Jakob schenkte seinen Söhnen in Betreff der Botschaft, dass Joseph noch lebe, keinen Glauben, לא האמין להם; in der zweiten sagt der Prophet in der Schilderung des herrschenden Verderbens, der Unzuverlässigkeit auf den Nächsten u. dgl.: אל תאמינו ברע.

rechtfertigen die Aufgabe haben, ordnen, und zwar setzen wir alle diejenigen voran, in welchen das Verbum האמין sich findet, und besprechèn erst zuletzt die hergehörigen Stellen, in welchen das Substantiv אמונה oder das Niphal נאמן in einer für unsern Zweck interessanten und lehrreichen Weise erscheint. Bei jeder einzelnen Stelle geben wir sogleich an, was aus ihr für unsere Aufgabe genommen werden kann.

1. Der Glaube in der patriarchalischen Offenbarung. Es handelt sich hier nur um die berühmte Stelle Gen. 15, 6: והאמין ביהוה ויחשבה לו צדקה. Der Herr hat Abraham die Verheissung gegeben, dass sein Same werden soll, wie die Sterne des Himmels (und dass auf diese Art nach Cap. 12 durch ihn in seinem Samen Segen über alle Geschlechter der Erde komme). Es war dies eine Verheissung, welche, wie Luther zu der Stelle sagt, wider Vernunft, Natur und Hoffnung stritt. Abraham aber glaubte an Jehovah, hielt fest an Ihm eben als dem, welcher solches verheissen hatte und wahrhaftig hielt, was er verspricht, wie auch die Macht hat es zu vollbringen. Doch verlangt er nach V. 8 für die etwas bestimmtere Verheissung, dass ihm das Land Kanaan zu eigen gegeben werde, ein Zeichen zur Bestätigung, und der Herr verschmäht es nicht, ihm ein solches zu geben. Jenen Glauben aber rechnet ihm Jehovah zu als Gerechtigkeit d. h. als „die der göttlichen Bestimmung seines Daseyns entsprechende Beschaffenheit“ (Keil). Dieses Zuerkennen ist ein Anerkennen und Behandeln des Glaubens als Gerechtigkeit; eben wegen des Glaubens kann Jehovah mit ihm in das specifische Segensverhältniss treten, welches einem Gerechten zukommt, es folgt daher — im Verlauf des Capitels erzählt — die Bundesschliessung Jehovahs mit Abraham. Wir sehen aus dieser Stelle Folgendes: 1) Die Voraussetzung des Glaubens Abrahams ist ein Offenbarungswort Jehovahs, näher die Verheissung einer grossen Segensthat Gottes, eine Verheissung, deren Erfüllung, ja auch nur Erfüllbarkeit über alles menschliche Hoffen und Meinen ging. 2) Das Objekt des Glaubens Abrahams ist nicht etwa nur Jehovahs Wort, sondern Jehovah selber, allerdings zunächst als der Wahrhaftige, Treue und Mächtige, welcher sein Wort halten kann und will; an diesen schliesst sich Abraham mit festem Glauben an (האמין ב). Das Wesen des Glaubens bestimmt sich hiernach als das zweifellose und damit demüthige für wahr Annehmen dessen, was Jehovah sagt, das sichere Vertrauen, dass derselbe sein Wort erfüllt, aber noch tiefer, als das feste einfältige sich Halten an diesen Jehovah, die volle vertrauensvolle Hingabe an Ihn. Das sittlich Grosse, was in diesem Glauben Abrahams lag,

beschreibt Luther schön mit den Worten: „Es war keine Hoffnung da, Frucht zu haben, doch thut er die Augen zu, siehet nicht, wie unmöglich es ist, fähret in Finsterniss, hält sich an das Wort, da setzt er seine ganze Zuversicht auf und ist gewiss, es könnt nicht lügen. Da gibt er Gott die Ehre [1]), dass er sich für einen Narren, Gott für weise, gütig, wahrhaftig, allmächtig hält." Aber 3) diesem Glauben thut es keinen Eintrag, dass Abraham auch ein Zeichen zur Bestätigung der Verheissung verlangt, Gott gibt ihm ein solches. Denn, sagt Luther wieder treffend, „wo Gott eine Verheissung gibt, so thut er auch ein Zeichen dazu, er hat damit des Abrahams Glauben bestätigt und gestärkt." Endlich 4) von Seiten Gottes entspricht diesem Glauben ein solches Ansehen, ein solches Behandeln desselben, dass der Gläubige als ein Gerechter vor ihm dasteht und er mit ihm in Bundes- und Segensgemeinschaft tritt. Wir fragen angesichts dieser Entwicklung: Hat hier der Glaube nur eine untergeordnete Bedeutung? Bezieht er sich hier nur auf eine „untergeordnete Gnadenerweisung" und nicht vielmehr auf ein solches Wort Jehovahs, das nichts weniger als die ganze Stellung und Bedeutung Abrahams für das Reich Gottes betrifft? Ferner ist hier der Glaube gewiss nicht blos die „Bewährung des schon vorausgesetzten Glaubens", also eine „That, ein eigenes Werk" (vgl. Luz *l. c.*), sondern er ist die Receptivität, das Aufnehmen, Annehmen und Festhalten Jehovahs und seines Offenbarungswortes. Welche sittliche Bedeutung aber dieser Glaube Abrahams hat, wie aus demselben das folgende Leben, das Glaubensleben Abrahams hervorgeht, wie so, mit Jakobus zu reden, der Glaube durch die Werke sich als vollkommen darstellte (ἐτελειώθη Jac. 2, 22 u. 23), dies wird uns unten besonders durch die Stelle Neh. 9, 8 deutlicher werden.

2. Der Glaube in der Gesetzesoffenbarung. Unter den hier zu besprechenden Stellen können wir nach dem oben im Allgemeinen Angedeuteten einen Unterschied machen. In den einen erscheint der Glaube als dasjenige Verhalten Israels, mit welchem es die grundlegenden Offenbarungsthaten und Worte Jehovas annimmt und aufnimmt; in andern ist der Glaube das Verhalten, mit welchem das Volk einzelnen beson-

---

1) Vgl. Auberlen, *l. c.* S. 54: „Die Bedeutung des Glaubens Abrahams lag darin, dass er Gott die Ehre gab; er liess Gott wirklich Gott und seinen Gott seyn, er stellte sich zu ihm in die Stellung der Ehrfurcht und Unterthänigkeit, des unbedingten Vertrauens und der rückhaltslosen Selbsthingabe, wie sie allein dem Verhältniss des persönlichen Geschöpfs zum Schöpfer entspricht, wie sie aber auch wirklich der normale Ausdruck dieses Verhältnisses ist."

deren Erweisungen des Gottes Israels entspricht oder doch entsprechen sollte. Wie aber auch die Stellen letzterer Art auf die prinzipielle Bedeutung des Glaubens ein Licht werfen, wird später erhellen.

a) Nachdem Jehovah Mose den Auftrag gegeben hat, Israel anzukündigen, dass Er nun seine Erlösung vollziehen werde, wagt Mose Exod. 4, 1 den Einwand: לא יאמינו לי d. h sie werden meiner Versicherung, dass Jehovah mir erschienen sei, keinen Glauben schenken, sie werden daher auch dem, was ich sage, kein Gehör und keine Folge geben. Jehovah rüstet ihn nun mit der Kraft aus, gewisse Wunderzeichen zu vollbringen, „damit sie glauben, dass dir Jehovah erschienen ist“ (V. 5). In V. 8 u. 9 ist das Objekt des Glaubens, stets durch ל mit dem Verbum verbunden, geradezu האות (קול): dem Zeichen sollen sie glauben als dem Ausweis der göttlichen Sendung Moses. Dass aber in dem Glauben an Moses Botschaft von seiner Sendung durch Jehovah auch der Glaube an diesen Jehovah selbst, insbesondere die willige Aufnahme der Ankündigung, Er werde nun seines Volkes sich *annehmen* und seine Erlösung vollziehen, implicirt ist, das beweist V. 31 desselben Cap. Mose hat hier durch die Wunderzeichen vor seinem Volk sich ausgewiesen und alle ihm von Jehovah aufgegebenen Worte geredet, da heisst es: ויאמן העם וישמעו כי פקד יהוה את־בני ישראל ויקדו וישתחוו. Der Schluss des Verses beweist, das das absolute האמין sich nicht blos auf Mose bezieht, sondern auf Jehovah selbst als auf den, welcher so durch seinen Gesandten sich offenbart, auf seine Wahrhaftigkeit, Barmherzigkeit und Treue; sie lassen es sich gesagt seyn, dass Jehovah die Kinder Israel nunmehr heimsucht; und das Resultat ist, dass sie vor diesem treuen, gnädigen Jehovah sich beugen und demüthig ihn anbeten. Glaube heisst hier sicherlich dies, dass das Volk dem also sich bezeugenden, sich seiner annehmenden Gott sich gleichsam anschliesst, sich in das Verhältniss zu ihm setzt, wodurch seine Worte und Thaten die Wirkung haben können, die sie haben sollen. Das „glauben“ entspricht hier, am *Anfang* der frohen Botschaft von Israels Erlösung dem, was Jesus am Anfang seiner frohen Botschaft verlangt: *πιστεύειν εἰς τὸ εὐαγγέλιον*. Wir sehen auch, welche sittlichen Momente in diesem Glauben enthalten sind; es führt von selbst zum Hören auf die Stimme des Gottgesandten (V. 1) und Jehovah gegenüber zum demüthigen Anbeten (V. 31). Endlich ist zu beachten, dass als Gegenstand des Glaubens hier in gewissem Sinn Mose, der gottgesandte Mittler des alten Bundes erscheint. Aber gerade in dieser Beziehung sind viel wichtiger und be-

zeichnender zwei andere Stellen, nämlich Exod. 14, 31 und 19, 9.

In der ersteren Stelle ist vorausgesetzt die grosse Erlösungsthat Jehovahs, der Untergang der Philister im rothen Meer und der glückliche Durchzug der Israeliten. Hierin, heisst es, sah Israel die grosse Hand, welche Jehovah an Egypten bewiesen hatte, es wurde überführt und liess sich überführen von der hinter dem sinnlich Wahrnehmbaren und in diesem wirkenden Macht seines treuen Gottes; und was bewirkte dieses „sehen“? ויראו העם את־יהוה ויאמינו ביהוה ובמשה עבדו. Der erste Eindruck ist Furcht, offenbar, weil Jehovah hier sich zu überwältigend als den Mächtigen, Heiligen und Furchtbaren bewiesen hatte; aber weil diese furchtbare Macht zu Israels Heil sich geoffenbart hatte, so folgte Glauben an diesen mächtigen Herrn. Dieses האמין ist offenbar eine höhere Stufe des schon Ex. 4 erwähnten Glaubens, wie denn auch dort das Verbum immer mit ל, hier mit ב construirt ist. Das anfängliche Offenseyn der Israeliten für Jehovah, ihr demüthig dankbares Annehmen der Ankündigung von Israels Erlösung ist nun, da diese so glänzend vollzogen ist, geworden zu der vollkommenen Ueberzeugung, dass wirklich Jehovah Israels Gott ist, eben damit auch zur Hingabe an Ihn in dem Vertrauen, dass er sein Werk vollführen, seine Verheissungen vollends erfüllen werde. Daher ist Psalm 106, 12 der Effekt des Untergangs der Philister bei Israel mit den Worten beschrieben ויאמינו בדבריו[1]): diese Worte Jehovahs sind gewiss hauptsächlich die Verheissungen der Führung nach Canaan u. s. f. Aber ganz parallel mit יהוה erscheint Ex. 14 als Gegenstand des Glaubens Mose ובמשה עבדו. War doch Mose das Werkzeug gewesen, durch welches Jehovah so Grosses vollbracht hatte, nun war er ausgewiesen als Knecht Jehovahs. Dieser Ehrentitel Moses findet sich hier, gewiss bezeichnend, zum erstenmale. Das האמין Israels bezieht sich offenbar auf Mose eben als Knecht Jehovahs, der im Namen und Auftrag des Herrn Israels Führer ist, Israel ebenso die Befehle, wie die Hilfe seines Gottes vermittelt. Auch dieses Glauben an Mose den Knecht Jehovas (ב) ist eine Steigerung des Cap. 4 erzählten Glaubenschenkens (ל). Dort hatte Israel

---

1) Man beachte auch das ישירו תהלתו. Vgl. Auberlen, *l. c.* S. 87: „Wie tief und lebendig der Glaubensaufschwung, die Erweckung war, die das Volk ergriff, zeigt das Lied, welches Mose und die Kinder Israel dem Jehovah sangen. Gebet und Lobgesang sind ja der natürliche Ausdruck des Glaubens. Man hat das Lied Israels Brautlied genannt; und in der That übergibt und vertraut sich das Volk dem Herrn, wie sich eine Braut in die Arme des Bräutigams wirft zur Schliessung eines ewigen Bundes.“

an die Wahrhaftigkeit und den Inhalt seines Berichtes geglaubt, hatte das göttliche Offenbarungswort in sich eingehen lassen, die Person Mosis war dabei gleichsam nichts als eben der Träger der göttlichen Ankündigung; nun aber ist die Person Moses selbst Gegenstand des Glaubens; an ihn als den עבד יהוה schliesst sich nun Israel vertrauensvoll an und folgt seiner Leitung als der Jehovahs selbst. Kommt nun an dieser Stelle Mose vor Allem in Betracht als Führer und Retter Israels im Namen Jehovahs, so soll auch sein Mittlerberuf in Beziehung auf das dem Volk zu gebende göttliche Gesetz bestätigt werden; auch in diesem wichtigen Amt hat das Volk an Mose zu glauben. Nachdem Jehovah durch Mose dem Volk angekündigt, dass und unter welchen Bedingungen es sein Eigenthumsvolk sei, und das Volk seinerseits die Willigkeit ausgedrückt hat, diese Bedingungen zu erfüllen, sagt Exod. 19, 9 Jehovah zu Mose, er werde ihn bei der Gesetzgebung vor allem Volk dadurch auszeichnen und ausweisen, dass er mit ihm aus der Wolke rede, so „soll das Volk ewig an dich glauben“: וגם בך יאמינו לעולם. Das Objekt des Glaubens ist also hier der Mittler des Gesetzesbundes als solcher, welcher in spezifischem Verkehr mit Jehovah steht, zu welchem der Herr von Mund zu Mund redet (Num. 12, 8), welcher also auch wirklich Jehovahs Wort an das Volk bringt, diesem gegenüber an der Stelle Gottes steht. Das האמין במשה bezeichnet das Anerkennen Mosis als Mittlers, das Annehmen seiner Worte als Gottesworte, das unterthänige sich Beugen unter dieselben und das widerspruchlose Befolgen derselben. Es ist auf alttestamentlicher Stufe das, was auf neutestamentlicher *πιστεύειν εἰς χριστόν* ist. Und wie der Mittler des Neuen Bundes im absoluten Sinn ewige Bedeutung hat, so gilt auch die gottvertretende Stellung des alttestamentlichen Mittlers in ihrer Art לעולם. Vgl. Matth. 7, 17 und Keil zu der bespr. Stelle. Wer wollte nun angesichts dieser Stellen behaupten, dass der Glaube im Alten Testament nur in Beziehung auf untergeordnete Gnadenerweisungen vorkomme, dass er nicht vielmehr eine prinzipielle Stellung und Bedeutung habe?

b) Was aber der Inhalt des Glaubens ist, wird deutlicher werden, wenn wir diejenigen pentateuchischen Stellen untersuchen, in welchen vom Glauben an Jehovah auf Grundlage einzelner besonderer Erweisungen des Herrn nach erfolgter Gründung der Theokratie die Rede ist. Wir werden uns aber sogleich überzeugen, dass auch in solchen Fällen die Bedeutung des Glaubens keineswegs eine untergeordnete ist, dass vielmehr bei den einzelnen Erweisungen des Glaubens oder

Vertrauens stets der Glaube im prinzipiellen Sinn nicht blos stillschweigend vorausgesetzt, sondern ausdrücklich gefordert ist, ja über sein Wesen zum Theil wichtige Aufschlüsse gegeben werden. So vor Allem in einer sehr lehrreichen Stelle des Deuteronomiums. Bei keiner Gelegenheit hatte das Volk seinen Unglauben so sehr bewiesen, wie damals, als die Kundschafter aus dem heiligen Land zurückkehrten und ihm durch ihre Schilderungen allen Muth benahmen. Oft ist im Alten Testament, auf Grund von Num. 14, 11, auf diesen Unglauben Israels zurückgewiesen, und wir werden sehen, was aus den hierauf bezüglichen Stellen für unsere Aufgabe zu gewinnen ist. Aber nirgends wird die Sache in solch allgemeiner, principieller Weise gefasst, wie Deut. 1, 31 u. 32. Dem murrenden Volk, sagt Mose, habe er vorgehalten, was Jehovah, sein Gott schon an ihm gethan, wie er gegen die Egypter für es gestritten und seither es in der Wüste „getragen habe, wie ein Mann seinen Sohn trägt“: נשׂאך יהוה אלהיך כאשׁר אישׁ ישׂא את־בנו; aber trotzdem אינכם מאמינים ביהוה אלהיכם. Es handelt sich hier keineswegs um Vertrauen auf Gottes Güte oder Macht überhaupt, sondern es wird V. 30, 31, 32 stets Jehovah, Israels Gott, ja V. 31 andeutungsweise Israels Vater als Gegenstand des Glaubens betont. Dass das Letztere in Mosis Mund keine blosse Vergleichung ist, beweisen Stellen wie Deut. 32, 6. Der von Israel verlangte, damals freilich nicht bewiesene Glaube ist also das kindliche sich Verlassen auf Jehovah und sich Ueberlassen an diesen Vater des Volks, das kindliche Festhalten an Ihm auch da, wo etwa die sinnliche Erfahrung vom Vertrauen auf ihn abziehen will. Dass es sich aber hier gerade nicht um den einzelnen Akt der Beweisung solchen Glaubens für sich, sondern um den Zustand desselben handelt, beweist die Participialconstruktion. In den andern Stellen, welche auf dieselbe Gelegenheit sich beziehen, wird besonders hervorgehoben, wie schändlich und unverantwortlich jener Unglaube war, da doch Wunderthaten und Verheissungsworte Jehovahs vorlagen, welche zum Glauben hätten treiben sollen und können. Auf das Erstere weist der Herr selbst in der Grundstelle Num. 14, 11 hin: לא יאמינו בי בכל־האותות etc., ähnlich hebt Ps. 78, übrigens mit allgemeinerer Beziehung auf die Wüstenführung, V. 32 hervor: לא האמינו בנפלאתיו, vgl. auch V. 22, wo האמין parallel ist mit בטח בישועתו. Dagegen in Psalm 106, 24 ist das Wort Jehovahs Objekt des Glaubens: לא האמינו לדברו: dieses Wort Gottes bedeutet hier sowohl die Verheissung als das Gebot, betreffend die Einnahme des gelobten Landes; an die Verheissung, welche Jehovah gegeben hatte, hielten sie sich nicht, verzagten an der Erfüllung

derselben und an dem Herrn selbst, der sie gegeben; sein Gebot aber nahmen sie nicht zu Herzen und befolgten es nicht. Gerade der mit dem Unglauben gegebene Ungehorsam ist endlich in der noch übrigen, auf Num. 14 zurückweisenden Stelle besonders betont, Deut. 9, 23: hier ist לא האמנתם לו parallel einerseits mit ותמרו את־פי יהוה, andererseits mit לא שמעתם בקולו. Alle diese Stellen beweisen, dass die einzelnen Aeusserungen des Glaubens oder Unglaubens, von welchen allerdings zunächst die Rede ist, als Zeichen einer Herzensverfassung gegenüber von Jehovah und seiner fortwährenden heiligen Gnadenoffenbarung und Willensankündigung angeschaut werden, eben des Glaubens im allgemeinen, prinzipiellen Sinn des Worts. Aber es kann auch der Fall seyn, dass zwar Glaube im letzteren Sinn vorhanden ist und im einzelnen Falle doch Unglaube bewiesen wird. Ein Beispiel hievon bietet uns Mose von sich selbst dar Num. 20, 12. Es handelt sich um die bekannte Sünde Moses und Aarons am Haderwasser, welche Jehovah bezeichnet mit den Worten: לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל. Wir haben nicht die Aufgabe, näher zu untersuchen, in was der momentane Unglaube der beiden bestand, wir verweisen auf Keils treffliche Bemerkungen zu der Stelle. Für unsern Zweck heben wir Folgendes heraus: 1) Von seinen „Knechten“, seinen Vertretern und Werkzeugen verlangt Jehovah ein besonders hohes Mass und eine unverrücklich stete Continuität des Glaubens; nicht den geringsten Zweifel an der absoluten Wahrheit seiner Worte, nicht einmal eine Aeusserung, welche etwa solchen Zweifel bei Andern hervorrufen konnte, „Plapperworte“ (Psalm 106, 33: ויבטא בשפתיו) lässt er ungeahndet.[1]) Es folgt daraus, 2) dass aus dem Glauben ein treues Bekennen Jehovahs mit Wort und Wandel folgen muss. Dies wird sehr schön als „Heiligen Jehovas vor andern“ bezeichnet. Der Gläubige hat sich selbst und Andern gegenüber auf strenge Geltung und Wahrung von Jehovahs Heiligkeit, nach unsrem Zusammenhang besonders seiner unfehlbaren Wahrhaftigkeit und Macht zu halten, er darf der Ehre seines Herrn nicht das Geringste vergeben; sonst fehlt es am Glauben selbst, fehlt daran, dass durch den Glauben ein beständiges Getragenseyn vom Eindruck der Heiligkeit Jehovahs und eifriges Einstehen für dieselbe bewirkt ist. Welch eine tiefe, wahrhaft ethische Bedeutung ist in diesen einfachen Worten dem Glauben gegeben!

---

1) Man vergleiche auch Jehovahs Wort Lev. 10, 3: בקרבי אקדש ועל־פני כל־העם אכבד.

3. Der Glaube in der weiterführenden (prophetischen) Offenbarung und in den Schriften, in welchen das subjektive Resultat und die subjektive Verarbeitung der Offenbarung vorliegt.

Auf dem Gesetzesbunde ruht der Gang der folgenden Offenbarung Jehovahs an Israel; auf dem, was der Herr im Gesetz gebietet und verheisst, baut sich auf, was die Männer der That in Israel vollbringen und was die Männer des Worts künftighin lehren und verkündigen. Können wir nun nach dem Bisherigen sagen, dass das Gesetz vom Volk verlangt, Jehovah seinem Vater und Gott im Glauben sich hinzugeben, so werden wir erwarten, dass der Typus des Lebens derer, welche dem Gesetz folgen, den Glauben wenigstens nicht vermissen lässt, ebenso, dass die späteren Verkündiger des Worts Gottes Glauben verlangen werden. Sehen wir zuerst, ob und wie wir im Leben Israels und der einzelnen Frommen, sowie in ihren Selbstbekenntnissen dem Glauben begegnen; sodann ob und wie auch die Propheten auf den Glauben dringen.

a) Welche Bedeutung der Glaube für das israelitische Leben hat, wird weniger in einzelnen Aussprüchen der h. Schrift hierüber, als in dem ganzen Leben, sofern es von dem rechten Verhalten Jehovah gegenüber getragen ist, sich darstellen. Und wir können getrost sagen: man sehe den Wandel eines Mose, Samuel, David u. s. f. an, ob diese Männer nicht ein Glaubensleben führten, Glaubensmänner im Sinn von Hebr. 11 waren. Sodann aber, da es sich in der nachmosaischen Zeit nicht um neue grundlegende Offenbarungsthaten Jehovahs, sondern um solche handelt, durch welche er das schon gegründete Verhältniss zu Israel bestätigt, erhält, *resp.* herstellt, so wird auch weniger vom Glauben in dem Sinn die Rede seyn, wornach er die Receptivität für die grundlegende Offenbarung Jehovahs ist, als in dem Sinn, nach welchem der Gläubige den Israel gegenwärtigen Herrn percipirt, Ihn in seiner vorhandenen, nicht erst neu zu gründenden Offenbarung annimmt, insbesondere in einzelnen Fällen sich vertrauensvoll an Jehovah hält. Aus demselben Grunde endlich wird da, wo die Gläubigen selbst über ihr Verhalten zu Jehovah sich aussprechen, häufiger von Furcht, Liebe und besonders Vertrauen, als von Glauben geredet seyn. Und so ist es denn wirklich. Was das ganze Volk Israel betrifft, so haben wir in den prophetischen Geschichtsbüchern nur Eine Stelle, wo vom Glauben oder Unglauben die Rede ist; aber es ist dies da, wo der prophetische Geschichtschreiber sein trauriges Resumé über das ganze Verhalten des Zehnstämmereiches gegenüber Jehovah zieht, nämlich 2 *Reg.* 17. In der Schilderung

des Abfalls spricht er (V. 13) davon, dass Jehovah durch seine Propheten Zeugnisse an Israel habe ergehen lassen (העיד), aber Israel, sagt V. 14, gehorchte nicht, sie waren halsstarrig wie ihre Väter, welche לא האמינו ביהוה אלהיהם. Der Zusammenhang zeigt, dass das Wort „glauben" hier in dem allgemeinen Sinn genommen werden muss: sie gaben sich der fortlaufenden Offenbarung Jehovahs nicht hin, sie hatten und zeigten nicht den Sinn, welcher Jehovahs Wort annimmt und in sich wirken lässt; daher hatte denn auch diese Gesinnung jene praktisch sittlichen Folgen, welche das Capitel so drastisch schildert. Ausser dieser Stelle findet sich in den Geschichtsbüchern Glauben vom ganzen Volk gefordert nur noch in einer hagiographischen Stelle, 2 Chron. 20, 20. Gegenüber der von Ammon und Moab drohenden Gefahr hat zuerst Jehaseel, vom Geist Jehovahs erfasst, dem Volke Muth im Vertrauen auf den Herrn zugesprochen; nun, beim Auszug gegen den Feind richtet Josaphat an das Volk die Worte: „Glaubet (haltet) fest an Jehovah, euren Gott, so werdet ihr fest bleiben (gehalten werden); glaubet an seine Propheten, so wird es euch gelingen." Für die erste Hälfte dieses Satzes sei auf unsere unten folgende Besprechung von Jes. 7 verwiesen. Sodann aber ist an unserer Stelle zu beachten, dass neben Jehovah auch seine Zeugen, die Propheten eben um ihres Worts willen, das vom Herrn kommt und an diesen weist, als Gegenstand des Glaubens genannt werden. Bei dem hier geforderten Glauben handelt es sich nun allerdings zunächst darum, dass Israel Vertrauen auf seinen Gott gegenüber den drohenden Gefahren beweisen soll; und so ist denn auch die Frucht des Glaubens hier speziell gefasst, als הצליח d. h. Gelingen der gefährlichen Unternehmung. Doch sind die sentenzartigen Worte ganz dazu angethan, auch einen allgemeinen Sinn auszudrücken.

Aus dem Glaubensleben der einzelnen frommen Israeliten sind vor allem die Psalmen hervorgegangen; wie athmen diese Gebete oder Lobgesänge durchaus den lebendigsten Glauben, welche Menge Glaubensbekenntnisse kann man in denselben *finden!* Aber genannt ist der Glaube selten. Abgesehen von den oben besprochenen, auf historische Vorgänge bezüglichen Stellen kommen nur folgende in Betracht. In Psalm 27 spricht David sein Vertrauen auf Jehovah, seinen Erretter aus und fleht denselben um fortwährende Hilfe an. Die Spitze dessen aber, was er in diesem Vertrauen auf den Herrn bekennen darf, stellt sich in V. 13 dar: האמנתי לראת בטוב יהוה בארץ חיים. Hier bezieht sich der Glaube denn doch nicht blos auf eine einzelne Gnadenerweisung Jehovahs, etwa nur auf die Ret-

rging (V. 4 f.),
ı neugestärkten
nders V. 12 ff.).
on Jehovah, so
האמן nichts An-
e und bewährte
die einzelne Be-
che Hauptsache,
h Alles hindurch
sglaube, welcher
das Herz voll ist.
.es Glaubens sehr

ıch dem oben An-
ı in Jehovahs Na-
die Propheten ha-
ıe Offenbarung des
weisen, sie greifen
esetzesbund wieder
aus in den neuen
neuen Heilsthat Je-
n, wenn anders die-
1. So tritt denn
.ı, dem Evangelisten
prinzipiellen Bedeu-
'ropheten aber finden
um „glauben", abge-
lle bei dem Propheten
wollen. Auf die kurze,
Nineve: „noch 40 Tage,
, 5: ויאמינו אנשי נינוה
Glauben durch ernstliche
. im Alten Testament, wo
inzige daher auch, wo sein
ist: das Letztere ist um so
uch Jona in merkwürdig ge-
nterschied der Gottesnamen
. glaubten, war Folge der Pre-
hier, wie immer, ist ein Zeug-
s Glaubens. Der Inhalt jener
was für diese Zuhörer das Noth-
e Predigt bewirkte Glaube ist da-
Glaube, wie ihn Mose oder Jesaja
konnten, sondern s. v. a. Umkehr
ung zu dem heiligen, mächtigen und

tung aus der gegenwärtigen Gefahr, sondern Objekt des Glaubens ist die ganze Lebensgemeinschaft mit dem gütigen Herrn im Land des Lebens, in der Theokratie, welche allerdings der Sänger hier in einem einzelnen Falle neu zu erlangen die Zuversicht hat. Auch beachte man den Ausdruck לראות בטוב. Wie der neutestamentliche Glaube in ein Schauen übergehen soll und will, aber erst im jenseitigen Himmelreich, so will der alttestamentlich Gläubige schon in diesem irdischen Gottesreiche ein Schauen und Geniessen (ב) der Güte Gottes, eine in gewissem Sinn sinnlich reale Erfahrung derselben haben; und er darf diese Erfahrung machen. Wenn uns dieses Bekenntniss Davids sozusagen den Genuss vorführt, welchen der alttestamentliche Fromme von seinem Glauben hat, so führen uns zwei andere Psalmstellen in die sittliche Frucht des Glaubens ein. Aber das, was das sittlich religiöse Leben des Gläubigen zu regieren hat, ist das Gesetz Jehovahs: wie hat dieses etwas mit dem Glauben zu schaffen, verlangt es denn nicht das gerade Gegentheil des Glaubens, das Thun? Wohl; aber dass dieses zu Stande kommen könne, ist nur möglich durch Glauben an das Gesetz selber. So sagt denn der Verfasser des Psalm 119, V. 66: טוב טעם ודעת למדני כי במצותיך האמנתי. Die Gebote Jehovahs sind hier Objekt des Glaubens offenbar als solche, denen man als den rechten Rathgebern und Leitern trauen und sich getrost überlassen darf. [1]) Der Psalmist hat den Glauben, dass sie den, welcher sich an sie hält, vor allen Vergehen sicher bewahren, aber noch fehlt es ihm an der vollen Einsicht und Erkenntniss, doch auch um diese kann er eben wegen seines Glaubens an Jehovahs Gesetz getrost bitten. Die Erkenntniss also, das Sehen der Wunder in Jehovahs Gesetz, dem man zuerst, wo Manches noch dunkel seyn mag, eben gläubig sich hingeben und folgen muss, ist mehr und mehr Frucht dieses Glaubens. Aus der Erkenntniss folgt aber das Bekenntniss; so ist auch Glauben und Bekennen nothwendig verbunden. Dies zeigt jedenfalls die etwas dunkle Stelle Psalm 116, 10: האמנתי כי אדבר, ob man nun dieselbe übersetze: „ich hatte (habe) Glauben, als (wenn) ich redete (rede)“; oder: „ich hatte Glauben, denn ich redete“ (das Reden wäre Zeichen des Glaubens), oder vielleicht am ehesten: „ich glaube (glaubte), ja ich rede (redete)“, *ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα* 2 Cor. 4, 13. Wie aus dem Glauben, welchen der Sänger auch in der tiefsten Noth fest-

---

1) Vgl. Auberlen, *l. c.* S. 92 f.: „Das Gesetz hat den Glauben zur Voraussetzung. Das Volk nimmt das Gesetz als göttliche Gabe, Gnadengabe dankbar und freudig im Glauben an.“

hielt, ein Reden, sein Rufen zum Herrn hervorging (V. 4 f.), so folgt auch nach der Errettung aus seinem neugestärkten Glauben ein Reden, ein Bekenntniss (vgl. besonders V. 12 ff.). Dieses Reden aber handelt von Niemand als von Jehovah, so kann auch das prägnant gesetzte, absolute האמין nichts Anderes seyn, als das durch die Noth gestählte und bewährte Festhalten an Jehovah. Auch hier ist nicht die einzelne Bewährung des Glaubens für sich die eigentliche Hauptsache, sondern dieser Glaube selbst mit seiner durch Alles hindurch standhaltenden Kraft, und zwar jener Herzensglaube, welcher macht, dass der Mund dess übergeht, wess das Herz voll ist. Gewiss eine für die ethische Bedeutung des Glaubens sehr wichtige Stelle.

b) Von den Propheten erwarten wir nach dem oben Angedeuteten, dass sie für ihre Ankündigungen in Jehovahs Namen Glauben beanspruchen. Noch mehr: die Propheten haben besonders auch auf die zukünftige, neue Offenbarung des Herrn zum Heil Israels und der Welt hinzuweisen, sie greifen in dieser Beziehung sozusagen über den Gesetzesbund wieder zurück in den Verheissungsbund und hinaus in den neuen Bund. Die Ankündigung dieser künftigen neuen Heilsthat Jehovahs muss ja auf Glauben gebaut werden, wenn anders dieser ist *ὑπόστασις ἐλπιζομένων* Hebr. 11, 1. So tritt denn auch gerade bei dem grössten Propheten, dem Evangelisten des alten Bundes, der Glaube in seiner prinzipiellen Bedeutung mehrmals hervor; bei den andern Propheten aber finden wir zwar die Sache, nicht aber das Verbum „glauben", abgesehen von einer sehr interessanten Stelle bei dem Propheten Jona, welche wir zuerst untersuchen wollen. Auf die kurze, aber einschneidende Predigt Jonä in Nineve: „noch 40 Tage, so ist Nineve zerstört", heisst es 3, 5: ויאמינו אנשי נינוה באלהים, und sie beweisen ihren Glauben durch ernstliche Busse. Diese Stelle ist die einzige im Alten Testament, wo האמין von Heiden vorkommt, die einzige daher auch, wo sein Objekt nicht יהוה, sondern אלהים ist: das Letztere ist um so weniger zu übersehen, als das Buch Jona in merkwürdig genauer Weise den sachlichen Unterschied der Gottesnamen durchführt. Dass die Niniviten glaubten, war Folge der Predigt des Propheten, also auch hier, wie immer, ist ein Zeugniss Gottes Voraussetzung des Glaubens. Der Inhalt jener Predigt aber entsprach dem, was für diese Zuhörer das Nothwendige war; der durch die Predigt bewirkte Glaube ist daher auch nicht etwa ein Glaube, wie ihn Mose oder Jesaja von Israel beanspruchen konnten, sondern s. v. a. Umkehr vom Sündenleben, Bekehrung zu dem heiligen, mächtigen und

furchtbaren Gott, vermittelt durch den Glauben an die Wahrheit der Predigt, welche sich am Gewissen bezeugte.[1]) Gerade hier, wo das האמין auf niedrigerer Stufe erscheint, sehen wir voll und klar seine prinzipielle Bedeutung, wir könnten es geradewegs mit „Bekehrung" übersetzen.

Wenn die Niniviten an den grossen und heiligen Gott geglaubt haben, welcher die Sünder vernichtet, aber die Bussfertigen annimmt, so wäre freilich bei Israel zu hoffen gewesen, dass es dem *εὐαγγέλιον* seiner Propheten in frohem Glauben Eingang in sein Herz geschenkt hätte. Aber Jesajas hat über das Gegentheil zu klagen und zwar gerade an der Stelle, wo er das Höchste der ihm anvertrauten frohen Botschaft angekündigt hat. Die vier jesajanischen Stellen, welche vom Glauben handeln, stellen insofern eine Gradation dar, als in der ersten die Verheissung, welcher gegenüber Glauben gefordert wird, wenigstens zunächst eine einzelne Heilsthat Jehovas, Errettung aus einer einzelnen vorliegenden Gefahr betrifft. Die zweite führt uns schon die Verheissung in ihrer ganzen Grösse, Tiefe und Weite vor, doch ist das messianische Heil und der Bringer desselben noch nicht in voller bestimmter Helle und Klarheit gezeichnet. In der dritten Stelle erscheint als Gegenstand des Glaubens Jehovah selbst, aber als der, welcher mit seinem Jehovawesen die Erfüllung seiner herrlichen Weissagungen garantirt. In der vierten Stelle endlich steht als Objekt des Glaubens die Predigt vom erniedrigten und erhöhten Knecht Jehovahs voll und klar da. Jes. 7 verkündigt der Prophet dem verzagten König und seinem Volk, dass der Anschlag der Ephraimiten und Syrer gegen Juda Nichts ausrichten, dass vielmehr sogar Ephraim in Kürze zu Grunde gehen werde; und er fügt nun die merkwürdigen, uns schon aus 2 Chron. 20 bekannten Worte hinzu: אם לא תאמינו כי לא תאמנו d. h. „haltet ihr nicht gläubig fest (an Jehovah und seiner Verheissung), dann bleibet ihr nicht fest." Der Gegenstand des absolut gesetzten האמין kann nach dem Zusammenhang nur die vom Propheten im Namen Jehovas ausgesprochene Verheissung seyn, eben damit Jehovah selbst, welcher seine Verheissung erfüllen kann und wird, ja welcher nachher die Verheissung durch ein Zeichen besiegelt, das dann selbst wieder zu einem ganz merkwürdigen *εὐαγγέλιον*, und zwar in höchster Beziehung mit messianischer Spitze, wird. Durch האמין also soll Israel die Verheissung Jehovahs

---

1) Man darf aber unser ויאמינו באלהים nicht abschwächen in das blosse „Vertrauen auf die Aussage setzen, dieser glauben" (Hitzig zu d. St.), denn das wäre האמין ל, wie Hitzig selbst bemerkt.

in ihrer Wahrheit und Sicherheit mit fester Ueberzeugung annehmen und sich daran, durch alle Noth hindurch, festhalten. Dieses innere Festhalten Jehovahs aber hat ein נאמן, ein Festgehaltenwerden und Feststehen zur Folge; im Zusammenhang ist zunächst an das Festbleiben des allein auf den Glauben an Jehovah gegründeten Reiches Juda mit all seinen Bewohnern zu denken, damit ist dann aber auch den letzteren die beständige Theilnahme an allen Segnungen der Theokratie gesichert. Die höchste derselben aber ist die Rettung aus dem einstigen grossen Gericht über die Ungläubigen, das Geniessen der endlichen, messianischen Errettung. Hierauf weist, allerdings nicht mit Hinwegnahme der Hülle der Weissagung, die berühmte Stelle Jes. 28, 16 hin. Der fleischlichen Sicherheit, in welche die Spötter sich dem angedrohten Gerichte gegenüber einwiegen, stellt Jehovah den Eckstein entgegen, welcher den Gläubigen, aber auch nur diesen das Heil gibt: „Ich bins, der gelegt hat in Zion einen Stein, einen Stein der Bewährung, einen köstlichen Eckstein wohlgegründeter Gründung; wer da glaubt, darf nicht fliehen“ המאמין לא יחיש. Wir halten die exclusive Beziehung des Ecksteins auf den Messias für abrupt im Zusammenhang; es scheinen uns mit dem in Zion gelegten köstlichen Eckstein die, allerdings im Messias gipfelnden theokratischen Ordnungen [1]) und Verheissungen gemeint zu seyn, welche für die wahrhaft Gläubigen ein Fels der Zuversicht, der Hoffnung und des Heils, für die Ungläubigen, welche sinnlichen Lebensgenuss in der Gegenwart wollen, ein Fels des Anstosses sind. Als Objekt zu המאמין nehmen wir nicht unmittelbar den Eckstein selber, sondern den Herrn, welcher denselben gelegt hat. לא יחיש endlich kann allerdings wohl auch auf die innere Unruhe der Ungläubigen bezogen werden, welche Luther zu der Stelle treffend mit den Worten beschreibt: „Ein böses Gewissen, dergleichen bei den Ungläubigen ist, fleucht und kann nicht stehen bleiben“; doch ist nach dem Zusammenhang der Ausdruck wenigstens vorherrschend auf die sichere Stufe vor dem Gericht, auf das Heil selbst zu beziehen. Zu beachten ist für unsere Aufgabe besonders, wie das absolut gesetzte המאמין offenbar eine volle Kraft hat, es bedeutet die ganze Gesinnung dessen, welcher an Jehovah und seine Verheissung als den rechten Fels des Heils sich hält; solche מאמינים waren jene *προςδεχόμενοι παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ*, von welchen im Neuen Testament die Rede ist (Luc. 2, 25).

---

1) Zu diesen gehört vornehmlich das Davidische Königthum. Delitzsch sieht daher in dem Fels den in Jesu erschienenen rechten Samen Davids.

Alles Heil aber, welches den Gläubigen in Aussicht gestellt ist, ruht darauf, dass der, welcher es verheisst, kein Anderer ist als יהוה; und mit seinem Jehovawesen verbürgt er seine Verheissung. Dies ist der wichtige Gedanke, auf welchen uns Jes. 43, 10 führt. Die Weissagungen, welche Jehovah gibt und welche nur Er geben kann, sind bezeugt durch Israel selbst und den עבד יהוה, so soll denn Israel dem Herrn Glauben schenken und erkennen, dass Er es ist. ותאמינו לי ותבינו כי אני הוא. Was das vielbesprochene אני הוא bedeutet, wird durch die folgende Umschreibung klar: לפני לא נוצר אל ואחרי לא יהיה, Er ist Gott ausschliesslich und Gott für immer (vgl. Delitzsch zu d. St.), es bezeichnet die ganz exclusive Gottheit, genauer, wenn man so sagen darf, das exclusive Jehovahwesen Jehovahs. Als diesem soll ihm Israel Glauben schenken, nämlich zunächst in Beziehung auf seine Weissagungen; der Zusatz ותבינו כי אני הוא aber, welcher zusammen mit תאמינו לי dieses gleichsam in תאמינו בי verwandelt, gibt uns das Recht, zugleich den Sinn allgemeiner und prinzipieller zu fassen: glauben an diese absolut einzige Gottheit Jehovahs, welche seine Verheissungen verbürgt. Wenn nun aber im Anfang des zweiten Theils des Jesaja die Weissagung ihrem Inhalt nach nicht rein messianisch ist, sondern die erste Errettung Israels durch Kores und die endliche durch den Knecht Jehovahs noch ineinander greifen, die erstere als das Vorspiel und Vorbild der zweiten erscheint, so tritt dagegen im zweiten Abschnitt des sogenannten Deuterojesajas das messianische Heil und die Persönlichkeit, die es bringt, voll und klar in den Mittelpunkt. Bekanntlich nimmt nun hier Cap. 53 das Centrum ein. Wie beachtenswerth ist es, dass gerade an der Spitze dieses Capitels, dieses Höhepunktes des alttestamentlichen εὐαγγέλιον der Glaube betont wird! Ueber dem herrlichen Ziel, welches der so geringe und demüthige Gang des עבד יהוה haben wird, sagt der Prophet 52, 13—15, wird man staunen; Dinge, von denen man nie zuvor gehört hat, vernimmt man da. Aber freilich (53, 1) מי האמין לשמועתנו וזרוע יהוה על־מי נגלתה, vgl. Röm 10, 16, auch Umbreits *l. c.* Bemerkung zu dieser Stelle. Diese Stelle ist ganz besonders wichtig, und zwar in folgenden Beziehungen: 1) Das Objekt des האמין ist die Predigt der Propheten, wie solche Jesajas selbst vorträgt. Die Zurückbeziehung von שמועתנו auf שמע 52, 15 lässt darüber keinen Zweifel, dass der Inhalt dieser Predigt die Niedrigkeit und die darauf folgende Erhöhung des Knechts Jehovahs und damit die Vollendung seines Werkes, genauer gerade der innere, lebensvolle Zusammenhang zwischen dem Leiden des-

selben und dem herrlichen Heil, das durch ihn kommt, ist. Wir haben hier das höchste Objekt des Glaubens, das in alttestamentlicher Vordarstellung, was in neutestamentlicher Vollendung Röm. 4, 24 u. 25 klar herausgestellt ist. 2) Was aber der Begriff des האמין, welches, mit ל construirt, auch hier zunächst „Glauben schenken" bedeuten muss, näher ist, zeigt der Parallelismus in äusserst lehrreicher Weise. Der Arm Jehovahs, sein Rathschluss und die heilige Macht, mit der er ihn durchführt, oder, wie Delitzsch zu d. St. sagt, „sein entblösster heiliger Arm, welcher das Heil seines Volkes und der Völker rathschlussmässig durchsetzt", soll eben in dem Weg, welchen der Knecht Jehovas macht, und in der Predigt von demselben offenbar werden, an und über (על) denen, die davon hören, diese überführend und überzeugend; dies geschieht subjektiv eben durch den Glauben, welcher also die Offenheit für den wirkenden Jehovah ist; im Glauben dringt das Subjekt durch die Hülle der sinnlichen Erfahrung durch und percipirt darin Jehovah. Was dann aus diesem Glauben sich ergibt, in welcher Bezeugung, Erkenntniss und *Bekenntniss* in Wort und That er sich darlegt, zeigt der ganze Inhalt des Capitels. Wer möchte läugnen, dass hier die volle tiefe Bedeutung, die centrale Wichtigkeit des Glaubens hervortritt? Und wir dürfen auch wohl sagen: von dieser höchsten Höhe alttestamentlicher Weissagung, von dieser hellsten und vielsagendsten Stelle, die vom Glauben handelt, fällt auch ein Licht auf sämmtliche andern, welche wir besprochen haben. Das Resultat, welches wir bald ziehen werden, wird dies näher zeigen.

Vorher aber haben wir noch diejenigen Stellen durchzugehen, in welchen zwar nicht das Verbum האמין, wohl aber entweder das Substantiv אמונה[1]) oder das Niphal נאמן in einer Bedeutung vorkommt, die auf den alttestamentlichen Glaubensbegriff ein Licht zu werfen geeignet ist. Wir übergehen aus der Zahl der etwa hieher zu zählenden Stellen Hos. 2, 22; es scheint uns zwar die Uebersetzung Luthers: „im Glauben will ich mich dir verloben" (vgl. Schulz: *fide conjugati*, was wenigstens ähnlich), nicht so leichthin verworfen werden zu dürfen; doch wollen wir uns hier der Autorität der jetzt gewöhnlichen Fassung, wornach אמונה die Zu-

1) Von אֵמֻן, das Deut. 32, 20 in einer dem אֱמוּנָה jedenfalls ähnlichen Bedeutung vorkommt, vollends von dem Pluralis אֱמוּנִים, dessen Abstraktbedeutung nicht über allen Zweifel erhaben ist, sehen wir ab, um nur solche Stellen zu besprechen, welche wenigstens verhältnissmässig sicher hieher gehören.

verlässigkeit und Treue Jehovahs selber ist, unterwerfen; noch weniger können wir die Stellen Jer. 5, 1. 3; 7, 28 benutzen, wo die Uebersetzung: Treue oder Redlichkeit die herrschende ist. Ob nun aber die Behauptung von Fürst[1]), אמונה habe niemals die Bedeutung *πίστις*, wahr oder ganz genau ist, muss hauptsächlich eine Beleuchtung der berühmten Stelle Hab. 2, 4 zeigen. Auf die Klage des Propheten, dass die Chaldäer so gewaltthätig verfahren (1, 12—17), antwortet Jehovah 2, 1 ff., dass allerdings für den Gerechten Hilfe, für den ungerechten und aufgeblasenen Feind aber Strafe kommen werde; nur gelte es, der Erfüllung der Verheissung, welche ganz sicher sei, in Geduld und Demuth zu warten. In V. 4 stellt der Herr die beiden Menschenklassen, um welche es sich handelt, einander gegenüber, den aufgeblasenen, „nicht geraden" d. h. verkehrten (Andere, z. B. Umbreit: nicht ebenen d. h. unruhigen und unglücklichen) Feind, welchem eben wegen dieser Beschaffenheit Strafe sicher in Aussicht steht (dies aus dem Gegensatz zu ergänzen), und andererseits den צדיק. Diesem wird die Verheissung gegeben: באמונתו יחיה. Ueber die eigentlich exegetische Behandlung dieser Worte sei auf Delitzschs, Keils und Umbreits Bemerkungen verwiesen. אמונה wird hier freilich nicht den einzelnen Akt des האמין bezeichnen, wohl aber die durchgängige Beschaffenheit, aus welcher im einzelnen Fall das האמין, auch das חכה V. 3, hervorgeht; es ist das feste, treue Halten an Jehovah und seiner Verheissung.[2]) Es ist, wie sehr gut bemerkt worden ist, das האמין und das נאמן mit einander darin enthalten. Die *πίστις* erscheint also hier als Gesinnung, ist in den ganzen Charakter des Verhaltens zu Jehovah und seiner Verheissung übergegangen; sie drückt hier, wie Umbreit *l. c.* S. 197 f. sagt, „den Zustand des Gemüths aus, wie es sich völlig von der נפשׁ, die sich als Sitz der Begierde aufbläht (עפלה) und nur ihr eigenes Selbst will, lossagt und mit aller Kraft des Willens sich demüthig allein an Gott fest anschliesst." Durch diese אמונה nun wird der Gerechte leben. Wenn hiemit auch nicht geradezu gesagt ist, die Gerechtigkeit selbst bestehe ganz allein in der אמונה, so ist doch, um wenig zu sagen, diese als das Hauptstück derselben, weil als dasjenige bezeichnet, durch welches der Gerechte lebt. Das חיה aber ist hier, wie im ganzen Alten Testament, in jenem vollen Sinn zu nehmen, wornach darin nicht etwa nur eine einzelne Errettung aus Noth und Tod, sondern das Geniessen der Le-

1) In seinem Lexikon u. d. W.

2) Vgl. besonders auch Hofmann, *l. c.* S. 592.

bensgemeinschaft mit Jehovah enthalten ist. Wir haben in אמונה (*πίστις*) und חיה (*ζωή*) Begriffe vor uns, welche eine volle, reiche Entwicklung bis in die Spitze neutestamentlicher *πλήρωσις* andeuten und keimweise in sich enthalten.

Das Niphal נאמן hat entschieden die Grundbedeutung: festgemacht, fest seyn, und heisst dann bekanntlich sehr oft: treu seyn. Sollte nun die Treue, Jehovah gegenüber bewiesen, mit dem Glauben gar nichts zu schaffen haben? Was möchte gegen die Behauptung einzuwenden seyn, treu seyn gegenüber Jehovah heisse eben gar Nichts, als Glauben bewahren, an Jehovah sich treu und fest halten im Glauben, das Participium נאמן bezeichne gerade den Gläubigen als solchen, dessen Charakter festes Hangen an Jehovah geworden ist? Dass nun aber die alttestamentlichen Schriftsteller selber ausdrücklich an diesen, eigentlich selbstverständlichen Zusammenhang zwischen Treue und Glauben gedacht haben, scheint uns eine Stelle unwiderleglich zu beweisen, nämlich Neh. 9, 8. Das Volk erinnert in seinem Gebet an die Erwählung Abrahams und sagt: „Du Jehovah hast sein Herz erfunden נאמן לפניך und schlossest mit ihm einen ewigen Bund.“ Die Anspielung auf Gen. 15 ist gewiss einleuchtend. Als נאמן ist Abraham in dem Zustand, welcher ebenso eine Folge des (ersten) האמין ist, als immer neue Akte des האמין hervortreibt. Und der Ausdruck: „Du fandest ihn gläubig (treu) vor dir und schlossest mit ihm ewigen Bund“ wirft auf Gen. 15 ein helles Licht, besonders auf den mit dem האמין gegebenen ethischen Zustand, welcher eben die von Jehovah verlangte Gerechtigkeit ist. Ein ganz ähnliches Verhältniss zwischen נאמן und האמין, so dass ersteres den Zustand, letzteres das einzelne oder dauernde Beweisen der Glaubensgesinnung ausdrückt, haben wir vor uns in Psalm 78, 8 u. 37, wenn wir diese Verse mit den oben besprochenen V. 22 u. 32 vergleichen. Endlich erhellt der tiefe Begriff des נאמן aus Jes. 1, 21. Hier ist die „treue Stadt“ gegenübergestellt der זונה; wenn letzteres die theokratische Treulosigkeit und Bundbrüchigkeit bezeichnet, so ersteres das treue Glauben Halten, Hangen an Jehovah. Gerade diese Stellen zeigen aber auch, wie das gläubige Festhalten an Jehovah unzertrennlich ist von treuem Bleiben an und in seinen Geboten, und zwar deswegen, weil, wie wir gehört haben, der Glaube eine Lebensgemeinschaft mit Jehovah begründet, welche von Israels Seite zuerst in der Befolgung des obersten Gebots: „heilig seyn, wie Jehovah heilig ist“ besteht.

Suchen wir nun die verschiedenen Momente, welche in den besprochenen Stellen vorliegen, zusammen zu fassen und

so eine Gesammtanschauung von der Bedeutung des Glaubens im Alten Testament zu gewinnen.

1) Die Voraussetzung für die Forderung und die Entstehung des Glaubens ist, wie wir uns gewiss überzeugt haben, überall eine göttliche Offenbarung. Nur insofern, haben wir schon zu Anfang gesagt und halten dies nun für bewiesen, kann es einen Glauben an Gott geben, als dieser sich offenbart. Die vorchristliche Offenbarung aber ergeht, wenn wir von der Periode der Urväter absehen, in drei Stufen, der patriarchalischen, der gesetzlichen und der prophetischen, deren letzte übrigens nur eine Fortführung und Vollendung der beiden erstern, in gewissem Sinn ein Zusammennehmen beider oder ein Zurückgreifen über die zweite auf die erste ist. Die Forderung des Glaubens erscheint, wie wir gesehen haben, auf allen drei Stufen, ob und wie in einer verschiedenen Weise, muss unten bei der Beleuchtung des Begriffs des Glaubens gezeigt werden. Die Offenbarung Jehovahs aber geschieht entweder durch Thaten oder durch Worte. Die ersteren kommen als Voraussetzung des Glaubens hauptsächlich insofern in Betracht, als der Herr durch solche entweder sich selbst oder (noch häufiger) seine Gesandten ausweist; diese Thaten sind daher sozusagen nur Vorboten der Gottesworte. Solche Bedeutung der Wunder haben wir in den Stellen Exod. 4 und 14 gefunden, uud Psalm 78, 32 האמין בנפלאתיו gibt einen zusammenfassenden Ausdruck für diese Anschauung. Durch die Wunderzeichen also, mit welchen die Gesandten Gottes sich ausweisen, soll ihren Worten der Eingang gebahnt, sollen die Augen- und Ohrenzeugen dahin gebracht werden, der Predigt zu glauben. Dass dem Glauben ein göttliches העיד durch seine Propheten vorangeht, hat uns 2 *Reg.* 17, 13 u. 14 deutlich gezeigt; ebenso kommen die Nineviten zum Glauben durch die Predigt des Jonas (Jonä 3). Das Wort Jehovahs (Psalm 106, 24), die Predigt seiner Boten (Jes. 53, 1) ist es, wodurch und an was geglaubt werden soll. Das Wort Jehovahs ist aber theils Gebot theils Verheissung; wenn wir uns nun aus Psalm 119, 66 allerdings überzeugt haben, dass auch dem Gebot Jehovahs gegenüber Glauben stattfindet, so ist doch viel häufiger das Verheissungswort des Herrn als Basis des Glaubens hervorgehoben. So schon in der ersten grundwichtigen Stelle, welche die Bedeutung des Glaubens im Verheissungsbund zeigt, Gen. 15; so, wenigstens mittelbar, in denjenigen Stellen aus der Gesetzesoffenbarung, in welchen dem Träger der Ankündigung Jehovas, dass er Israel erlösen werde, Glauben geschenkt werden soll, Exod. 4; so vor Allem endlich in den besprochenen Stellen des Jesaja und Habakuk.

Gerade dem Verheissungswort gegenüber, welches auf *ἐλπιζόμενα, οὐ βλεπόμενα* hinweist, gilt es zuallererst einfaches Annehmen im Glauben. Aber auch da fordert Jehovah nichts zu Schweres. Mehrmals haben wir gefunden (Gen. 15. Jes. 7), dass der Herr, wie er zuvor durch Wunderthaten seinen Worten den Weg bahnt, auch sein Verheissungswort nachträglich durch ein Zeichen versiegelt, ja dass er die Hörer sogar ausdrücklich auffordern lässt (Jes. 7) ein bestätigendes Zeichen zu verlangen. Es liegt schon hierin eine Eigenthümlichkeit des alttestamentlichen Glaubens vor, welche ihn vom neutestamentlichen merklich unterscheidet, dass nämlich jener sozusagen dass Bedürfniss hat, schon hienieden zu schauen, nicht blos in die übersinnliche Welt, welche freilich dem Herzen und Gewissen *realiter* sich einsenkt, sich zu schwingen, sondern Garantien für sein übersinnliches Objekt in der sinnlichen Erfahrung zu haben. Es wird dieser Punkt unten noch deutlicher werden.

2) Das Wesen des durch That und Wort Gottes entstehenden Glaubens wird vor Allem bestimmt durch sein Objekt. Wir haben gesehen, dass, ausser Jonä 3, immer יהוה es ist, an welchen zu glauben gefordert wird. Und aus Jes. 43, 10 haben wir uns überzeugt, dass das volle und ganze Jehovahwesen es ist, welches als Objekt, wie als das festeste Fundament des Glaubens in Betracht kommt. Eben weil Jehovah der ist, welcher allein sagen kann: אני הוא, gebührt ihm Glauben; es liegt aber näher im Jehovahbegriff die Einheit und Einzigkeit, die absolute Lebendigkeit und die Heiligkeit. Jehovah ist der Eine Lebendige als solcher, welcher von sich selbst wohl Zeugniss gibt, sich gleichsam in die Geschichte einsenkt, dabei aber doch ewig Er selbst und die absolute Quelle alles Lebens ist (אהיה אשר אהיה). In der Eigenschaft der Heiligkeit aber liegt neben dem negativen Moment der Abgekehrtheit von allem Vergänglichen und Sündigen das positive, die absolute ethische Vollkommenheit; als der Heilige sucht Jehovah insbesondere durch Verheissung und Gesetz ein heiliges Volk sich zu bilden, und eben als der Heilige ist er der, welcher diesen Rathschluss durch Alles hindurch mit absoluter Treue durchführt. Auf alle diese Seiten des Jehovahwesens als auf Eine grosse, lebensvolle Gesammtanschauung und Einen Gesammteindruck von ihm bezieht sich der Glaube an Ihn. Dem Gläubigen steht die Einheit und Einzigkeit, die absolute Lebendigkeit und Selbstherrlichkeit, die absolute Heiligkeit und Treue Jehovahs fest, nicht in der Art einer Verstandesüberzeugung, sondern in der Art der Erfahrung, concreter, lebendiger Ueberführung von diesem Jeho-

vah. Denn dieser Jehovah ist wirklich und wahrhaftig Israels Gott geworden. Die Stelle Deut. 1, 32 hat uns den wichtigen Gedanken gewinnen lassen, dass der israelitische Glaube sich auf Jehovah bezieht eben als „אלהיכם“, ja als den Vater Israels, welcher diesem Volk einen ganz spezifischen, heilsgeschichtlichen Beruf gegeben hat. Die Bedeutung dieses Momentes für den Glauben hebt Hofmann treffend hervor, wenn er sagt: „Auch für Israel unter dem Gesetz gab es keine andere Gerechtigkeit (als die des Glaubens), denn das Gesetz war dem frommen Israeliten eine Bestätigung des Berufes, welchen Israel kraft der abrahamitischen Verheissung empfangen sollte; die Befähigung zu der vom Gesetz verlangten Heiligkeit und die rechte Gerechtigkeit, welche Gott forderte, war also eben der Glaube an das Gotteswort, welches jenen Beruf verkündigte.“ Wie Jehovah durch sein Wort, bekräftigt mit Wundern, diesen Beruf Israels ankündigt und durchführt, haben wir gesehen; wenn daher das Wort des Herrn als Objekt des Glaubens erscheint, so macht dies für den Begriff des Glaubens, welchen wir nun aufstellen, keinen Unterschied. An Jehovah glauben, האמין ביהוה heisst im Alten Testament *a)* im Allgemeinen: dem sich an die Menschen mit That und Wort offenbarenden Jehovah sich aufthun, für ihn und das, was in seiner Offenbarung mitgetheilt wird, offenen Sinn haben und zeigen, die objektive Gottesoffenbarung über sich und in sich offenbar werden lassen. (Man vergleiche besonders unsere Bemerkung zu Jes. 53, 1.) Je nachdem in der Offenbarung Jehovahs mehr das positive oder mehr das negative Verhältniss Gottes zum Menschen sich ausprägt, ist auch mit dem entsprechenden Glauben entweder vorherrschend positiv die Hinkehr zu Gott, das Halten an Ihm oder vorherrschend negativ die Furcht vor Gott und die Abkehr vom Gottwidrigen gesetzt. Das letztere Moment haben wir in der Zahl der besprochenen Stellen vorzüglich in dem Glauben der Bewohner Nineves (Jon. 3) betont gefunden. Denn die hier gegebene allgemeine Bedeutung des Glaubens gilt auch für das, was von Gottesoffenbarung an die Heiden kommt, in seiner Weise. *b)* Einen spezielleren Begriff des Glaubens erhalten wir durch die Erwägung, dass Jehovah der Gott ist, welcher Abraham und seinem Samen, dem Volk Israel einen bestimmten, heils- und weltgeschichtlichen Beruf zugewiesen hat. An Jehovah als diesen Gott glauben kann nun dreierlei Bedeutung haben. *α*) Es wird dem Herrn in Beziehung auf das Wort, wodurch er jenen Beruf ankündigt, und in Beziehung auf die Thaten, wodurch er sein Wort versiegelt, Glauben geschenkt. Mit diesem Glauben tritt Israel in die Gemein-

schaft mit Jehovah ein, es findet, wie Auberlen[1]) schön sich ausdrückt, die erste Begrüssung und Begegnung Jehovahs mit seinem auserwählten Geschlecht statt. Hier bezieht sich also der Glaube auf die grundlegenden Offenbarungsthaten und Worte Jehovahs; so haben wir vor Allem den Glauben in der patriarchalischen Offenbarung Gen. 15 fassen müssen, so aber auch Exod. 4; 14; 19 den Glauben Israels an den die Theokratie gründenden Jehovah und an den Mittler des Gesetzesbundes (s. unten). *β*) Nachdem die Theokratie gegründet, Jehovah Israels Gott und Vater geworden ist, beweist er sich fortwährend als solchen; und auch diesem fortgehenden Walten Jehovahs über Israel gegenüber kommt dem Volk Glauben zu. Glauben in diesem Sinn ist also das treue Festhalten an Jehovah, das kindliche sich Hingeben an Ihn, den Vater Israels. Dies haben wir in Stellen, wie besonders Deut. 1, aber auch 2 *Reg.* 17, Jes 1 etc. gefunden, und es wird hierüber unter Nr. 3) noch mehr zu sagen seyn. Aber der Bund Jehovahs mit Israel ist ein sittlich bedingter und wird durch Israels Abfall wesentlich gestört. An Jehovah nun, wie er sich dem abtrünnigen Israel gegenüber verhält, hat dieses zu glauben in dem Sinn, dass es eben damit die seitherigen Irrwege verlässt, Jehovahs Weg allein wieder befolgt, also Busse thut und sich bekehrt; im Glauben nimmt es dann den gerecht vergeltenden, aber auch Sünde tilgenden und vergebenden Jehovah an. Das Merkwürdige ist nun aber, dass, so sehr das Alte Testament dieses Moment des Glaubenslebens kennt und betont, es doch nie mit ausdrücklichen Worten in solchem Zusammenhang von האמין redet. Es fehlt so, nicht der Sache, aber der ausdrücklichen Bezeugung nach, dem Alten Testament der spezifische Begriff des rechtfertigenden Glaubens d. h. des Glaubens an den Gott, welcher die Sünder gerecht macht. Der Grund hiefür wird wohl durch das deutlich werden, was wir über die Stellung des Alten Testaments, vorzüglich des Gesetzes in Beziehung auf die Rechtfertigung sagen werden. *γ*) Jehovah aber wird seinen Bund mit Israel vollenden, wird seine Verheissungen erfüllen; auch hiefür fordert er Glauben. In diesem Sinn an Jehovah glauben heisst dem Herrn, wie er die künftige Vollendung seines Heilsrathschlusses über und durch Israel ankündigt, mit festem Vertrauen sich hingeben, trotz aller scheinbaren Unmöglichkeit das Wort, welches solches verheisst, ins Herz aufnehmen und so „der Verheissung warten.“ Dieser Begriff des Glaubens liegt Je-

1) *l. c.* S. 81.

saja 28; 53; Hab. 2 vor. Auch hier ist zu beachten, dass die Sünden tilgende Seite jener Vollendung des Heils zum Glauben nicht in ausdrückliches Verhältniss gesetzt wird, obgleich die Sache besonders in Jes. 53 klar vorliegt. *c)* Im speziellsten Sinn aber zeigt sich der Glaube an Jehovah in den einzelnen besonderen Fällen, wo etwa die sinnliche Erfahrung mit dem, was der Gläubige festhalten soll, in Widerspruch steht. Da gilt es, dem Herrn, welcher auch in Noth die Seinigen rettet, zu vertrauen. Glauben in diesem Sinn heisst an Jehovahs Wort, insbesondere an den gerade für die betreffende Noth gegebenen einzelnen Verheissungsworten nicht zweifeln, des Herrn Wahrhaftigkeit und Treue, wie seine Macht im Herzen festhalten. Werfen wir von diesen Erörterungen aus einen Blick auf den Unterschied der alttestamentlichen Offenbarungsstufen, so werden wir uns wohl überzeugt haben: es ist eine einheitliche Anschauung vom Glauben, welche in den Aussprüchen aus der patriarchalischen, der gesetzlichen und der prophetischen Stufe enthalten ist; überall wird der Glaube in seiner prinzipiellen Bedeutung als die Receptivität gegenüber der grundlegenden, der weiterführenden und der vollendenden Heilswirkung Jehovahs gefasst. Aber von diesen drei Momenten fällt, wie von selbst zu erwarten ist, das erste vorzüglich der patriarchalischen, das dritte vorzüglich der prophetischen Stufe zu; in der Gesetzesoffenbarung bezieht sich der Glaube auf Jehovah, wie er das Volk eben durch das Gesetz, welches es im Glauben hinzunehmen hat (vgl. besonders Psalm 119, 66), seinem heilsgeschichtlichen Ziel entgegenführt. Inwiefern aber mit dieser Mittelstellung des Gesetzes auch ein Zurücktreten der Bedeutung des Glaubens gegenüber anderen Seiten des sittlich religiösen Verhaltens, besonders dem Thun gegeben ist, wird uns unten ganz klar werden.

Das Seitherige bezog sich auf den Glauben, sofern direkt Jehovah Objekt desselben ist. Wir haben aber auch noch einige Worte über den Glauben, dessen Objekt die Boten Gottes sind, zu sagen. Nach 2 Chron. 20, 20 hat Israel an die Propheten zu glauben (האמין ב), vor allen andern aber an den Mittler des Gesetzesbundes, Mose. In Exod. 14 steht האמין במשה vollständig parallel mit dem Glauben an Jehovah selbst, und Exod. 19, 9 sagt der Herr, Israel solle an Mose glauben לעולם. Es gebührt also Israel Mose gegenüber dasselbe Verhalten, wie gegenüber Jehovah, auch Israel (nicht blos Aaron) gegenüber gilt gleichsam jenes: ואתה תהיה לו לאלהים Exod. 4, 16. Es scheint uns diese Forderung des Glaubens an den Mittler einen bezeichnenden Unterschied zwi-

schen der patriarchalischen und der gesetzlichen Offenbarung anzudeuten; in der ersteren ist ein unmittelbares Glaubensverhältniss zwischen Jehovah und dem Menschen gesetzt, in diesem kommt das Volk zu Gott, seinem Vater, nur durch den Mittler hindurch; dieser repräsentirt Gott so sehr, dass das Volk ihm und seinen Worten ebenso sich fügen muss, wie Gott. Wir begreifen angesichts dieser Anschauung kaum, wie Umbreit[1]) sagen kann: „Mose verlangt nicht Glauben an seine (heiligende) Person, sondern an sein Gesetz (zur Heiligung)", es sei denn dass man die eingeklammerten Worte vorzüglich betone. Kommt nun dem Mittler des Alten Bundes eine solche Stellung zu, so würde es uns nicht überraschen, wenn die Weissagung auch dem verheissenen Mittler des Neuen Bundes gegenüber Glauben im vollen Sinn des Wortes verlangen würde. Doch ist dies nur indirekt der Fall, indem in den Stellen Jes. 28 (wenn unsere Erklärung richtig ist) und 53 Glauben an die Verheissung und Predigt von ihm gefordert wird. Wir werden sagen dürfen: der Mittler des Neuen Bundes musste erscheinen, musste vor den Augen des Volkes stehen, ehe auch ihm gegenüber der durch die sinnliche Hülle dringende Glaube, die persönliche Einigung mit diesem Vertreter Gottes ganz möglich war. In diesem Sinn sagen wir mit Umbreit: „Erst im Neuen Testament ist der Glaube (an Christus) ein persönlicher, die innerlichste und innigste Einigung mit der gottmenschlichen Persönlichkeit."

3) Die Bedeutung des Glaubens wird aber erst dadurch vollständig erkannt, dass wir sehen, welche Frucht demselben für das Leben des Gläubigen im Alten Testament zugeschrieben wird; es kann von einer solchen die Rede seyn sowohl in Beziehung auf das Verhalten und Thun, als auf das Ergehen des Subjekts. *a)* Dass der Glaube im Alten Testament ein sittlicher Faktor ist, geht aus den besprochenen Stellen klar hervor. Er ist schon Exod. 4 unmittelbar mit der Furcht vor Jehovah und mit dem Gehorsam gegen ihn und seinen Gesandten verbunden. Drückt die Furcht die nächste Wirkung der Offenbarung Jehovahs auf die Empfindung, das *Gefühl* aus und ist so zunächst etwas Passives, so geschieht in dem Glauben der Uebergang von der Passivität in die Aktivität; er bezeichnet das menschliche Verhalten gegenüber dem sich offenbarenden Gott als Receptivität, das Aufnehmen Jehovahs und seines Wortes in das Herz. Damit führt er von selbst in das Thun dessen über, was der sich offenbarende Gott verlangt. Wir sehen hieraus: es kommt allerdings dem

1) *l. c.* S. 179.

Glauben, in Vergleich mit den zu Anfang besprochenen synonymen Begriffen, eine centrale und prinzipielle Bedeutung zu, auch im Alten Testament ist er die Quelle, aus welcher die im Thun sich erweisende Liebe Gottes fliesst. Von diesem Thun traten uns in den besprochenen Stellen hauptsächlich zwei Stücke entgegen; das innere Thun der Gläubigen Jehovah gegenüber besteht in dem demüthigen Anbeten des Herrn, s. Exod. 4, 31, das äussere Thun ist zuerst ein Bekennen Jehovahs mit dem Munde, vgl. Psalm 116, 10. Und wie streng es Jehovah hiemit nimmt, wie viel er da von den Seinen, vor Allem von seinen besonderen Werkzeugen fordert, hat uns Num 20 gelehrt. Diese wichtige Stelle zeigte uns auch, wie das ganze Verhalten des Glaubens angeschaut wird als ein beständiges und bei jeder einzelnen Glaubensprobe neu sich bethätigendes הקדיש Jehovahs. Eben durch den Glauben und das damit gesetzte Verhältniss zu Jehovah ist das Subjekt befähigt und verpflichtet, in allem Reden und Thun für Jehovah einzustehen, Ihn auch bei Andern zur Anerkennung zu bringen. Der Glaube, in diesem Sinn zur dauernden Eigenschaft, Gesinnung und Handlungsweise geworden, ist die אמונה im Sinn von Hab. 2, die Beschaffenheit des נאמן in dem besonders zu Neh. 9 besprochenen Sinne, und so ist er das vornehmste Stück, das einen Menschen zum צדיק macht (vgl. zu Hab. 2). Dies führt uns *b)* zur Betrachtung derjenigen Folge des Glaubens, welche sich auf das Ergehen dessen, der ihn hat, bezieht. In zusammenfassender Weise drückt dies Hab. 2, 4 aus: der Gerechte wird durch den Glauben leben. Was aber Leben im alttestamentlichen Sinn heisst, haben wir zu dieser Stelle und zu Psalm 27, 13 gesehen. Es handelt sich für den gläubigen Israeliten vor allem darum, in dem Lande des Lebens, in welchem man Jehovahs Segensgemeinschaft geniessen darf, zu bleiben und nach aller Entfernung aus des Herrn Segensnähe stets wieder dahin zu kommen. Ferne sei es von uns zu läugnen, dass auf alttestamentlichem Boden zuerst und zunächst wirklich der Genuss der Lebensgüter in der irdischen Theokratie gemeint sei; wohl aber will es uns, besonders von der Verheissung Hab. 2 aus, unzweifelhaft vorkommen, dass diese Anschauung auch die höchste Entfaltung des in der Gemeinschaft mit Jehovah gegebenen Lebens keimweise in sich enthält. Der Genuss des Lebens durch den Gläubigen aber wird sich in den einzelnen Fällen in mancherlei Weise, gleichsam in verschiedenen Ausprägungen erweisen. So folgt aus dem Glauben bei Unternehmungen gefährlicher Art ein הצליח, wie 2 Chron. 20, gegenüber aller Noth ein נאמן im Sinn von Jes. 7; 2 Chron. 20, oder, viel-

leicht Inneres und Aeusseres zusammengenommen, jenes z. [illegible] Jes. 26. Immer aber, dass der Gläubige so von Jehovah mit Leben im Allgemeinen und in den einzelnen Fällen gesegnet wird, widerfährt ihm nichts Anderes, als die Behandlung, welche ihm kraft seines Glaubens, gemäss göttlicher Gnadenordnung rechtmässig zukommt. Sein Glaube wird ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, Gen. 15, als dasjenige Verhalten angeschaut, anerkannt und behandelt, kraft dessen Jehovah mit ihm in Segensbund treten kann, kraft dessen er auch eben weil aus dem האמין das נאמן im Sinn von Neh. 9 hervorgeht, stets mit ihm in Segensgemeinschaft bleiben kann. Durch diesen Gedanken scheint uns auch ein Licht zu fallen auf das Verhältniss der in Gen. 15 enthaltenen Rechtfertigungslehre zu der des Gesetzes, wie sie — scheinbar ganz entgegengesetzt — am klarsten in Deut. 6, 25 mit den Worten gegeben ist: וצדקה תהיה לנו כי נשמר לעשות את־כל־המצוה הזאת, eben damit aber auch auf den tiefsten Unterschied zwischen der patriarchalischen und der Gesetzesoffenbarung, wie derselbe auch für unsere Aufgabe von Bedeutung ist. Wir könnten das Verhältniss zwischen Gen. 15, 6 und Deut. 6, 25 als ein ähnliches, wie zwischen Paulus und Jakobus bestimmen, wenn anders — was wir für das Richtige halten — der Unterschied der letzteren dieser ist, dass Paulus die grundlegende That Gottes gegenüber der Receptivität des Menschen im Glauben, Jakobus das bestätigende und vollendende Thun Gottes gegenüber dem Menschen, wie er die Aktivität seines Glaubens im Leben ausweist, vorzüglich ins Auge fasst. Wir hätten so in Gen. 15, 6 jene Rechtfertigung, durch welche erst das ganze Bundesverhältniss zwischen Jehovah und Abraham gegründet wird, und dieser würden bei dem Volk Israel die oben behandelten Aussprüche über den Eintritt desselben in die Theokratie entsprechen, — in Deut. 6, 25 aber hätten wir die Rechtfertigung, welche der Gott und Herr Israels immer wieder den Seinen, sofern und weil sie als solche sich durch das Thun seines Gesetzes ausweisen, zuertheilt. Dass nun wirklich diese Verhältnissbestimmung die richtige ist, scheint uns schon die Verschiedenheit der Ausdrücke: ויחשבה לו צדקה und וצדקה תהיה לנו כי נשמר zu beweisen. Allein das Bezeichnende ist nun eben, dass diese beiden Arten von Rechtfertigung im Alten Testament auf zwei verschiedene Offenbarungsstufen sich vertheilen, dass das Gesetz, so wenig es die erste ignorirt, doch direkt und ausdrücklich nur die zweite, die Rechtfertigung durch das Thun der Gebote hervorhebt. Unmittelbar hängt damit zusammen, was wir schon am Anfang unserer Abhandlung angedeutet ha-

ben, dass nicht ein einzigesmal im Mund des gesetzgebenden Jehovahs selber vom Volk Glauben verlangt wird; denn die Tendenz der Gesetzesoffenbarung findet in dem זאת עשו וחיו ihren Ausdruck. In diesem, aber auch nur diesem Sinn treten wir der Bemerkung Umbreits bei, dass im Alten Testament der Glaube vorherrschend Wille, nicht wie im Neuen Kraft sei; vielleicht richtiger wäre zu sagen: im Alten Testament, und zwar vorzüglich in der Gesetzesoffenbarung sind die beiden Momente, welche für das sittlich religiöse Verhalten gegenüber von Gott hauptsächlich in Betracht kommen, die Receptivität und die Spontaneität in ihrer lebendigen Durchdringung und Einheit wohl angedeutet und gefordert, nicht aber vollkommen realisirt; und dies einfach deswegen, weil diese Einheit als lebensvolle erst durch den und in dem gegeben werden kann, welcher יהוה צדקנו wesentlich ist. In der Gemeinschaft mit Jehovah, wie sie die alttestamentliche Theokratie gab, konnte eben deswegen auch jenes ahnungsreiche Wort Psalm 27, 13 האמנתי לראות בטוב יהוה בארץ חיים seine volle Erfüllung nicht finden, statt des Schauens im Sinn ewiger realer Lebensgemeinschaft forderte der alttestamentlich Gläubige ein sinnlich erfahrungsmässiges Geniessen Jehovahs in der irdischen Theokratie. Für die Bedeutung des Glaubens im Alten Testament aber werden wir von dieser Spitze unserer Untersuchung aus sagen dürfen: der Glaube als wirkliche *ὑπόστασις ἐλπιζομένων, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*, als volles reales sich Einleben in die real sich mittheilende himmlische Lebenswelt war noch nicht möglich; das Höchste, was der alttestamentlich Gläubige konnte, wie es besonders bei Abraham und dann wieder in prophetischen Stellen uns entgegentrat, war das Vorauserfassen des künftig zu offenbarenden Lebens. Hierin liegt wohl auch der tiefste Grund, warum allerdings im Alten Testament verhältnissmässig weniger, als im Neuen, vom Glauben die Rede ist. Wir möchten diesen Grund nicht mit Hofmann, dessen Bemerkungen freilich ihre volle Wahrheit behalten, in irgendwelchen Nebenrücksichten suchen, wie dass der Gegensatz gegen die Verehrung falscher Götter, gegen das Vergessen oder den blos äusserlichen Dienst Jehovahs die Betonung anderer Stücke des sittlich religiösen Lebens nothwendig gemacht habe; wir möchten vielmehr, wie nun zur Genüge klar gemacht seyn wird, jenen Grund in dem Wesen der alttestamentlichen Offenbarung selbst, vor Allem in dem pädagogischen Zweck der Theokratie und ihres Gesetzes suchen, kraft dessen sie über sich selbst hinausweisen sollte auf den einstigen Lebensbund des Glaubens.

Ueber den Zweck des Römerbriefs,

mit Rücksicht auf die Schrift von Mangold: Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde, Marburg 1866.

Von

Prof. *Dr.* **Chr. Joh. Riggenbach** in Basel.

Wie viel ist doch seit so manchen Jahrhunderten über die kurze Schrift, die der Apostel aus Korinth an die römischen Christen sandte, geschrieben worden; Beweis genug schon ganz äusserlich, wenn es des Beweises bedürfte, von welcher Bedeutung und Kraft, von welchem unerschöpften Gehalt dieses mässig grosse Schreiben ist. Dabei hat man aber viel häufiger darauf Bedacht genommen, den Brief des Apostels unmittelbar für das eigene Glauben und Leben auszubeuten, wogegen es erst der neueren Zeit angehört, die historische Frage: was der ursprüngliche Zweck des Briefes als Brief gewesen sei, schärfer zu stellen und gründlicher zu untersuchen. Eine nicht unerhebliche Förderung der richtigen Beantwortung dieser Frage scheint uns in der genannten Schrift von Mangold gegeben zu seyn. Der Stand der Frage, die ersten Leser des Briefs, Veranlassung und Zweck desselben, endlich der muthmassliche Erfolg des apostolischen Schreibens: das sind die vier Theile, worin der Gegenstand gegliedert und mit Klarheit durchgeführt wird. Ich setze mir nicht vor, dem Verfasser in alle Einzelheiten der Auslegung zu folgen, worin ich ihm mehr als einmal (z. B. was Cap. 3, 5 ff.; 9, 14 ff. betrifft) widersprechen müsste. Ueber den Hauptgegenstand seiner Untersuchung aber möchte ich mich mit ihm auseinandersetzen.

Er selber zeigt uns im ersten Abschnitt kurz und bündig, wie weit die Erörterung der Frage bisher gediehen ist. Die Kirchenväter, sehen wir, haben ihre Meinungen über die Veranlassung des Briefes ziemlich obenab geschöpft. Am häufigsten begegnen wir der Auffassung, es sei das Streben des Apostels, die getrennten, zum Theil feindlich gereizten Gemüther der jüdischen und der heidnischen Christen zum Frieden zu mahnen. Zu dieser Meinung berechtigt am meisten etwa Cap. 14. Aber was den Apostel dazu trieb, als Friedestifter gerade in dieser ihm unbekannten Gemeinde sein Werk zu versuchen, erfahren wir nicht. Die Theologen des Mittelalters begnügen sich meist, die Ueberlieferungen der Kirchenväter weiter zu spinnen. Die Reformatoren sodann sind allzufroh, den Römerbrief als Fundgrube ihres eigenen Glaubens auszubeuten, wie es Melanchthon in seinen *Locis* thut, als dass sie

hätten mögen auf die Erforschung der ursprünglichen Veranlassung des Briefes viele Zeit verwenden. Aber selbst die neuere Theologie, trotzdem sie die historisch-kritische Forschung auf ihr Panier geschrieben, hat dieselbe meistentheils beim Römerbrief wenig in Anwendung gebracht. Man sah in demselben einen höchst bedeutsamen Abriss des apostolischen Lehrbegriffs, und auf die Frage: warum wohl der Apostel einen solchen gerade nach Rom gesandt habe, gab man etwa zur Antwort: es habe ihm müssen daran gelegen seyn, gerade in der Welthauptstadt die Predigt von der Universalität des Heils auf den Leuchter zu stellen. Das hat er ja freilich gethan. Aber ein irgend vollständiges Compendium der apostolischen Lehre ist ja der Römerbrief erst nicht; etliche der wichtigsten Lehrstücke, z. B. von Christo, von der Kirche, vom hl. Abendmahl, von den letzten Dingen, sind kaum oder gar nicht darin berührt. Wenn also nur eine Auswahl von Lehrpunkten darin entwickelt ist, so wäre der Grund gerade dieser Beschränkung aufzusuchen, und überhaupt die Gelegenheit, die zu diesem Schreiben Anlass gab, zu erörtern.

Unstreitig hat Baur diesem Fragen nach der Veranlassung des Briefes den nachhaltigsten Anstoss gegeben. Nur freilich übte auf seine Anschauung vom Römerbrief das System zu viel Einfluss, das er seiner Auffassung des Galaterbriefs und der beiden Korintherbriefe entlehnte. Es sollten überall wesentlich die gleichen Gegner seyn, mit welchen Paulus zu schaffen habe, Judaisten nämlich, die in Galatien mit der Forderung der Beschneidung am plumpsten aufgetreten seien, in Korinth ihre Absichten klüger hinter eine gehässige Befeindung seiner Person gesteckt, in Rom endlich die ganze Heidenmission als Beeinträchtigung Israels verworfen hätten. Und zwar sei diese judenchristliche Engherzigkeit das Charakteristische der grossen Mehrzahl der römischen Gemeinde gewesen, und der Apostel, der hier mit einer Gemeinde, die nicht er gestiftet, einen Verkehr anzuknüpfen suche, trete deswegen so leise und schonend auf, um sie für seine Anschauungen zu gewinnen.

Dass in dieser Auffassung ein Wahrheitselement enthalten ist, hat Tholuck anerkannt, da er in der neusten Auflage seines Commentars die Berücksichtigung judenchristlicher Bedenken zugab, die er früher abgelehnt hatte. Wohl noch stärker aber ist in Baurs Auffassung die Uebertreibung der Wahrheit in ihr Gegentheil. Einen so beschränkten und gegen Paulus feindlichen Judaismus bei der Mehrzahl der römischen Christen kann Baur so wenig nachweisen, als es wahr ist, dass der Apostel, z. B. gerade in Cap. 9 ff., so leise trete.

Wäre wirklich die Mehrzahl der römischen Christen so ebionitisch befangen gewesen, wie Baur annimmt, so wäre die herzliche und lobende Anerkennung der Gemeinschaft des Glaubens zwischen ihnen und dem Apostel (1, 8. 12) eine unwahre *Captatio benevolentiae.* Es sind darum die meisten Ausleger Baur entgegengetreten; in origineller Weise Th. Schott in dem frisch geschriebenen Buche: Der Römerbrief, Erlangen 1858. Er tritt viel entschiedener als die meisten Andern auf die Seite Baurs im Suchen nach Veranlassung und Zweck des Briefes als einer Gelegenheitsschrift. Aber nicht in den Uebelständen des Glaubens und Lebens der römischen Gemeinde sucht er jene Veranlassung, sondern einzig in den Planen des Heidenapostels. Auch Schott erblickt im Römerbrief eine Verantwortung der paulinischen Heidenmission, aber nicht veranlasst durch judenchristliche Befeindung derselben, denn die römische Gemeinde gilt ihm für überwiegend heidenchristlich; sondern was den Apostel dazu bewogen habe, durch diesen Brief sein Kommen vorzubereiten, sei das Bewusstseyn um die Grösse des Uebergangs, wenn er sich anschicke den griechischen Orient zu verlassen und sich nach Rom und dem weitern Westen zu wenden. Da habe es noch weit mehr als bisher den Anschein gewonnen, als kehre er Israel den Rükken und gebe alle seine nationalen Hoffnungen preis. Dem wolle Paulus begegnen durch den Nachweis, wie wenig solches der Fall sei. Schott entnimmt den Beweis für seine Auffassung hauptsächlich der ersten Hälfte des ersten Capitels, worauf Baur so viel als gar nicht eingeht, und dem funfzehnten, welches derselbe als unecht verwirft. In beiden Beziehungen hat Schott viel Gutes gesagt. Aber der Hauptbeweis möchte doch misslungen seyn; der Nachweis nämlich, dass wirklich der Uebergang aus Griechenland nach Rom und weiter nach dem Westen eine so auffallende Neuerung gewesen sei und einer so besondern Rechtfertigung bedurft habe.

Nicht in diesem Punkt allein bestreitet Mangold die Ausführung von Schott, sondern er lenkt überhaupt etwas mehr zu Baur zurück, insofern auch er dafür hält, vor des Paulus Auftreten in Rom sei die dortige Gemeinde der grossen Mehrzahl nach judenchristlich gewesen, wenn auch nicht ebionitisch und antipaulinisch, wie Baur meinte. Schon die Stiftung, sagt er, lasse solches vermuthen. Er macht die feine Bemerkung, dass die kurze Notiz des Sueton, so sehr sie den Missverstand des römischen Geschichtschreibers zeige, das Wahre doch ganz deutlich errathen lasse. Jenes *assidue tumultuantes* würde man nicht verstehen, wenn wirklich ein damaliger Aufwiegler Namens Chrestus die Juden aufgeregt hätte.

Denn mit einem solchen hätte man kurzen Prozess gemacht. Da nun weder von der Flucht noch von der Hinrichtung des besagten Chrestus etwas gemeldet wird, so ist klar zu merken, dass ein solcher überhaupt keine greifbare Person war und man deswegen alle, die in den wiederholten Unruhen irgend compromittirt erschienen, aus Rom vertrieb. Daraus gehe, sagt Mangold, deutlich hervor, dass zu Rom der Name Christi zuerst im Schoosse der Synagoge erschollen war. Also waren auch wahrscheinlich die ersten Christen daselbst wenn nicht ausschliesslich, doch vorwiegend jüdischer Herkunft. Mangold verwirft nur ganz im Vorbeigehen (S. 31) als ungeschichtlich die Art, wie Thiersch (Die Kirche im apost. Zeitalter, 2te Aufl., S. 97 ff.) versucht hat, die Tradition einer Stiftung der Gemeinde durch Petrus mit Ap.-G. 12, 17 zu combiniren. Wir möchten nicht dafür einstehen wie für eine ausgemachte Sache, aber ebensowenig sind wir von der Unmöglichkeit dieser Hypothese überzeugt. Doch wie sichs damit verhalte, so viel halten wir fest, dass die Christengemeinde zu Rom aus dem Schooss der Synagoge hervorging.

Aber wie viele Proselyten waren von Anfang an dabei? Dafür fehlt es an jedem Anhaltspunkt. Und wie viele kamen hinzu, gerade in der Zeit, da die hervorragenden jüdischen Christen als *tumultuantes* ausgetrieben waren? Auch darüber wissen wir nichts. Aus Cap. 16 irgend welche Folgerung zu ziehen, darauf verzichtet Mangold, weil er den Abschnitt 16, 1—20 oder wenigstens V. 3—20 als nicht zum Römerbrief gehörig ansieht Er entwickelt seine Gründe nicht, sondern stellt nur in zwei Anmerkungen (S. 62. 147) die Versicherung hin. Wie schon Marcion die beiden letzten Capitel wegschnitt, so hat Baur dieselben für unecht erklärt; das 16te speziell als Fiction, womit man habe wollen beweisen, wie Paulus mit den Notabilitäten der römischen Gemeinde vertraut gewesen sei! Anders urtheilen Reuss (von 16, 1—20), Ewald (von V. 3—20), Laurent in den Stud. u. Krit. 1864, S. 661 ff. (von V. 3—15): es sei das zwar nicht unpaulinisch, aber ein Bruchstück, das ursprünglich einem Schreiben nach Ephesus angehört habe. Auf die Bestimmung nach dieser Hauptstadt Asiens führe die Erwähnung von Aquilas und Priscilla sammt der Gemeinde in ihrem Hause, sodann die Nennung von Epänetus, dem Erstling Asiens (V. 5 nach den ältesten Zeugen), überhaupt aber die Aufzählung so vieler Bekannter und Gruppen von Bekannten (V. 10. 11. 14. 15), höchst auffallend, wenn wir sie sollten in einer Stadt suchen, wo Paulus noch gar nicht gewesen wäre; noch auffallender, wenn man beachte, dass die Wenigsten lateinische, die Meisten griechi-

sche Namen führen, und zwar Namen, die uns in keinem der Briefe wieder begegnen, welche aus der Gefangenschaft des Apostels stammen.

Die Zusammenstellung aller dieser Gründe ist nicht ohne Schein. Dennoch gesteht selbst Reuss, dass die Schwierigkeit noch grösser sei, die Verbindung dieses Stücks mit dem Römerbrief zu erklären, wenn es demselben nicht wirklich zugehören sollte. In der That fehlt der Abschnitt bei keinem einzigen der alten Zeugen; denn Marcion kommt hier nicht als solcher in Betracht. Sollte es denn nicht möglich seyn, unter Voraussetzung der Zugehörigkeit zum Römerbrief die sämmtlichen auffallenden Erscheinungen genügend zu erklären? Aquilas und Priscilla waren, durch Claudius aus Rom vertrieben, nach Korinth gekommen; von da waren sie mit Paulus verreist und hatten sich in Ephesus niedergelassen, wohin Paulus bald zu kommen gedachte (Ap.-G. 18, 18. 19). Wenn nun der Römerbrief, in Korinth geschrieben, sie zuerst unter den Bekannten des Apostels grüsst, was ist leichter als die Annahme, gleichzeitig mit des Apostels Abreise von Ephesus, auf welche ein Aufenthalt in Macedonien und erst etwa nach einem halben Jahr die Ankunft in Korinth erfolgte, sei auch jenes Ehepaar aufgebrochen und nach Rom zurückgekehrt, wohin die Gedanken des Apostels bereits gerichtet waren? Die Gemeinde in ihrem Hause wäre zunächst ihre *familia*, nämlich ihre Dienerschaft. Dass 2 Tim. 4, 19 ihren Aufenthalt von neuem in Ephesus voraussetzt, wäre für Mangold keine Schwierigkeit, da er die Pastoralbriefe für unecht hält (S. 147). Uns wird die Schwierigkeit dadurch gehoben, dass wir sie zwar für echt ansehen, und Mangold danken, dass er in seiner Schrift über die Irrlehrer der Pastoralbriefe (1856) eine Hauptinstanz gegen ihre Echtheit glücklich beseitigt hat; dass wir aber dafür halten, sie seien später geschrieben, der 2 Tim.-Brief namentlich nicht in der ersten, sondern in einer zweiten Gefangenschaft, so dass zwischen ihn und den Römerbrief die Neronische Verfolgung hineinfällt. Dadurch wird es uns mit Wahrscheinlichkeit erklärt, wie das Ehepaar dazu gekommen war, sich wieder nach Ephesus zu flüchten.

Was dann aber die vielen Namen betrifft, die Paulus aufzählt in dem Brief an eine Gemeinde, worin er noch gar nicht selber gewesen war, so müssen wir nicht vergessen, dass es die Gemeinde war in der Welthauptstadt, *quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt*, sagt Tacitus, und zwar mit Beziehung auf die Christen. Waren die Genannten aus dem Morgenland dorthin gekommen, so befremden auch ihre meh-

rentheils griechischen Namen nicht; um so weniger, wenn wir bedenken, dass solche bei den untern Ständen üblich waren. Und dass die Briefe aus der Gefangenschaft keine Spur von diesen Namen zeigen, kann auch kaum befremden. Wir wollen auf die Hypothese einer Abfassung zum Theil in Cäsarea nicht einmal eintreten. Genug dass wir leicht begreifen, dass er nur von solchen namentlich grüsst, die gerade den Empfängern bekannt sind. Am meisten römische Namen und ausser Aquilas und Priscilla lauter andere als Röm. 16 bringt 2 Tim. 4. Aber das erklärt sich schon aus der spätern Abfassung dieses Briefes. Wer weiss, wie viele der im Römerbrief Gegrüssten in der Neronischen Verfolgung gefallen waren.

Wenn wir uns nun erinnern, wie lange her Paulus wünschte und flehte, nach Rom zu kommen, wie angelegentlich er sich nach der Lage der dortigen Gemeinde erkundigte — der ganze Brief gibt Zeugniss davon —, so ist es nur in der Ordnung, da er noch nicht die Gemeinde als ganze persönlich kannte, dass er nachfragte und in treuem Gedächtniss behielt, wer irgend von seiner Bekanntschaft dort sei. War nun darunter mehr als einer, der ihm innig befreundet war und in seinem Geist wirkte (V. 7. 9 u. s. w.), so lassen sich daraus auch Vermuthungen ableiten in Betreff des Geistes und Charakters der römischen Gemeinde. Da uns aber Näheres von jenen Persönlichkeiten nicht bekannt ist, so wollen wir diese Hypothese nicht weiter verfolgen, sondern uns den unbestrittenen Theilen des Briefes zuwenden, um zu erfahren, was sie uns über die Beschaffenheit der ersten Leser lehren.

Da hat nun meines Bedünkens Mangold gegen Schott insoweit völlig Recht, als er auf eine Anzahl Stellen aufmerksam macht, die uns ungezwungen erklärt ein Rücksichtnehmen zeigen auf die Bedenken judenchristlicher Leser. Von Baur unterscheidet sich Mangold zu seinem Vortheil durch die Annahme, dass bei den jüdischen Christen in Rom nichts von feindseliger Bornirtheit und Befangenheit gegen Paulus sich zeige. Aber theokratische Bedenken seien es, höchst begreifliche und ehrwürdige, auf welche Paulus eingehe, welche er selbst zur Sprache bringe, nicht um dagegen eine scharfe Polemik zu eröffnen, sondern um sie zu beleuchten, zu lösen, die rechte Erkenntniss zu fördern. Dahin gehöre in Cap. 3. 6. 7. der wiederholte Nachweis, dass die Heilslehre des Apostels keine sittliche Schlaffheit, keinen Antinomismus, keine Geringachtung des Gesetzes mit sich bringe. Dahin gehöre in Cap. 9 – 11 die herzliche und tiefdringende Erörterung einer Frage, die für jedes treue Israelitengemüth, für das des

Paulus vor allen schwer seyn musste, der Frage nämlich: was sollen wir davon halten, dass das dem Volk Israel verheissene Heil der Mehrzahl nach nicht Israel, sondern den Fremden zu Theil wird? Es wäre nicht richtig ausgedrückt, wenn man sagen wollte, dass durch die Heidenmission das Volk Israel zurückgesetzt wurde; denn die Zurücksetzung Israels stammte aus seiner Verhärtung, und an dieser waren ja nicht die Heiden Schuld. Aber das konnte doch den Israeliten schwer fallen: kann ein solches Ueberhandnehmen der Heidenchristen und eine Aufnahme derselben ohne Gesetz und Beschneidung, kann eine Mission mit solchen Grundsätzen und solcher Wirkung ein Werk aus Gott seyn? Solche Bedenken konnten treue Herzen beunruhigen, deren Frömmigkeit auf dem Glauben an das Alte Testament beruhte. Paulus sucht sie zu heben, mit Mangold zu reden (S. 48), bevor sie sich zum ebionitischen Irrthum, zur direkten Feindschaft gegen sein Werk versteiften. Aber es sind wirkliche Bedenken römischer Christen, wie er sie z. B. Röm. 9, 6 andeutet. Wir geben Mangold gegen Schott ganz Recht, dass nicht etwa nur Paulus solche Probleme aufwerfe, um eine Belehrung seiner heidenchristlichen Leser einzuleiten, dass er vielmehr auf eine Noth eingehe, darunter judenchristliche Herzen seufzten. Ebensowohl zu beachten ist es aber, dass er nicht etwa durch Leisetreten die Wahrheit vertuscht, sondern scharf eindringt, ins Fleisch einschneidet, das Jagen nach eigener Gerechtigkeit und den Ungehorsam gegen die Gnade als den Grundschaden Israels bezeichnet; bis er sich erst wieder in Cap. 11 zur Tröstung seines Volkes wenden kann.

Hier stellt nun der Apostel sogar die Heidenmission unter den Gesichtspunkt einer Tröstung Israels. Gott will dadurch sein Volk zur Nacheiferung reizen. Hat denn auch für jetzt Verhärtung und Verstockung die Oberhand, so lässt uns Gott durch jenes Zeichen doch merken, dass er Israel nicht für immer verworfen habe, dass er vielmehr in und mit der Vollendung seines Erlösungswerkes sein Volk aufs neue begnadigen werde. So sehr ist die Heidenmission nicht nur nicht im Widerspruch mit Gottes Treue gegen Israel, sondern selbst ein Weg dazu, ein durch die Sünde veranlasster Umweg, aber dennoch ein herrlicher Weg zur Vollendung jener Treue. Mangold legt mit Recht Gewicht darauf: solches schreibe Paulus nicht nur um Heidenchristen zu belehren, sondern um jüdische Christen zu stärken und zu trösten; wiederum aber keine engherzigen Ebioniten, sondern Judenchristen, die sich Herz und Auge für Gottes Wege aufthun liessen.

Weiter will Mangold auch in der Ermahnung des 13ten

Capitels eine Berücksichtigung überwiegend judenchristlicher Leser erkennen. Wiederum seien es nicht, wie Baur meinte, feindselige und bornirte Ebioniten, denen gesagt werden müsse: die Obrigkeit ist von Gott, nicht vom Teufel; denn einen solchen Gegensatz würden erst wir hineintragen. Immerhin aber seien Heidenchristen weit weniger als Judenchristen zum Ungehorsam geneigt und zweifelhaft gewesen, ob sie verpflichtet seien, einem heidnischen Herrscher zu gehorchen und Steuern zu zahlen. Wir wollen das nicht ganz bestreiten. Doch dürfen wir wohl daran erinnern, dass auch für Heidenchristen bald genug Conflikte durch die Zumuthungen der heidnischen Obrigkeit entstehen konnten, und dass Verfolgungen durch Verleumdungen, wie sie uns in Thessalonich Ap.-G. 17 begegnen, schon vorgekommen waren. Nach den Scenen vollends, die sich in Rom ereignet hatten, konnte Paulus ganz wohl die Christen überhaupt, nicht blos die jüdischen, ermahnen: seid sorgfältig beflissen, dass ihr eurerseits keinen Anlass gebet zur Wiederholung einer Massregel wie das Edikt des Claudius, und keine Blösse, die zum Anbringen einer Verleumdung Vorwand gäbe, wie sie in Thessalonich versucht ward.

Es dürfte auch wohl etwas mehr, als es von Mangold geschieht, auf den nächsten Zusammenhang mit Cap. 12 geachtet werden. Dort wird am Schlusse den Lesern etwas dringend empfohlen, was dem natürlichen Menschenherzen, dem heidnischen wie dem jüdischen, äusserst schwer fällt, man kann wohl sagen: es wird ihnen ein übernatürliches Gebot gegeben: rächet euch selber nicht; gebet Gott allein die Rache anheim; überwindet vielmehr das Böse durch Gutes. Wie leicht fragt das Herz: ist das nicht zu viel verlangt? ist man da nicht wehrlos der Bosheit preisgegeben? Dem entgegen gilt es, das Vertrauen auf den Gott, der hilft, zu stärken, und das geschieht nun zunächst durch die Hinweisung auf eines der hauptsächlichsten Mittel, wodurch er hilft: auf den Schutz von Seiten der Obrigkeit. Sollen wir uns selbst nicht rächen (*ἐκδικεῖν* 12, 19), sondern dem Zorne Gottes die Rache überlassen (*ἐκδίκησις*), so fügt nun Cap. 13 (V. 4) hinzu, dass gerade auch die Obrigkeit eine Rächerin sei (*ἔκδικος*) zur Vollziehung des Zornes über die Uebelthäter. Das sei nicht gesagt, um die Beziehung der Warnung Cap. 13 auf judenchristliche Leser durchaus zu beseitigen. Nur etwas einschränken möchte ich sie.

Dass in Cap. 14 die Aengstlichkeit jüdischer Christen besprochen werde, bestreitet niemand. Welche Stellung sie einnahmen an Zahl und Bedeutung, das ist die Frage. Ich komme darauf zurück, weil ich hier am meisten von Mangold abwei-

che. Sehr gut hingegen hat er (S. 67 ff.) die Echtheit von Cap. 15 gegen Baur vertheidigt. In der That ist das Verfahren des letztern doch gar zu sonderbar und in Wahrheit unkritisch: weil das Capitel Züge enthält, die zu dem von Baur gezeichneten Paulusbild nicht passen wollen, nicht dieses Bild zu revidiren, sondern das Capitel zu verwerfen. Das Stärkste, was uns zunächst begegnet, ist, dass in V. 8 von Christo gesagt wird, er sei Diener der Beschneidung geworden. Diese Wendung ist in der That ein *ἅπαξ λεγόμενον*. Aber ist damit wirklich gesagt, es stehe Christus in einem Pflichtverhältniss gegenüber den Juden, während die Heiden nur Gottes Erbarmen zu preisen hätten? Sind die Worte von Cap. 15, 8 in der That so zu verstehen, dass sie der Aussage des Cap. 9 widersprächen? Dort hatte der Apostel nachdrücklich entwickelt: Ihr Juden habt keine Rechtsansprüche an Gott; wie eure Väter, so könnt auch ihr nur durch Gnade seyn, was ihr seid; und so viele, die wohl auch leiblich von Abraham stammen, kommen dadurch zu Fall, dass sie Gnade nicht als Gnade wollen. Ist es wahr, dass die Rede in Cap. 15 anders laute? Aber er sagt ja nicht, dass Christus den Juden um der Juden willen als Schuldner verpflichtet sei, sondern er sei ein Diener der Beschneidung geworden (des Menschen Sohn sei gekommen zu dienen, und zwar zunächst dem Hause Israel) um der Wahrheit der göttlichen Verheissung willen. Also nicht den Juden war es Gott schuldig, sondern nur sich selber, um der Treue gegen seine eigenen Verheissungen willen. Es ist nicht einzusehen, warum dieser Gedanke dem Apostel fremd seyn sollte.

Weiter meint Baur, ein Falsarius habe gefunden, der Brief (mit Cap. 14 übers Knie gebrochen) sei nicht gewinnend genug für jüdische Christen, und habe deswegen noch einige *Captationes benevolentiae* angehängt. So lasse er den Apostel sagen: Ich weiss wohl, dass ihr euch selbst ermahnen könnt, und habe kühner an euch geschrieben, nämlich kühner, als es mir, dem Heidenapostel ziemte, der eigentlich an eine jüdische Gemeinde gar nicht zu schreiben hatte. Ich gedenke auch nur kurz unter euch zu weilen, nach dem Grundsatz, mich nirgends in ein fremdes Arbeitsfeld zu drängen; vielmehr nach Spanien weiter zu reisen, wenn ich mich zum Theil an euch ersättigt habe. Ja in den letzten Worten blicke geradezu das Bewusstseyn hindurch, wie bescheidene Hoffnung auf Befriedigung durch den Zustand der römischen Gemeinde der Apostel habe hegen können. Gesetzt nun aber, es verhielte sich mit alle dem wirklich so: wie unbegreiflich wäre doch das Verfahren dieses Falsarius, und wie viel unbegreiflicher,

dass ihm der Betrug gelang! Ein solches Capitel wäre bisher noch nicht dagewesen; es wäre also erst nach der Hand aufgetaucht; erst nach des Apostels Tod, müssten wir denken; da wäre es einmal vorgelesen worden. Woher das? hört! so hätte es heissen müssen. Und gerade die vorausgesetzten Gegner des Apostels hätten aufpassen müssen: was? er will nicht in ein fremdes Arbeitsfeld greifen? aber das hat er ja gerade gethan! das ist es ja eben, wessen wir ihn beschuldigen! Wahrlich, von allem Unrecht des Betrugs zu schweigen, schon nur Ungeschickteres konnte er nicht thun.

Ich will kurz seyn in Betreff der mehrfachen schiefen Auslegung, auf welcher jene Deutung von Baur beruht. Wenn die Römer sich selbst zu ermahnen vermochten, so werde, meint er, das ganze Schreiben wie etwas Ueberflüssiges bezeichnet. Aber jene Anerkennung ist ja doch nichts Anderes, als was wir auch Cap. 1, 8. 12 lesen. Und man kann wohl eine schöne Erkenntniss haben und nichts destoweniger einen Brief wie den an die Römer gut brauchen. Etwas kühner, sagt der Apostel ferner, habe er hier und da geschrieben; das heisst kühner, als man erwarten könnte von einem Bruder, der an Brüder schreibt, vollends von einem Unbekannten, der zum Theil an ältere Christen schreibt, als er selber ist. Brüderlich meint er auch das Wort (V. 24), er wolle nach Spanien reisen, wenn er sich an ihnen ἀπὸ μέρους werde ersättigt haben. Er werde nur mässig von seinem Aufenthalt in Rom befriedigt seyn, eine so absonderliche *captatio benevolentiae* soll der Falsarius dem Apostel angedichtet haben! Oder auch: in eine solche Plumpheit verwandelt Baur das Wort, das in Wahrheit ein Ausdruck des Zartgefühls ist: ich werde mir nicht erlauben dürfen, mich so lange an euch zu ersättigen, als ich wohl gern möchte.

Die Instanz in Betreff der Nichteinmischung in ein fremdes Arbeitsfeld beseitigt Mangold, indem er darauf aufmerksam macht, dass das Participium φιλοτιμούμενον V. 20 eng zu dem Acc. u. Infin. ὥστε με — πεπληρωκέναι V. 19 gehöre; dass also Paulus nur sage, in welcher Weise er bis jetzt seines Amtes gewartet habe: ich habe bisher im Osten bis an die Grenzen der griechischen Welt (Illyricum) die Predigt des Evangeliums vollendet, so zwar, dass ich immer beflissen war, solche Gebiete aufzusuchen, wo noch niemand gearbeitet hatte, wo ich also eine neue Bahn brechen konnte. Damit sei kein Grundsatz ausgesprochen, der es ihm überhaupt verbieten würde, eine schon von Andern gestiftete Gemeinde zu betreten. Das ist ganz richtig. Aber selbst wenn ihm ein Gegner hätte vorhalten wollen: warum gibst du jetzt deinen bisherigen Grund-

z auf, während du sonst ein solches Einmischen in fremde beit entschieden tadelst (2 Cor. 10, 15 f.)? so könnte Pau- getrost antworten: was ich dort für Unrecht erklärt habe, s thue ich auch jetzt nicht. Rom ist gross genug, dass hrere neben einander arbeiten können. Die römische Ge- inde ist auch nicht so ausschliesslich Eines Apostels Stif- ng, dass ich wie ein Fremdling ausgeschlossen wäre. Ich mme nach Rom, wie ich nach Antiochien gekommen bin.

Das ist also der Zweck seines Schreibens: während er im griff ist, noch einmal nach Jerusalem zu reisen, unter An- rm um die grosse Liebessteuer als Zeichen des Glaubens r Heidenchristen zu überbringen, blickt er schon aus nach m, ja weiter nach der Westgrenze der οἰκουμένη, nach Spa- en, und schreibt in diesem Blick an die Gemeinde der Haupt- adt, um ihr sein Kommen anzumelden, um sich eine gün- ge Aufnahme zu bereiten, um mit ihr ein freundliches Ein- rständniss auf Grund der Wahrheit zu suchen, um etwaige edenken zum voraus zu heben, wie sie bei rechtschaffenen dischen Christen vorhanden seyn konnten, sei es gegen sein nadenevangelium (Cap. 1—8), sei es gegen seine daraus lgende Missionspraxis (Cap. 9—11). Endlich fügt er einige haltreiche Ermahnungen hinzu (Cap. 12—15), zum Theil n etwaige Irrungen und Entzweiungen schlichten zu helfen, denfalls um seinerseits eine solche Lebenspraxis bei ihnen fördern, wie er sie finden muss, wenn ihm die römische emeinde für den Westen werden soll, was ihm Antiochien r den Osten gewesen: ein Stützpunkt und Ausgangspunkt iner abendländischen Mission. Vgl. Mangold, S. 80 f. 141. n der ersten Stelle bemerkt er mit Recht, dass der Ausdruck ροπεμφθῆναι ἐκεῖ (15, 24) mehr als nur ein gleichgültiges eiterziehenlassen, dass er eine liebende und thatkräftige aterstützung durch Gehülfen u. dgl. bezeichne.

So weit wären wir mit Mangold ganz einverstanden. Er t gewiss im Recht gegen Schott, wenn er annimmt, dass aulus auf die Bedenken römischer Judenchristen liebend Rück- cht nehme, und im Recht gegen Baur, wenn er dieselben von bionitischer Bornirtheit und Bitterkeit gegen Paulus freispricht. 'oran ich zweifle, das ist nur das Zahlenverhältniss der ver- hiedenen Parteien. Ich kann nicht glauben, dass Mangold echt habe, die jüdischen Christen für die überwiegende Mehr- hl der römischen Gemeinde zu halten. Es liegt mir ob, eine Gründe zu entwickeln.

In Betreff der Stelle Röm. 11, 13 ff. muss ich zugeben, ss man sie verschieden deuten kann. Hier redet Paulus aus- ücklich die Heidenchristen an, aber man könnte sagen: die

heidnische Minderheit, wogegen die Gemeinde als Ganzes, wo er nicht unterscheidet, als vorwiegend judenchristlich zu denken sei. Das wäre nicht unmöglich; obwohl bereits hier zu sagen ist: ein kleines Häuflein von Heidenchristen wäre doch unter einer grossen judenchristlichen Ueberzahl viel weniger zum Hochmuth versucht, vor welchem sie hier der Apostel warnt, als wenn sie sich in der Mehrzahl fühlten. Noch entscheidender aber sind andere Stellen. Zuerst Cap. 1, 5. 6. Paulus redet von seiner Sendung, das Evangelium *ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν* zu predigen, *ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Schott will diese Worte so verstehen: unter welchen auch ihr die gleiche Stellung und Mission habt, wie ich der Apostel; wenig natürlich, um zu erklären, warum der Heidenapostel auch an sie schreibe und auch zu ihnen kommen wolle. Noch unnatürlicher ist es freilich, wenn Baur aufstellte: der Apostel verstehe hier *ἔθνη* im weitesten Sinn, so dass er auch Juden und jüdische Christen dazu rechnen könne; gewiss ein wenig gewinnender Eingang für Leser, wie Baur sie voraussetzt! und zudem im schreienden Widerspruch mit dem Gegensatz zwischen *ἔθνη* und Israel, den der Apostel durchgängig festhält. Etwas anders wendet Mangold den Gedanken: Paulus rechne die Gemeinde in Rom, obwohl sie vorwiegend aus Judenchristen bestand, geographisch zur Völkerwelt und also zu seinem Wirkungskreis (S. 77). Er muss aber selber beifügen (S. 78): die römischen Judenchristen mochten sich durch diese Art von Adresse überrascht finden; und ich denke wohl noch mehr als das. Ich kann es nicht anders verstehen, als dass Paulus mit jenen Worten die römischen Christen als der Mehrzahl nach bekehrte Heiden bezeichnet.

Auf dasselbe Ergebniss führt auch V. 13—15. Auch unter euch, schreibt er, möchte ich eine Frucht schaffen, wie auch unter den übrigen Heiden. Da sind abermals die Leser wenigstens nach ihrer Mehrzahl zu den *ἔθνη* gerechnet. Und zwar werden im Vers darauf durchaus nur Verzweigungen der Heidenwelt aufgezählt, denen er als Schuldner verpflichtet sei, und daran schliesst er die Versicherung, dass er demgemäss geneigt sei, *καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι*. Ob wir nun das letzte Wort so verstehen, das darunter das Begiessen des schon Gepflanzten bei den römischen Christen mit der Heidenmission zusammengenommen, oder dass nur die letztere darunter verstanden werde: Leser des Briefes waren doch die römischen Christen und nicht die Heiden, und wenn er denselben schreibt: ich möchte unter euch als Heidenapostel wirken, also euren heidnischen Landsleuten das Evangelium ver-

kündigen, so sagt er doch ὑμῖν, euch Römern. Wem aber kann er es zumuthen, sich als Landsleute eins zu fühlen mit den heidnischen Römern, wem anders natürlicher Weise als solchen, die selber heidnische Römer gewesen waren? An eine der grossen Mehrzahl nach judenchristliche Gemeinde könnte er schwerlich solches schreiben.

Ich komme zu Cap. 14. 15 und damit, wie mich bedünkt, zu der angreifbarsten Partie der Schrift von Mangold (S. 58 ff.). Er will nämlich stark unterscheiden zwischen der Ermahnung 14, 1: Den Schwachen im Glauben nehmet auf, nicht so, dass ihr euch ein Urtheil über die Motive seines Handelns erlaubt, und der andern Ermahnung 15, 1: Es müssen aber wir, die wir stark sind, die Schwachheiten der Nichtstarken tragen und nicht uns selbst gefallen. In Cap. 14 nämlich, meint er, sei von einer kleinen Partei die Rede, die sich ängstlich alles Fleisches und Weines enthalten habe (V. 2. 21), also offenbar nicht von gewöhnlichen Judenchristen, die nur kein Götzenopferfleisch geniessen wollten, sondern von essenisch gefärbten Asketen, denen die Mehrzahl der Gemeinde gegenüber stehe. Diese Mehrzahl, die der Apostel ermahne, jenen Schwachen nicht rechthaberisch zu begegnen, könne selber ganz wohl überwiegend aus jüdischen Christen bestanden haben. Anders stehe es dagegen mit denen, an welche sich die Ermahnung des 15. Capitels wende. Es sei wohl zu beachten, dass Paulus hier nicht das wiederaufnehmende οὖν brauche, sondern das weiterleitende δέ. Wir sollen daraus verstehen, dass die Leute, die er hier zu ermahnen beginne, andere seien als die Mehrzahl der Gemeinde, welcher Cap. 14 gegolten habe, wie denn auch das βαστάζειν, das er von ihnen verlange, etwas Anderes sei, als das blosse προςλαμβάνεσθαι 14, 1. Er meint nämlich, in Cap. 15, 1 ff. wie in Cap. 11, 13 ff. werde die kleine Partei der heidnischen Christen angeredet, die gegenüber den Schwachen weiter gegangen seien als die judenchristliche Mehrzahl; sie haben nämlich wollen jene essenischen Asketen um ihres Irrthums willen gar nicht mehr ertragen, sondern geradenwegs von der Gemeinde ausschliessen.

Mir scheint, hier habe er zu vieles zwischen den Zeilen gelesen. Ich kann mich überhaupt nicht überzeugen, dass jene Unterscheidung haltbar sei. Von dem βαστάζειν, das Paulus 15, 1 verlangt, geht er in der Ermahnung an die gleichen Leute V. 7 wieder zum προςλαμβάνεσθαι über, ohne dass ein so starker Unterschied, wie Mangold will, zwischen beiden Begriffen bemerklich wäre. Wenn Paulus mit dem Ausdruck ἡμεῖς οἱ δυνατοί sich selber zu den Starken stellt, so zeigt er uns, da er ja ein geborener Jude war, dass auch jü-

dische Christen gegenüber den Schwachen konnten die Stellung der Starken einnehmen. Aber nicht anders hat er schon im vorangehenden Abschnitt geredet. In Cap. 14, 14. 20 z. B. spricht er ganz wie 15, 1 die Grundsätze der Starken als seine eigene Ueberzeugung aus, freilich auch da nur so, dass er mit der Freimüthigkeit sogleich wieder die Rücksicht der Liebe verbindet und demgemäss die Starken ermahnt, von rechthaberischer und liebloser Anwendung ihrer Grundsätze abzustehen.

Hatte denn aber Mangold nicht Recht, jenen Uebergang mit δέ Cap. 15, 1 zu betonen und darauf zu dringen, es werde hier etwas Neues eingeführt? Ich bestreite es nicht, kann aber das Neue nicht darin finden, dass von hier an andere Leute als in Cap. 14 ermahnt seien und eine andere, noch weiter gehende Streitsucht gerügt werde; sondern in etwas Anderem scheint mir das Neue liegen. Während sich nämlich Paulus in Cap. 14 darauf beschränkt hatte, zu mahnen, dass man dem schwachen Bruder kein Aergerniss gebe, macht er jetzt den neuen Gesichtspunkt geltend, dass der Starke, wenn er den Schwachen nicht tragen wolle, auch für sich selber sündige durch eitles Gefallen an sich selber. Es ist ein Fortschritt einigermassen ähnlich demjenigen im 1. Corintherbrief. Dort hatte Paulus in Cap. 8 sogar das ärgerliche Essen im Götzentempel für einstweilen nur unter dem Gesichtspunkt bekämpft: denket doch, welchen Anstoss ihr den Schwachen damit bereitet! In Gap. 10 dagegen schreitet er zu der Warnung fort: nehmt euch in Acht, ihr Starken, auch für euch selber, dass ihr nicht den Dämonen dienet und den Herrn zum Eifer reizet. Aehnlich ist hier der Uebergang Cap. 15, 1 zu verstehen, wenn auch der Gegensatz nicht so scharf betont wird.

Nach allem kann ich in den Schwachen und den Starken Cap. 14 und 15 nur zweierlei Leute sehen, nicht dreierlei, wie Mangold will. So viel ist einzuräumen, dass der Begriff der Starken nicht ohne weiteres mit dem der Heidenchristen zusammenfällt. Wie Paulus selber, so konnten auch andere geborene Juden dazu gehören. Aber dass die Starken in der römischen Gemeinde den Ton angaben, scheint mir aus diesen zwei Capiteln unwidersprechlich hervorzugehen. Es wird uns dadurch bestätigt, was wir aus den Stellen des 1. und 11. Capitels vorhin gefolgert haben.

Daran schliesst sich endlich die Warnung Cap. 16, 17—20, welche zu berücksichtigen Mangold sich selber abgeschnitten hat. Uns scheint sie trefflich an den Schluss gerade dieses Briefes zu passen. Bisher hatte Paulus die Bedenken redlicher Judenchristen gründlich erörtert, Bedenken, die in

Rom wirklich gehegt wurden, darin geben wir Mangold Recht, wenn wir auch dafür halten, dass das Zahlenverhältniss der Parteien ein anderes war, dass nämlich die Starken, mit denen Paulus sich selbst identificirt, das Uebergewicht hatten. Jetzt zum Abschied drängen ihn die Erfahrungen, die er eben in Korinth gemacht hat, sie vor den Parteimenschen zu warnen, die möglicher Weise auch nach Rom kommen und die Gemüther gegen ihn einnehmen konnten. Er hat ihre Streitsucht, ihren Bauchdienst, ihr gleissnerisches Reden kennen gelernt, und möchte darauf für den Nothfall die Arglosen aufmerksam machen. Solche ἄκακοι konnten Heidenchristen seyn wie jene Galater, die sich verführen liessen. Wenigstens ebenso gut aber passt die Bezeichnung auf solche jüdische Christen, die den Apostel Paulus noch nicht recht kannten und verstanden, aber auch noch keineswegs feindlich gegen ihn eingenommen waren.

Am Ende seiner Schrift wirft Mangold die Frage auf, welchen Erfolg muthmasslich der Brief an die Römer gehabt habe. Was der Galaterbrief ausrichtete, das können wir aus 1 Cor. 16, 1 vermuthen (zu schweigen von 2 Tim. 4, 10). Da sehen wir, dass Paulus in ungestörtem Verkehr mit den galatischen Gemeinden steht und ihnen Befehle gibt, die sie ohne Zweifel befolgten. Ebenso kann uns der Römerbrief zeigen, dass die Corintherbriefe nicht ohne Wirkung blieben. Denn er schreibt aus Corinth, und man sieht aus Röm. 15, 26 ff., dass die Steuersammlung guten Erfolg gehabt hat, und dass er diese Frucht des Glaubens den Heiden nach Jerusalem zu bringen mit Freuden sich anschickt. Ueberhaupt enthält der Römerbrief keinen Ton, der uns vermuthen liesse, der Apostel stehe noch im Kampf mit unbesiegten Gegnern. Es muss ihm gelungen seyn, die Widersacher, die er Röm. 16, 17 ff. schildert, aus dem Felde zu schlagen. Und nun der Brief an die Römer, was hat er gewirkt? Da zeigt uns fürs erste Ap.-G. 28, 15, mit welcher Spannung der Liebe die römischen Christen den Apostel erwarteten; kamen sie ihm doch eine starke Tagereise weit entgegen. Weiter bezeugt uns Phil. 1, 14 ff., dass die Mehrzahl der römischen Christen durch Paulus mächtig aufgemuntert wurde, dass es aber doch auch solche gab, die Neid und Eifersucht gegen ihn hegten, und durch verstärkten Eifer im Sinn ihrer Parteisucht seinen Banden suchten noch eine weitere Trübsal beizufügen. Es können das kaum Andere als Judaisten seyn. Dass Paulus sich dennoch freut, wenn auch auf diese Weise Christus verkündigt werde, kann uns gegenüber dem scharfen ἀνάθεμα Gal. 1, 8 und ähnlichen Stellen verwundern. Aber

die Lage war eine andere. In Galatien verderbten die Beschneidungsmänner seine Stiftung und ruinirten das Gnadenevangelium, das die Galater angenommen hatten. Die römische Gemeinde dagegen hatte nicht er gegründet. Wenn er mit seinem Brief an dieselbe und mit seinem persönlichen Wirken wohl bei den Meisten, aber doch nicht bei Allen durchdrang, so redet er zwar von den Gegnern gar nicht schmeichelhaft (Phil. 1, 15—18; vgl. 3, 2. 18. 19), aber er tröstet sich gegenüber dem, was er nicht ändern kann, mit der Kraft, die dem Namen Christi einwohnen werde, allmählich selbst die Fesseln zu sprengen. Wie Mangold weiter das Wirken des Petrus in Rom, den ersten Corintherbrief des Clemens, Aussagen des Justinus Martyr und des Irenäus benutzt, um uns vorzuführen, wie in Rom der paulinische Geist, wenn auch nicht ganz correkt, immer völliger zur Herrschaft gelangte, wie dagegen das Judenchristenthum immer mehr zur häretischen Sekte verkümmerte, darauf sei nur mit einem Wort der Empfehlung hingewiesen.

Wenn die vorstehenden Zeilen etwas beigetragen haben, das Verständniss des Römerbriefes zunächst als Gelegenheitsschrift zu fördern, so ist ihr Ziel erreicht. Es gab eine Zeit, wo manche meinten, ein solches Forschen nach der Veranlassung und der menschlichen Absicht einer Schrift in der Bibel widerstreite dem Glauben an ihre göttliche Eingebung. Es ist wahr, so lange man sich die Inspiration nur wie ein Diktiren in die Feder vorstellt, verträgt sich ein solches Forschen nach der menschlichen Gelegenheitsursache nicht wohl damit. Aber wer vertheidigt heute eine solche Anschauung? so sollte man sie auch nicht mehr bestreiten. Hingegen kann es gewiss kein besseres Verständniss der wahren Inspiration geben, als wenn wir so gründlich als möglich jeden Brief zunächst als Brief, das heisst ja recht als Gelegenheitsschrift erforschen, und auf diesem Weg zur Erkenntniss gelangen: wie so höchst zutreffend, wie so völlig und allseitig passend das Wort des Apostels dem Bedürfniss der damaligen Entwicklung entspricht. So tief erleuchtet war er, so sehr war es ihm durch Gottes Geist gegeben, das Rechte zu treffen, was die Gemeinde gerade damals bedurfte. Und dieses Gelegenheitsschreiben, abgefasst als ob es nur für dort und damals berechnet wäre, ist doch zugleich von so umfassender Bedeutung, von so unbegrenzter Keimfähigkeit und Fruchtbarkeit, von so allgemeiner Anwendbarkeit für alle Länder und Zeiten, dass wir es mit Händen greifen: das ist kein gewöhnliches Menschenprodukt; das stammt aus dem Geiste des Herrn aller Völker, des Herrn der Zeit und Ewigkeit.

Das Gesetz der Entwicklung auf dem Gebiete des Glaubenslebens.

Eine Studie

von

E. Paret.

Stadtpfarrer in [illegible], Württemberg.

Erste Hälfte.[1]

Einen Blick auf die systematische Bedeutung des Entwicklungsgesetzes innerhalb des Glaubenslebens zu werfen, veranlasst mich die Beobachtung eines charakteristischen Irrthums bei so manchen Sekten der heutigen Tage, nemlich die Beobachtung, dass viele — wer weiss ob nicht alle? — Sekten das Gesetz der Entwicklung verkennen und daher in ungesunde Lehre und unnatürliches Geisttreiben, in Stolz und Tod verfallen. Im Auge habe ich hiebei zunächst eine mir vor Augen lebende Partei der Baptisten und der Methodisten, neben welchen aber noch manche in unserm Württemberg wuchernde Sektenformen, z. B. Pregizerianer, Hoffmannianer, Wernerianer, an derselben Krankheit zu leiden scheinen. Da sieht man vielfach ein Ueberspringen der Zeit der Saat und des Wachsthums im Geistlichen, oder Verwechslung des Keims mit der reifen Frucht oder einer einzelnen Faser mit der ganzen Pflanze, ein Ueberspannen der Erstlingsgabe zur vollkommenen Fülle oder ein Verachten der Erstlinge um der noch anklebenden Unvollkommenheit willen. Wie derlei verkehrte Folgerungen sich bei den Sekten ergeben aus der Verkennung des Entwicklungsgesetzes, so schleicht sich ähnliche Verkehrtheit auch ein in die Urtheile und Herzen einzelner Männer, die etwa keine sektirerische Tendenzen verfolgen wollen, aber doch in solche gerathen mit ihren schiefen, unbilligen und irreführenden Urtheilen, wie mir kürzlich solche entgegentraten an dem bekannten Missionar Hebich, der in seinem gutgemeinten Eifer die Prädikate „fromm, religiös, christlich" kurzweg verwirft als ungenügend, und einfach fragt ob bekehrt oder nicht bekehrt?, damit aber — nemlich sofern er hiedurch über die noch in der Entwicklung begriffenen Persönlichkeiten als über schon ausgereifte aburtheilt — nicht wenige Ungerechtigkeiten zu begehen scheint; wie er denn

---

1) Die 2te im nächsten Hefte. Die Red.

auch die Zeit des Supranaturalismus und parallellaufenden Rationalismus, der „starren Orthodoxie“ u. dgl. aus den vergangenen Jahrzehnden und Jahrhunderten offenbar nicht versteht, sondern in zu beschränktem Blick als Zeiten des Unglaubens und geistlichen Todes fasst. Das thut nicht Hebich allein, sondern mit ihm viele Eiferer, die aber meiner Ueberzeugung gemäss das Gesetz der Entwicklung im Reiche Gottes zu wenig beachten. Etwas Aehnliches ist es, wenn (wie ich aus mündlichen Berichten erkenne) der so theuer zu achtende, seit kurzem verstorbene Pfarrer Rein in Nonnenweier bei Lahr das Uebergehen des Arztes bei leiblichen Krankheiten durch Zuflucht zum Gebet als die höhere Stufe des Glaubenslebens behandelte, oder wenn in frommen Weisen um allgemeine Ausgiessung des heiligen Geistes gebetet wird ohne Beobachtung der ethischen Vorbedingungen. Auch unsre Bestrebungen nach äusserlichem Ausbau der Synodalverfassung, um damit dem halbtodtgebornen Kinde des Pfarrgemeinderathinstituts das innere Leben zu geben, oder manche Missionsgeschäfte dürften wohl solcher Kritik unterstellt werden müssen. Ich will mir daher zur Aufgabe gesetzt haben, auf Grund der Offenbarungsquelle zu erkennen,

welche systematische Bedeutung als Gesetz im Reiche Gottes die Entwicklung habe.

Machen wir uns nur zuerst logisch die Sache klar, so denke ich, die Definition des Begriffs „Entwicklung“ enthält keimweise bereits die ganze Antwort auf die Frage. „Entwicklung“ ist eine Bewegung und zwar die Entfaltung eines lebenskräftigen Keims in die ausgebildeten und darum vollkommneren Formen hinein, welche im Keim präformirt oder durch den kräftigen Schöpfungsgedanken angelegt sind. Fassen wir diese Merkmale des Begriffs ins Auge, so liegt bereits klar da, dass in der Entwicklung muss Gesetzmässigkeit walten: Entwicklung als solche muss sich innerhalb bestimmter, dem zu Grunde liegenden Keime — richtiger: dem zu Grunde liegenden Schöpfungsgedanken angemessenen Ordnungen oder Gesetze bewegen. Eine Entwicklung, die z. B. zuerst die Frucht, dann erst die Blüthe brächte, ist für unsern menschlichen Verstand ein Unding; warum das? weil unser menschlicher Verstand in der Welt, in die wir hineingesetzt sind und an der er seine Begriffe bildet, immer zuerst den Keim, dann die Blüthe, dann die Frucht sieht und daraus den Begriff sich bildet, die Frucht sei eingewickelt in der Blüthe, die Blüthe eingewickelt in dem Keime, der Keim wickle sich also aus oder er „entwickle sich zur Blüthe und Frucht.“ Demgemäss liegt es in unsern Denkgesetzen als

begriffliche Nothwendigkeit, dass das Resultat oder die Frucht, das Produkt, nicht hervortreten kann, ehe die bildenden Faktoren, Keim, Saft, Blüthe vorhanden sind; wäre die Sachfolge umgekehrt, so müssten wir eben das, was jetzt Frucht heisst, Blüthe nennen, und was Blüthe heisst, Frucht. Haben wir diese Begriffe geschöpft aus der sichtbaren Welt um uns herum, und zwar auf Grund stetiger, nie anders sich darstellender Erscheinungen, so dass, was solche Naturordnung überspringt, wie z. B. das Wandeln des Wassers in Wein ohne Vermittlung des irdischen Weinstocks Joh. 2, — als ausserordentliche und darum nicht stetig sich wiederholende That Gottes, als Wunder, erscheint: so verlangt unser Verstand eben dieselbe Begriffsfolge und eben dasselbe Gesetz auch für das Gebiet der unsichtbaren Welt des Geistes, welche ja ebenso lebensvoll wie die sichtbare Welt des Fleisches, ja sogar die Quelle aller Lebensbewegung im Sichtbaren und darum aufs engste verbunden ist mit der sichtbaren Welt. Es besteht für unsern Verstand nur Eine Weltordnung, die durch das Sichtbare und Unsichtbare hindurchgeht, weswegen von der Ordnung im Sichtbaren geschlossen werden kann auf die Ordnung im Unsichtbaren, also von der Entwicklung in der irdischen Kreatur auf die Entwicklung in himmlischen Dingen. Die Berechtigung hiezu wird uns, wie durch die Einheit der Schöpfung des Einigen Schöpfers, so speziell durch die Gleichnisse bestätigt, die Jesus aus der irdischen Schöpfung nimmt, um darin das Reich Gottes zu veranschaulichen, am nächstliegenden durch das Gleichniss vom Samen, den ein Mensch aufs Land wirft, und er gehet auf und wächst in Gras, Aehren und vollen Weizen, Mc. 4, 26 ff. Wir in unsrer Aufgabe wollen nun im Gebiet des Reiches Gottes oder des Glaubenslebens diese Entwicklung erkennen und haben für dieselbe das beste Präjudiz in der offenkundigen Entwicklung und Gesetzmässigkeit dieser Entwicklung auf dem Gebiet des irdischen Kreaturlebens. Es lässt sich nicht erwarten, dass ein auf dem Kreaturboden so allgemeines Gesetz nicht gelten werde auf jenem mit diesem Boden so eng zusammenhängenden Gebiet, auf dem Gebiet des sich offenbarenden Reiches Gottes, d. h. auf dem Gebiet der gerade in der irdischen Kreatur, zunächst in ihrem Haupt, dem Menschen, sich vollziehenden Durchdringung des kreatürlichen mit göttlichem Leben.

Wenn wir so von unsrer empirischen Begriffsbildung aus uns darauf hingewiesen sehen, eine Allgemeinheit der gesetzmässigen Entwicklung anzunehmen, so ist damit auch im voraus die Erwartung berechtigt, dass dieselbe eine **systematische Bedeutung** habe, also dass die Entwicklung eine

mit der ganzen Lebenshaushaltung Gottes, speziell mit der Gnadenökonomie, wesentlich zusammenhängende Erscheinung sei und auf einem durchgreifenden für den ganzen Haushalt gültigen Gesetz beruhe, nichts Zufälliges, Willkürliches, sondern etwas Wesentliches, Nothwendiges sei innerhalb der nun einmal faktisch bestehenden Welt und göttlichen Offenbarung, so dass durch Verkennung dieser einen Wahrheit die Erkenntniss des ganzen Wahrheitsgebiets nothleidet; und der Gedanke liegt nahe, dass, was nun im Leben oder Erkennen diesem Gesetz sich entziehen will, absterben muss, nicht im Lebensverband mit der nun einmal so geordneten Welt bleiben kann und auch an Gott keinen Rückhalt hat, weil das Entwicklungsgesetz als göttliches Gesetz sich zu erkennen gibt, sofern die in Entwicklung begriffene Welt mit ihrer allgemeinen Entwicklungsordnung von Gott geschaffen ist.

Man sollte nun freilich meinen, ein in der sichtbaren Kreatur so allgemein uns begegnendes Gesetz werde auch auf geistigem Gebiete nicht in Zweifel gezogen werden. Denn zu welchen Unnatürlichkeiten wären wir hingewiesen, wenn wir es übersehen wollten! Gleichwie die griechische Fabel dichtet, dass Pallas fix und fertig aus dem Haupte des Zeus hervorspringt, oder dass Deukalion und Pyrrha nur Steine rückwärts werfen und es wimmelt von fertigen Menschen; so müssten, wenn das Entwicklungsgesetz nicht gälte, Gottesmenschen, Himmelserben fix und fertig dastehen durch ein blosses Wort als Wunder! sie hätten dann nichts zu thun als in den Himmel zu steigen und das Erbe einzunehmen, oder nicht einmal das, denn das müsste auch alsbald geschehen seyn. Und doch kommen, genau besehen, solche abenteuerliche Vorstellungen auf geistigem Gebiete vor, weil nemlich nicht klar gedacht wird über das allgemein gültige Gesetz der Entwicklung, welchem doch der Sohn Gottes selbst sich untergethan hat indem dass er ist ins Fleisch gekommen, darin er zunahm an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen, und reifte dem vollkommenen Mannesalter entgegen (Lc. 2, 52; Eph. 4, 13), weswegen — prinzipiell geredet — im voraus zu sagen ist, dass solche Geister, die die Entwicklung läugnen, nicht sind von Gott; denn sie läugnen damit konsequenterweise auch Jesum Christum als einen im Fleisch Gekommenen 1 Joh. 4, 3, läugnen, dass ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο Joh. 1, 14. Nun ist freilich, eben um der empirischen Allgemeinheit dieses Gesetzes willen, nicht leicht eine vollständige Läugnung desselben aufgetreten; aber Ueberspringung desselben in einzelnen Partien, Verkennung einzelner Faktoren der Entwicklung, Inkonsequenzen und Einseitigkeiten aller

Art hiebei gaben Veranlassung genug zu Verirrungen und sektirerischen Afterbildungen, die nur durch Erkenntniss der vollen Wahrheit zu überwinden sind.

I. Suchen wir nun zuerst in descriptiver Weise aus den Offenbarungsurkunden zu erkennen, wie allgemein das Entwicklungsgesetz ist auf dem Offenbarungsgebiet, um darnach auch in diskursiver Betrachtung zu erkennen, welche Bedeutung dasselbe im Lebenssysteme hat, welche Nachtheile also das Verkennen desselben nach sich zieht.

Schon das erste Blatt unserer Offenbarungsurkunden beschreibt uns die erste Offenbarungsthat Gottes, nemlich die Erschaffung der Welt, als eine unter dem Gesetz der Entwicklung sich vollziehende, wodurch alle nachfolgende Thaten in das gleiche Geleise gerückt, unter das gleiche Gesetz gestellt werden. Nicht ist gesagt, dass Gott in der Weltschöpfung sich selbst entwickle d. h. die in ihm selbst liegenden Keime heraussetze in die vollendetere Form der sichtbaren Welt, als wäre die Welt der ausgewickelte Gott; davon sagt die Offenbarungsurkunde nichts. Aber das sehen wir, dass Gott, wenn er die Welt schafft, die Welt nicht auf einmal fix und fertig hinstellt, sondern von eingelegten Keimen aus stufenmässig weiter führt dem gesteckten Ziel oder Schöpfungsgedanken, der Idee, entgegen, wobei auf jeder einzelnen Stufe eine relative Vollendung „dass es gut ist“ von ihm selbst erkannt wird. Was ist die Idee bei der Schöpfung des Himmels und der Erde? Wenn wir es vollständig sagen wollten, so müssten wir weit hinausgreifen ans Ende aller Teleologie; wir müssten sagen: der Zweck der Schöpfung ist der, dass das Lob der Herrlichkeit Gottes erschalle in ewigem Halleluja, nach Eph. 1, 12. 14; Offb. 4, 8ff.; 5, 13ff.; Ps. 148—150, also dass zu Recht und Anerkennung komme, — richtiger: in Recht und Anerkennung bestehe, was Gott selbst ist: Gott, wie er ist, soll offenbar anerkannt seyn als der er ist, dass das Wort „ich bin der ich bin“ seine volle Geltung habe in dem Wort: „Gott ist alles in allem“; seine Kraft soll entfaltet seyn, seine Wahrheit und Treue erwiesen seyn, seine Liebe soll in vollster Ausströmung seyn, alle seine Herrlichkeit soll in der vollendeten Offenbarung erscheinen. Diesem Ziel soll wirklich alle Entwicklung zuführen in der *οἰκονομία τῶν αἰωνών*; das *τέλος* selbst aber, der Abschluss der Entwicklung, die vollständige Darstellung der Schöpfungsidee ist noch nicht erschienen, ist eben erst noch in der Entwicklung, im Werden begriffen. Doch wir wollen nicht so weit hinausgreifen in der Teleologie; sehen wir von Gott ab

und fassen den Menschen ins Auge, welchem zunächst ist Himmel und Erde zugeschaffen, auf dass mit seiner Verklärung und Vollendung in die Schöpfungsidee darnach auch die übrige Kreatur verklärt und in das volle Rückstrahlen der göttlichen Herrlichkeit und in das Lob dessen, der da ist das Alles in Allen, übergeführt werde (Ps. 8; Röm. 8); so ist dem Menschen selbst als Schöpfungsidee, darum auch als Entwicklungsziel, gesetzt: dass er sei „vor Gott" *κατενώπιον τοῦ θεοῦ*, also in der seligen Lebensgemeinschaft mit Gott in seinem Himmelreich, und das natürlich als „heilig und unsträflich" Eph. 1, 4, oder, wie der Schöpfungsbericht in gleich konzentrirter Weise sich ausdrückt: dass er sei „ein Bild Gottes", „ein Erdenmann in der Abschattung Gottes als ein Abbild Gottes" 1 Mos. 1, 26, dessen reicher Inhalt im neuen Testament noch völliger bezeichnet ist durch den Ausdruck „Kind Gottes" Eph. 1, 15; Röm. 8, 14 ff., woran das Wohnen bei Gott und das Erben bei Gott sich anschliesst. All das ist der Mensch dem Keime nach zwar plötzlich in dem Schöpfungsakt, aber nicht plötzlich sondern durch eine Entwicklung hindurch kommt dieser Keim zur vollen Ausgestaltung der Idee; wie viel musste dazu erst geschehen, bis der Schöpfungsgedanke des Menschen dargestellt würde! und er ist noch jetzt nicht vollständig dargestellt, wir stehen erst in der Entwicklung dazu.

Ziehen wir aber den teleologischen Kreis noch enger, gehen also um noch weitere Stufen zurück: schon dazu, dass Menschen, Erdenmänner nur auch wenigstens leben könnten, musste eine Erde als ihr Wohnplatz und Nahrungsplatz vorhanden seyn, und zwar, da das Ziel der Menschenschöpfung das war, dass sie „heilig und unsträflich seien vor Gott", also da eine Erziehung zu einem freien, selbstwilligen Einstimmen in Gottes Willen in der Schöpfungsabsicht Gottes lag, so musste der Wohnplatz zugleich ein Uebungsplatz seyn können zu freithätiger Erhaltung des eigenen Willens in der Einstimmung mit Gottes Willen, musste also zugleich ein reich ausgestatteter Vorrathsplatz von allerlei Kräften und Wesen seyn, über die der Mensch gesetzt sei als Gebieter (Haushalter), an deren Verwendung und Beherrschung der Mensch seine Selbstthätigkeit und Selbstbeherrschung erweise, gewinne, stärke, bewähre. Er sollte ein solches Abbild Gottes seyn, „das da herrsche über die Fische im Meer, über die Vögel unter dem Himmel, über das Vieh, und über die ganze Erde und über alles Gewürme, das auf Erden kreucht" (auf dass daraus zum Endziel das Lob Gottes erwachse Ps. 8); so musste also eine Erde seyn mit Fischen und Vögeln, Vieh und

Gewürm, darum aber auch mit Meer und Himmelsluft und Festland und mit leuchtender Sonne, Mond und Sternen. Hat nun Gott alsbald den Menschen als lebendigen Herrscher hingestellt sammt dem Erdboden in Einem Schöpfungsakt? Nein; auch in diesem engen Kreis ist die Entwicklung durch Stufen unverkennbar. Zuerst wird der Erdboden geschaffen, dann erst der Mensch; und die Erde selbst wieder ist auch nicht auf Einen Schlag fertig und ausgestattet, sondern die Schöpfung erscheint in 6 Tagwerke vertheilt, wobei die späteren Tagwerke immer die früheren zur Voraussetzung haben. Ehe die Erde das Feinste hervorbringen kann, nemlich lebendige Landthiere nach ihrer Art, im sechsten Tagewerk, muss Futter bereitet seyn auf der Erde für die Thiere in allerlei Gras und Kraut (und Baumfrucht), und muss dazu zuvor das trokkene Land sich geschieden haben von den Flüssigkeiten gemäss dem dritten Tagewerk. Ehe im fünften Tagewerk die Flüssigkeiten sich erregen können mit Fischen und Vögeln, müssen zuerst die Flüssigkeiten selbst da seyn in ihren Unterschieden von tropfbarem Wasser unten und luftförmigem oben im zweiten Tagewerk. Ja ehe diese drei Hauptformen animalischer Wesen, der Wasserthiere, Luftthiere und Landthiere, die dem Menschen vorangingen, dargestellt waren aus den Wassern und der Erde heraus im fünften und sechsten Tagewerk, musste die für ihren Organismus erforderliche Klarheit des Elements, darin sie leben, zumeist der Luft hergestellt seyn, welchem Bedürfniss gemäss das vierte Tagewerk voranging mit deutlicher Fixirung des Lichts und Regelung seines Einflusses auf die Erde zu der zukünftigen Produktion höherer Organismen, nachdem auf niedrigerer Stufe, hiemit korrespondirend bereits im ersten Tagewerk Schöpfung des Lichts und allgemeine Scheidung zwischen Licht und Finsterniss über der noch formlosen, wüsten und leeren Erde und ihrer finsteren Tiefe vorangegangen war zur Zubereitung für die künftigen immer feineren Organisationen. Ja auch schon diesen einzelnen unterscheidbaren Tagwerken (welche Ebrard [1]) wohl mit Recht als Perioden bezeichnet, in welchen die einzelnen Schöpfungsakte nicht als scharf von einander abgegränzt, sondern nur als besonders stark hervortretend zu denken sind, so dass die späteren Tagwerke bereits auch schon in den früheren Schöpfungsperioden ihre Andeutung und ihr Analogon haben, wie die Geognosie zeigt) — scheint der Schöpfungsbericht mit seinem: „und die Erde war wüste und

---

1) Ebrard: Der Glaube an die heilige Schrift und die Ergebnisse der Naturforschung. Königsberg 1861.

leer, und Finsterniss lag auf der Tiefe“ eine **noch frühere** Periode, also ein Entwicklungsstadium voranzustellen, aus welchem die Erde erst durch das organisirende Brüten des Geistes Gottes über ihr herausgeführt wird in die sechs Tagwerke hinein als in einen weiteren, nemlich den jüngsten Kreis von Entwicklungsstadien innerhalb des Schöpfungsaktes. Zudem waren nach V. 1 die Himmel schon geschaffen vor der Erde — soll ich sagen: wie die Erde vor dem Menschen? nemlich sofern die Erde mit ihrem Mittelpunkt, dem Menschen, als der relative Zweck und Mittelpunkt der ganzen Schöpfung, also eben auch der Himmelsschöpfung darf angesehen werden. Mag nun manches noch so disputabel seyn, das ergibt sich doch aus dem Schöpfungsbericht unzweifelhaft, dass zwar alles einen Anfang bekommen hat (denn dies gehört zur Entwicklung; wollten wir rückwärts eine sog. „ewige“ Schöpfung annehmen, so würden wir das Gesetz der Entwicklung nicht nur ungebührlich ausdehnen, sondern den Begriff derselben als einer Entfaltung aus einem vorhandenen Keime heraus geradezu verlieren, und zudem dem Text, dem בראשית und ברא zu nahe treten, also durch das Extrem in den gleichen Fehler fallen wie die, welche die Entwicklung läugnen); aber auch das ergibt sich, dass, was einen Anfang der Existenz bekommen hat, zugleich auch unter das Gesetz der Entwicklung gestellt ist. Die Welt ist auf Entwicklung geschaffen; und, wie es möglich ist *ex ungue leonem* zu erkennen, so lässt sich auch sagen: aus dem ersten Offenbarungswort בראשית ist es möglich zu erkennen, dass in der ganzen Offenbarung, die mit jenem Wort eröffnet ist. das Gesetz der Entwicklung herrscht, so gewiss der Anfang nicht zugleich die Vollendung und die Ewigkeit ist, sondern eben der Anfang, der Anfang einer nachfolgenden, mit ihm zusammenhängenden, in ihm keimmässig gesetzten Reihe von weiteren Erscheinungen.

Dies zeigen denn auch die **weiteren Blätter** der Offenbarungsgeschichte. Ist ja doch sogar die **Schöpfung des Menschen** nicht blos mit besonderer Aufmerksamkeit eines Nacheinander erzählt, sondern auch geschehen in bemerklichem Fortschritt schon vom Gedanken des Schöpfers zum Werden, und bei dem Werden im Fortschritt von dem Nehmen des Erdenstaubs zu einem Bilden des Leibes und durch Einhauchung des Lebensodems zum Werden der lebendigen Seele. Dann nimmt erst noch Gott den Menschen und **setzt ihn in den Garten** mit der ethischen Aufgabe, dass er ihn baue und bewahre. — „**Baue**“ — also war der Garten selbst auch noch nicht auf der Stufe der Vollendung, der Ent-

faltung aller eingelegten Kräfte in den vollendeten Preis der Herrlichkeit Gottes, und der Mensch fing jetzt erst an zu arbeiten, war noch nicht in der Ruhe, die dem Volk Gottes im Himmel vorhanden ist; er sollte, wie des Gartens, so seine eigenen Kräfte erwecken; die Keime waren da, aber noch nicht entfaltet, das Ziel noch nicht erreicht. So sollte er ihn auch „bewahren“, also schützen gegen falsche Entwicklung durch bösen Einfluss von aussen und gegen Missbrauch und Verderben von seiner eigenen Seite, damit das Schöpfungsziel von den Schöpfungskeimen aus bei ihm selbst, wie bei dem Garten, in stetiger, ununterbrochener und normaler Entwicklung erreicht werde. Dazu kam der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen, an welchem erst Gehorsam zu lernen und dadurch Erkenntniss zu gewinnen und die Kindschaft unter Gott zu bewähren war. Das Selbstbewusstseyn, die Unterscheidungskraft und Selbsterkenntniss, wie das Sprechen und das Herrschen wurde geweckt und geübt durch Vorführung der Thiere, die der Mensch benannte; er musste auch darin erst zunehmen. Ja sogar die Ergänzung seines Ichs im Weibe wurde dem Adam erst nach vorangegangener Erkenntniss der Unzulänglichkeit anderer Kreaturen zugeführt. Alles ging stufenmässig: wie leiblich die Nachkommenschaft, das Füllen und Beherrschen der Erde, so geistlich die Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott. Und dann — o wie üble Zwischenfälle von einem tausendjährigen und aber tausendjährigen Aufhalten schoben sich ein zwischen den Akt der Schöpfung des Menschen und das Erreichen des Ziels dieser Schöpfung! Da kam der leidige Sündenfall, die unselige Scheidung von Gott statt des immer seligeren Eintritts in die Gemeinschaft mit Gott; und hiemit eine ganz andere Erziehung zu dieser Gemeinschaft, nachdem der gerade Weg in dieselbe verlassen war. Jetzt galt es Sünde überwinden, Schuld beseitigen, zuerst auch Schuld erkennen und bekennen, sodann erst aus geschwächtem Zustand wieder emporgehoben, erneuert werden und aufs neue den Gehorsam beweisen. Wir wissen, welcher Erziehungsweg zunächst zur Erkenntniss der Sünde durch das Gesetz —, darnach welcher Erlösungsweg durch ein vollgültiges Opfer mit wahrem Gehorsam zu rechtlicher und vollkommener Vereinigung der Gottheit und Menschheit erst musste betreten und bis ans Ende begangen werden, ehe das verlorene Paradies wiedergewonnen und das Ziel der heiligen Seligkeit in Gott konnte erreicht werden. Die glaubensvolle, aber unerfahrene Sehnsucht der Eva hoffte ohne solch weitläufige Entwicklung durch Aeonen hindurch das Ziel zu erreichen und alsbald aus dem ange-

richteten Verderben errettet zu werden, sobald in einem kleinen Keim durch das Erscheinen eines „Samens“ die Erfüllung der gegebenen Verheissung sich zu offenbaren anfing; ihren ersten Sohn sah sie schon als den Erlöser an und jubelte: „ich habe den Mann, den Herrn, gewonnen“, und siehe — der gehoffte Gottmensch und Erlöser wurde Brudermörder, eine schreckliche Potenzirung ihrer eigenen Uebertretung statt der Restitution ins Paradiesesleben! Ein Herabsinken von jener enthusiastischen Hoffnung noch vor dieser schrecklichen Enttäuschung gibt sie schon bei der Erscheinung eines zweiten Samens, bei der Geburt Abels in dessen Namen „Nichtigkeit“ zu erkennen; erst bei der Geburt Seths „des Ersatzes“ raffte sie sich wieder auf zur glaubensvollen Hoffnung, hatte aber nun gelernt, dass Geduld nöthig ist neben dem Glauben der Heiligen; nur das Warten der Gerechten wird Freude werden.

Hiemit sind die Grundlinien angegeben für die ganze nachfolgende Menschheitsgeschichte, zunächst für die Zeit des alten Testaments. Unter steter Predigt vom Namen des Herrn, von dessen strafender Gerechtigkeit und rettender Treue, wurde die Erlösung angebahnt, wie durch ernstes Einschreiten wider das Böse in Sindfluth, Völkerzerstreuung, Sodoms Untergang, Ausrottung der Kananiter, Züchtigungen und steigende Strafgerichte an der Familie und dem Volke Israel zusammt den Heiden, so durch gnädige Erhaltung eines gerechteren Samens und Erziehung desselben mit Wort und Führung in der ganzen Reihe der Gerechten von Abel an bis zur Erscheinung des Messias. Insbesondere sehen wir die Aussonderung des Volks Israel von den übrigen Völkern und Aussonderung des Stamms Juda und Geschlechts David zur Erfüllung der gegebenen Verheissungen, sehen speziell auch den Erlösungsweg der Versöhnung vorgebildet in dem alttestamentlichen Gottesdienst, wie denn überhaupt der ganze *νόμος* sollte ein *παιδαγωγὸς εἰς χριστόν* seyn, und alle Schriften von Moses an in Propheten und Psalmen zeugten von dem Einen der kommen sollte, Christus. Kurz, das Gesetz der Entwicklung, wozu auch die Anbahnung des Zukünftigen gehört, tritt uns im ganzen alten Testament entgegen. Anbahnung des Zukünftigen war es hauptsächlich, was im alten Testament sich vollzog; die wirkliche Erscheinung dessen, was zukünftig war, charakterisirt das neue Testament; hier erscheint das Verheissene, ist erschienen und wird vollends erscheinen.

Auch das neue Testament hat Entwicklung. Ziel des alten Testaments war zunächst die Person des Messias,

der Gottmensch, der schon der Eva verheissen war; doch nicht dieser allein in seiner einzelnen Person, sondern auch schon sein ganzes Werk mit ihm, nemlich die Zurückführung und Erhebung aller Menschen zu Gottesmenschen oder die Wiederherstellung der ganzen Welt aus dem verderbten in den ursprünglichen guten Zustand der Gemeinschaft mit Gott und die Vollendung in dieses Ziel hinein war von Anfang an in Aussicht genommen. Der Messias selbst war zunächst nur der Keim, aus dem dieses Werk der Weltverklärung sich entwickeln sollte, das Weizenkorn des neuen himmlischen Lebens, das viele Frucht bringen sollte. Die ganze 4000jährige Periode vor Christo war, wie Heim in seinen Bibelstunden über das 1. B. Mose (bei Cap. 22 über Isaak) treffend bemerkt, nur die Zeit der „Versuche" um einen Menschen darzustellen, welcher der sittlichen Forderung und göttlichen Verheissung entsprechend wäre, die Zeit der Versuche um einen Christus hervorzubringen, so dass jeder gläubige Israelit ein Typus auf Christum, diesen Urtypus der Menschheit, seyn sollte. Gefunden aber ward Keiner, welcher der ethischen und soteriologischen Idee entspräche; der Christus, der Gottmensch, musste etwas Neues seyn, es bedurfte einer Neuschöpfung, um dem Menschengeschlecht zu helfen, einer Neugeburt von oben; dieser neue Keim war Jesus, der aus dem heiligen Geist in der Maria Schooss Empfangene. Hier haben wir also nicht blos eine Entwicklung, sondern hier ist zugleich Neuschöpfung. Jesus Christus ist nicht etwa blos die Quintessenz oder die vollendete Frucht der ganzen bisherigen Menschheit, als wäre der Christus schon *implicite* in Adam gelegen und hätte es nur der Zeit bedurft bis diese köstlichste Blüthe und Frucht des Menschheitgewächses an das Tageslicht getreten wäre. Dem Fleische nach wurzelt Jesus zwar in Adam und in den Vätern nach ihm, aber dem Geiste nach ist er von oben herab, von Gott, wie dies schon die Geburtsgeschichte deutlich nachweist. Dieses Neugeschaffene aber, dieses neue Lebenselement, das in die entgeistete Menschenwelt hereinkam, um dieselbe der ursprünglichen Schöpfungsidee wieder zuzuführen, war zunächst nur ein Keim, und es hatte nun wieder eine Zeit der Entwicklung zu folgen, in welcher das neue Leben in der Verbindung mit Gott besser gewahrt bliebe als vorher, bis dass die Zeiten der Erquickung kämen und der Realisirung alles dessen, was Gott zuvor versehen hat vor Grundlegung der Welt.

Die Verknüpfung Gottes und der Menschen, Himmels und der Erde zu einem einheitlichen Lebensganzen, also das zukünftige „Gott alles in allen" — wie wunderbar klein zusam-

mengefasst lag es in der Maria Schooss und machte seine Embryonenentwicklung durch von der Geburt des Kindleins in Bethlehem an, wo der Glaubensblick der Weisen bereits den anzubetenden Himmelskönig erkannte, durch das „Zunehmen an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen“ bis ins Erwachen zu menschlichem Bewusstseyn von der Gottessohnschaft im zwölften Jahr und von da durch den stillen Gehorsam bis zum öffentlichen Heraustreten im dreissigsten Jahr, um nun in erlangter Mannesreife die innerliche Herrlichkeit zu offenbaren und Frucht zu schaffen in Uebertragung der eigenen Verbindung mit Gott auf Jünger und auf alle Völker der Erde und auf alle Kreatur! Auch nach erlangter Mannesreife und besonderer Salbung mit dem hl. Geist zu seinem Mittlersamt bei der Taufe hat Jesus, obwohl er Gottes Sohn war, doch noch in dem das er litt Gehorsam gelernet und musste erst vollendet werden, um denen, die ihm gehorsam sind, eine Ursache der ewigen Seligkeit zu werden Hebr. 5, 8 f. Es ziemte sich, dass der, welcher ein Anführer wurde derjenigen, welche zur Herrlichkeit geführt werden sollten und also einen Weg dahin zu gehen hatten, selbst auch nicht in Einem Sprung ans Ziel komme oder ohne Entwicklung sei, sondern auch einen Weg gehe und durch Leiden vollkommen werde; dies verlangte die Einheit der Abstammung zwischen dem der heiligt und denen die geheiligt werden, beide sind unter das Entwicklungsgesetz gestellt als „ἐξ ἑνός“ Hebr. 2, 10. 11. Wie demnach Jesus für seine eigene Person durch Leben, Leiden, Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt in angemessenen Zeiträumen hindurchging, bis er die Herrlichkeit, die er als der Sohn Gottes beim Vater hatte vor Gründung der Welt, nun auch als der Menschen Sohn einnahm auf Gottes Stuhl; so hat er auch die Menschen, die mit ihm die Seligkeit ererben sollten, nur stufenweife zu derselben geführt. Der *παιδαγωγὸς εἰς χριστόν*, das Gesetz, erreichte in Johannis Taufe als der Taufe zur Busse seine Spitze; von da ging es zwar zu Christo selbst und damit zum Eingang in das Himmelreich; aber die Gemeinschaft mit Christo trat auf zunächst in der Form des *μαθητεύειν*: Johannis Jünger wurden Jesu Jünger, und wer sonst aus dem weiten Hörerkreis in die nähere Gemeinschaft mit Jesu eintrat, bekam meist die zunächst nur äusserliche Jüngertaufe (Joh. 4, 1 ff.), und es galt in Jesu Rede zu bleiben und dadurch erst wahrhaft Jesu Jünger zu werden (Joh. 8, 31), worauf Erkenntniss der Wahrheit und durch die Wahrheit Freiheit und ewiges Bleiben im Hause des Vaters in Aussicht gestellt war. Die Jünger erscheinen zuerst als Knechte und Diener

(Matth. 10, 24), im Verlauf einer treuen Jüngerschaft erscheinen, sie als Freunde (Joh. 15, 15) und als Kindlein (Joh. 13, 33; 21, 5), welche immer völligere Zuversicht gewinnen, dass Gott ihr Vater, sie Gottes Kinder seien und Jesus ihr erstgeborner Bruder, mit dem sie erben bei Gott (Joh. 20, 17; Röm. 8, 29. 17). Demgemäss lehrt Jesus; die *μαθηταί* müssen ja *μανθάνειν*, müssen sich lehren lassen auch nachdem sie schon getauft sind Matth. 28, 19, und selbst sein Lehrgang ist ein Stufengang von Leichterem zu Schwererem, z. B. von Erkenntniss der Hoheit in seiner Person trotz aller Niedrigkeit ihrer Erscheinung zu der Erkenntniss der nothwendigen Erniedrigung unter das Kreuz trotz aller Hoheit Matth. 16, 21, oder von der Erkenntniss des Adels seiner Person zu der Erkenntniss eines Zusammenhangs des Erlösungswerks mit seiner Person oder kurz gesagt zu der Erkenntniss Jesu als des Christs, z. B. Luc. 24, 19. 21. 26. Er übte sie in der Nachfolge auch stufenweise; z. B. beim ersten Sturm auf dem Meer war er noch bei ihnen, beim zweiten nicht mehr Matth. 8, 23; 14, 22; in den Tagen seines Fleisches war Er allezeit bei ihnen und war ihr Vertheidiger, Brodherr und Lehrer, nach der Himmelfahrt waren sie ganz ohne ihn, aber er liess als Uebergangsstufe eine Zwischenzeit von 40 Tagen eintreten nach seiner Auferstehung, da er erschien und verschwand. So lehrte er sie auch nur allmählich allein wirken, indem er zuerst unter seiner Aufsicht die 12 und 70 aussandte, ehe er die Arbeit ihnen ganz überliess. Den Geist gab er auch stufenweise, zuerst durch Hören der Geistesworte, dann durch Anhauchen, dann durch Ausgiessung. Kurz: alles Thun Jesu, seine eigene Offenbarung wie die Heranbildung der Jünger in sein Bild erscheint immer unter dem Gesetz der Entwicklung,

Und so ist auch alle fernere Offenbarungsthätigkeit Gottes durch Jesum an die Welt bis zur *συντέλεια τῶν αἰώνων* unter das Entwicklungsgesetz gestellt. Die einzelnen Menschen müssen erst gewonnen werden durch das Wort, müssen in die Jüngerschaft eintreten, darin beharren und lernen, müssen wachsen und zunehmen im Geistesleben und dabei immer mehr abtödten den alten Menschen, müssen das durch den Eintritt in die Jüngerschaft mit der Taufe principiell als Keim Gesetzte nun auswickeln, durchführen, beweisen, Röm. 6, 3 ff., sie müssen nachdem sie von Christo Jesu ergriffen sind, nun selbst auch ergreifen Phil. 3, 12 ff., sie müssen die Geistesgabe, die sie haben, durch treuen Gebrauch vermehren dass sie die Fülle haben, und, nachdem die Herrlichkeit Jesu Christi angefangen hat in ihnen

sich zu spiegeln, so müssen sie erst noch in dasselbe Bild Jesu umgestaltet werden, wobei es geht von einer Klarheit zur andern 2 Cor. 3, 18, und erst zuletzt, nachdem der Geist Jesu im Inwendigen hat Wohnung gemacht, wird auch auswendig der sterbliche Leib durch Auferweckung und Verwandlung ähnlich gestaltet werden dem Klarheitsleibe Jesu Röm. 8, 11; Phil. 3, 21. So hat auch der ganze Leib Jesu, die Gemeinde, sich zu entwickeln. Ist ja doch sie selbst schon in gewissem Sinn ein Entwicklungsprodukt, eine Frucht Jesu des Gekreuzigten und Auferstandenen (Joh. 12, 24), sein *alter ego*, Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein, zwar jetzt in ihrer Art selbständig neben Jesu stehend, aber doch ursprünglich in ihm verborgen gelegen und noch jetzt doch nur aus ihm und in ihm lebend Joh. 15, 5; Col. 2, 10. Wie er selbst als Keim in die Welt trat, so trat und tritt noch heutigentags auch die Gemeinde nur keimmässig aus ihm heraus um sich zu entfalten (Eph. 4, 16) einem noch nicht erreichten Ziele entgegen; die Gemeinde muss erst entstehen und ist in allmählicher Entstehung begriffen mittelst der immer weiter um sich greifenden Berufung; sie wird erst. Ferner die Gemeinde ist wohl *τὸ πλήρωμα*, die Fülle Christi, Eph. 1, 23, Christus hat alles was er selbst hat, ja sich selbst hat er in sie gelegt; aber so dass diese Fülle nicht plötzlich ihr freies Eigenthum oder ihre alles durchdringende Eigenschaft ist, sondern die Gemeinde muss in diese Beilage, wie ein Kind in den Besitz des Erbes, erst hineinwachsen durch Ergreifen des Dargebotenen, durch Festhalten des Ergriffenen und durch Bewährung im Besitz und Gebrauch des Festgehaltenen. Und dazu ist eine Haushaltung der Zeiten geordnet, die als *οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν* bis zu ihrem Ende verlaufen muss, ehe das was prinzipiell gesetzt ist, nemlich das Hauptseyn Christi über alles, auch faktisch an allem durchgeführt ist Eph. 1, 10. 22. Hiemit ist besonders etwas von der Länge genannt, in der sich neben Breite, Höhe und Tiefe die Liebe Gottes in Christo offenbart Eph. 3, 18. Wer die Entwicklung übersieht, verliert diese Dimension des Gnadenreichthums. Darum finden wir am Leibe Jesu im Lauf der Zeiten eine stets zunehmende Mannichfaltigkeit der geistlichen Gaben, Kräfte und Aemter, der einverleibten Nationen mit ihren Charakteren, der vermittelnden Organe, der Erkenntnisse und Bekenntnisse, der Verfassungen, der Lebensformen und Lebenserweisungen in Kultus, Mission, Liebeswerken u. s. f., kurz es tritt uns bereits eine unverkennbare Entfaltung entgegen, wenn wir die jetzigen

Zeiten mit den einfacheren ersten Zeiten der Gemeinde Christi vergleichen.

Und so ist uns auch für die noch zukünftigen Zeiten der Verlauf einer Entwicklung geweissagt, der sich in bestimmten, eigenthümlich gearteten Zeiträumen abwickelt. Es werden uns, wenn auch nicht die Dimensionen, so doch die Charaktere besonderer Hauptperioden der Entwicklung mit ihren entsprechenden Epochen beschrieben, auf die wir zu achten haben, *χρόνοι* und *καιροί* 1 Thess. 4, 1, nemlich

1. im Allgemeinen die Zeit der Saat und die Zeit der Ernte, des Anfangs und des Endes, wo also mitten inne die Zeit des Wachsthums und des Reifens oder die eigentliche Zeit der Entwicklung liegt. Saat- und Erntezeiten gibts, wie bei einzelnen Menschen, vgl. Gal. 6, 7; Matth. 13, 19 ff., so bei der ganzen Gemeinde Matth. 13, 24 ff., und zwischen hinein die Zeit des Wachsens V. 26, „da das Kraut wuchs." Als Ernte wird dort ausdrücklich bezeichnet *ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου* V. 40. Im Gegensatz gegen die Anfänge der göttlichen Offenbarungshaushaltung vor Christo, welche auch *αἰῶνες* heissen oder *χρόνοι αἰώνιοι* z. B. Röm. 16, 25; Eph. 3, 9, welche also die Zeiten vor und während der Weltschöpfung und die darauf folgenden Menschheitsperioden oder *γενεαί* Col. 1, 26 bis Noah, Abraham, Mose, David, Exil, Ende des alten Bundes, in sich begreifen, — ist mit dem neuen Bund, mit Jesu Christo, eine Zeit angebrochen, welche als *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* in 1 Cor. 10, 11 bezeichnet ist, als die Vollendungszeiten in der Zeitenreihe. Die ganze jetzige Zeit des neuen Bundes heisst daher *ἐσχάτη ὥρα* 1 Joh. 2, 18; doch ist das Ende selbst, der Abschluss, *τὸ τέλος*, noch nicht da Matth. 24, 6; es ist nur in der Annäherung begriffen, *ἤγγικε* 1 Ptr. 4, 7. Zuvor musste und muss allerlei geschehen, z. B. nach Matth. 24 vielerlei äussere Völkerunruhe mit entsprechender Naturerregung und Trübsal, sodann innere Zerklüftung mit überhandnehmendem falschen Prophetenthum, innerer völligerer Gesetzlosigkeit und erkaltender Liebe; daneben die Predigt des Evangeliums vom Reich in der ganzen Welt; oder, gemäss Röm. 11, nach vergeblichem Aufsuchen Israels ein Eingehen der Fülle der Heidenvölker, bis dann auch das Volk Israel im Ganzen sollte gewonnen werden; oder, nach 1 Cor. 15, die Auferstehung Christi, darnach Wiederkunft Christi und darin die Auferstehung derer, die Christo angehören, und die Ueberwindung aller feindlichen Macht, insbesondere zuletzt des Todes, dann die Uebergabe der Herrschaft von Christo an Gott und den Vater, dass Gott sei alles in allem, und hiemit das Ende oder Ziel. Die neutestament-

liche ἐσχάτη ὥρα ist daher selbst auch ein αἰὼν τῶν αἰώνων, ein Zeitverlauf, der sich in verschiedenen Zeitperioden abwickelt und zwar mit Betheiligung des Menschengeschlechts in vielen γενεαῖς, also in Geschichtsperioden (γίγνεσθαι); s. Eph. 3, 21: εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων.

2. Im Einzelnen wird uns als spezielle Epoche der neutestamentlichen Zeit namhaft gemacht die παρουσία χριστοῦ mit dem Eintritt des s. g. 1000jährigen Reichs im Zusammenhang mit vielerlei Vorgängen, wodurch die Entwicklung einen relativen Abschluss und darum von da an auch einen neuen Charakter bekommt, was wir in den Hauptzügen uns noch vergegenwärtigen wollen.

a) Die Zeiten vor der Wiederkunft Christi charakterisiren sich als Zeiten der Durchdringung aller Weltverhältnisse mit christlichem Gährungsstoff (Sauerteig) sowie als Zeiten der daraufhin erfolgenden wirklichen Gährung d. h. innerer Sichtung, Verbindung und Abscheidung der verschiedenen Elemente in geistlicher Anziehung oder Abstossung, während die äussere Sichtung und Scheidung zu ihrem Abschluss kommt erst mit dem Kommen Christi; es sind also Zeiten des Gemischtseyns von Gut und Bös. Diese Charakterzüge des jetzigen Aeons sind unverkennbar ausgesprochen in der Schrift und werden durch unsre Erfahrung bestätigt als der allgemeine Charakter der jetzigen Haushaltung Gottes auf Erden. Das Evangelium muss sich ausbreiten zu allen Völkern Matth. 28, 19; 24, 14 siegreich Offbg. 6, 2 als Sauerteig und Ueberschattung oder gemeinsames Netz für sie, obgleich nicht alle Seelen und Verhältnisse wahrhaft werden christlich werden. Sogar die Welt, trotz ihrem fleischlichen Wesen, wird sich nach der christlichen Kirche bequemen, mit ihr sich einlassen in einen Freundschafts- und Gleichheitsbund Offb. 17, 2, und der Weltfürst, welcher dieser Einmengung des christlichen Sauerteigs in die Weltmasse oder dieser Christianisirung der Welt nicht wehren konnte, tritt nun in christlichem Gewand auf, um von da aus sein Ziel, die Verdrängung des wahren Christenthums zu verfolgen. Der Kampf zwischen Licht und Finsterniss (Offbg. Cap. 12) nimmt je länger je mehr die Gestalt an, dass durch den Satan eine geistliche Verwirrung angerichtet wird, damit der Irrthum als Wahrheit erscheine Matth. 24, 11. 24; 2 Thess. 2, 4. 9, wobei es auf das Resultat hinausläuft, dass die christliche Kirche sich verweltlicht Offb. 17, 1 und die wahre Gemeinde immer mehr nur in Verborgenheit, ja unter Verfolgung aber mit Ueberwindertreue, sich zubereitet zum Empfang Christi ihres himmlischen Bräutigams Offb. 19, 7. Es sind also Zeiten, wo unter trügender

Aussenseite erst innerlich sich entscheidet, wie weit Licht oder Finsterniss die Oberhand hat. Die fortgehende, zum Theil sich steigernde Predigt des göttlichen Worts (Offb. 10, 11; 11, 3; 14, 6) neben der erziehenden und auch sich steigernden Strafgerechtigkeit Gottes (Offb. 9, 20) ruft und rettet noch diejenigen Seelen, welche der Wahrheit die Ehre geben, heraus aus dem geistlichen Verderben (Offb. 11, 13); die Andern aber gerathen in ihrer Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit immer mehr unter die Kraft der Lüge und Gottentfremdung (2 Thess. 2, 11) und treiben — unter dem Wahn, sie seien Christen, Gläubige und Gottesfürchtige (1 Joh. 2, 18; 4, 3; 2 Thess. 2, 11; 4), mit immer stärkerem Abfall und immer völligerer Entleerung ihrer Form eines gottseligen Wesens von dem Geist der Wahrheit — hinein in die Parusie des Widerspiels von Christo und Gott, in die Knechtschaft unter den falschen Propheten und Widerchrist 2 Thess. 2, 9, dem aber dann der wahre Christus mit dem Geist seines Mundes in seiner wahren Parusie ein Ende machen wird. So reift im Lauf dieser Zeit der innerliche Unterschied der Gläubigen und Ungläubigen heraus auch zu äusserlich erkennbarem Unterschied, indem die Einen, als die zuvor nur innerlich und nur vor Gottes Augen das Siegel und Zeugniss des lebendigen Gottes an ihren Stirnen haben, äusserlich zwar auch sich fern halten von dem Anbeten des Thiers, aber dafür unterdrückt werden und dulden müssen, während die Andern in ihrer Bosheit heraustreten und zwar herrschen, aber auch ihr Theil Strafe haben durch die sich häufenden Irrthümer und Plagen.

b) Mit der Parusie Christi kommt ein abschliessendes, nicht mehr nur erziehendes und warnendes, Urtheil, nemlich Gericht und Erlösung, — Gericht über die verweltlichte Kirche mit ihrem Haupt und Anhang, Erlösung für die getreüen Heiligen. Aber auch Gericht und Erlösung vollzieht sich, wie es scheint, in der Form der Entwicklung d. h. in Stufen; und sonach hätten wir zweierlei Parusien Christi mit zweierlei Gericht und Erlösung zu erwarten, eine erstlingsmässige und eine vollendende; zwischen beiden innen läge das sog. tausendjährige Reich. Bei der ersten, für uns also nächsten, Parusie Christi kommen die Erstlinge sowohl des Guten als des Bösen an die Reihe, wie bei den Früchten des Feldes etwa zuerst die Gerstenernte kommt, darnach erst die Weizen- oder die Weinernte.

α) In Betreff der Erlösung für die Guten werden unter den Todten nur die, welche in Christo entschlafen sind, erweckt 1 Thess. 4, 14. 16, nemlich diejenigen, welche nicht blos den Namen Christi trugen, sondern in Wahrheit Christen

waren, also los von der argen Welt und lebendig eingepflanzt in Jesu Christo, daher insbesondere diejenigen, welche bewährt und aus ihrer reifen Frucht offenbar sind sogar vor dem klagsüchtigen Satan als solche, die Christo haben Treue bewiesen und ihr Leben nicht geliebet bis an den Tod, die sich lieber wirklich haben — oder doch nöthigenfalls hätten — enthaupten lassen, als dass sie das Zeugniss Jesu und Gottes Wort verläugnet, die Weltmacht und ihre vergeistigte Maske angebetet oder Sinn und Handlungsweise an das thierisch-sinnliche, je länger je mehr frech (als *χάραγμα*) sich ausprägende Wesen der Welt hingegeben hätten. Sie sind durchgedrungen zur Seligkeit und Heiligkeit und zu priesterlicher und königlicher Gemeinschaft mit Christo, wiewohl auch diese Seligkeit noch unvollendet ist und einen gesegneten Ablauf jener 1000 Jahre erwartet Offb. 20, 4—6. Die bei dieser erstlingsmässigen Todtenerweckung auf Erden noch im Leibe Lebenden werden plötzlich verwandelt in die Klarheit des Auferstandenen und dem Herrn Jesu entgegengerückt, aber auch hierbei nur diejenigen, welche Christo angehören in der Wahrheit, also die sich bewährt haben in der sichtenden Trübsal und Verführung. Wie die andern Todten noch nicht lebendig werden, so werden auch die andern Lebenden, welche für Christum noch nicht sich entschieden, nicht sich bereitet und bewährt haben, noch nicht verwandelt und der Erde entrückt, sie werden nicht eingelassen zur Hochzeit des himmlischen Bräutigams (Matth. 25, 10); sondern, so weit sie von den Gerichten verschont werden als noch nicht im Bösen ausgereift, müssen sie aufs neue warten und haben sich nun regieren zu lassen auf der Erde von der oberen Gemeinde, die bei Christo ist, haben also eine weitere Entwicklungs- und Probezeit durchzumachen jene 1000 Jahre hindurch. Christus selbst kommt bei dieser ersten Erscheinung noch anders als bei der späteren, letzten, endgerichtlichen Erscheinung; denn er verwandelt noch nicht die Erde durch Feuer, so lässt er auch nicht den Himmel bereits zerschmelzen und Himmel und Erde fliehen vor seinem Angesicht, er sitzt noch nicht auf dem grossen weissen Thron und lässt noch nicht alle Völker vor ihm versammeln, obgleich er auch in den Wolken kommt 1 Thess. 4. Zunächst sammelt er nur die Auserwählten zu sich 2 Thess. 2, 1 (*ἐπισυναγωγὴ ἡμῶν ἐπ᾽ αὐτόν*) in die Luft, 1 Thess 4, und er vervollständigt so die obere Gemeinde (Hebr. 12, 23), die sich bereitet als Braut um das Weib des Lammes zu seyn, damit sie hernach am Schluss der 1000 Jahre mit dem Immanuel herabkomme auf die neue Erde mit dem neuen Himmel,

wo nun die volle Gottesgemeinschaft seyn und von hier aus Gott seyn wird alles in allen Offb. 22, 3.

β) Ebenso was das Strafgericht betrifft, so werden bei der ersten Erscheinung Jesu merkliche Unterschiede seyn zwischen den Anstiftern der Gottlosigkeit und zwischen ihren Anhängern. Als schon zur vollen Strafe herangereift erscheint „das Thier und der falsche Prophet mit ihm“ — sie werden lebendig in den Feuersee geworfen, verfallen also bereits dem Endgericht als reife Frucht; die Verführten aber werden nur getödtet, des irdischen Lebens beraubt in einer ausserordentlichen und allgemeinen Katastrophe von Seiten des aus dem Himmel heraustretenden Christus; für ihre vom Leib abgeschiedenen Seelen bleibt also noch eine Zeit des Wartens aufs Endgericht, also vielleicht auch die Möglichkeit sogar im Hades noch ihren Irrweg zu verabscheuen und sich zur Wahrheit zu wenden. Der Teufel selbst, obgleich er längst sich bewiesen hat als Widersacher, an welchem alle Hoffnung auf Sinnesänderung vergeblich erscheint, wird doch noch nicht ins Endgericht genommen, sondern vorerst gebunden 1000 Jahre, sei es um etwa selbst auch noch ihn zu gewinnen durch nunmehrige Zucht der Gewalt an seiner Person, nachdem er bisher den geistigen Widerstand gegen sein Wirken vergebens angesehen hat, oder sei es nur um ihn aufzusparen als Versucher und Ankläger zur letzten Prüfung und Sichtung, die noch über den Weltkreis kommen muss nach Ablauf der 1000 Jahre, ehe das dann nach allen Seiten hin rechtmässige Endgericht vollzogen wird.

γ) So sehr nun bis dahin alles den Charakter der Entwicklung trug, so nachdrücklich ist zu betonen, dass von nun an, nemlich vom Endgericht an, die Verhältnisse einen andern Charakter tragen. Hatte der Schluss der vorangehenden Perioden den Charakter des Reifens und liefen sie aus in den *καιρὸς θερισμοῦ* Matth. 13, 30, welches ist die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, wo gesichtet, gestraft, gesammelt, ins Feuer geworfen oder in Scheunen geführt wird, so tritt jetzt das „unbewegliche Reich“ ein Hebr. 8, 13; 12, 27 f.; Offb. 21, 1. 5. Von jetzt an sind die Qualen der Gestraften ewig als anderer Tod Offb. 14, 11; 20, 13; 21, 8, und ist die Seligkeit der Ueberwinder ewig als das ewige Leben Matth. 25, 46; Offb. 22, 5. Die Entwicklung hat also ein Ende, was ebenso wichtig zu bedenken ist als die Entwicklung selbst; — Ende aber nicht in dem Sinn eines Verschwindens, *ἀφανισμός* Hebr. 8, 13, sondern vielmehr gerade im Gegensatz dazu; es ist dann die vollendete Offenbarung, wo alles herausgestellt ist, was vorher als *μυστήριον* noch ver-

borgen war im Rathschluss Gottes und in den Keimen des Anfangs der Entwicklung, Offb. 10, 7, die wahre *ἀποκατάστασις πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς ἀπ' αἰῶνος* Ap.-G. 3, 21. Dann heisst es nicht blos *ἐγένετο*, aber auch nicht blos *ἐστί*, sondern: „*γέγονε*“, es ist geschehen und steht da auf Grund der vorangegangenen Entwicklung Offb. 21, 16. Die Entwicklung ist dann wenigstens so weit beendet, dass „der andere Tod keine Macht mehr über die Seligen hat“, sie bleiben in ihrem seligen Zustand (vgl. Offb. 20, 6): wie weit das folgende Leben selbst noch ein Fortschreiten aus Leben in Leben, aus Fülle in Fülle seyn wird, liegt über unserm Gesichtskreis hinaus; es scheint übrigens durch den Begriff des Lebens gefordert und auch in der Schrift angedeutet zu seyn z. B. durch das „Dienen der Blätter des Holzes zur Gesundheit der Völker“ Offb. 22, 2.

Ueber die Wortfügung im dritten Glaubensartikel.

Von

H. N. Hansen.

Man liest häufig in praktischen Lehrbüchern über den Katechismus [1]) bei der Erklärung des dritten Artikels die Worte: „Ich glaube an eine heilige christliche Kirche, an die Vergebung der Sünden, an die Auferstehung des Fleisches ff.“ Aber ist es auch richtig so zu sagen? Professor Caspari hat in der „*Theologisk Tidsskrift*“ (1864, 4.) die Frage: „Gehört die Präposition „in“ im Gliede von dem heiligen Geist auch zu den übrigen Gliedern des Artikels?“ einer gründlichen Untersuchung unterzogen. Er gibt zuerst zu, dass, blos philologisch und grammatisch angesehen, beide Auffassungen möglich sind, ja dass es am natürlichsten sei und am nächsten liege, wie das Verbum „*credo*“, so auch die Präposition „in“ auch auf die übrigen Glieder zu beziehen. Wäre es anders, bezöge sich die Präposition nur auf das erste Glied (*credo in Spiritum sanctum*) und nicht auf die folgenden Glieder (*sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam*): so müsste man nach gewöhnlicher Sprechweise eine Wiederholung des Ver-

1) Z. B. in dem kirchlich autorisirten Spruchbuch zum kleinen Katechismus *Dr.* Martin Luthers im evang.-luther. Bayern, S. 97 ff.

bums vor den nächstfolgenden Objekten erwarten. Wenn er sich dennoch, und zwar mit vollem Recht, dafür entscheidet, dass die Präp. **in** nur auf das erste Glied zu beziehen sei, so muss uns dies auf die Art und Weise seiner Begründung um so gespannter machen.

Er fragt: Ist irgend ein besonderer Grund vorhanden gewesen, um deswillen man das Wort *credo* nicht wiederholen mochte, und hat man diesem Grunde ein solches Gewicht beigelegt, dass man sogar lieber weniger deutlich reden als das *credo* vor den folgenden Satzgliedern wiederholen wollte? und beantwortet diese Frage mit „Ja"! Der Grund liegt in dem Organismus der Satzglieder und ihrer Stellung zum Inhalt des Ganzen. Denn wie man auch über die Entstehung des Glaubensbekenntnisses urtheilen mag, so viel steht fest, dass der Glaube an Vater, Sohn und heiligen Geist die eigentliche Summa und der wesentliche Inhalt desselben und alles Uebrige nur Explication ist. Die einzelnen Satztheile der drei Artikel stehen nicht für sich, losgerissen vom Glauben an den Vater, Sohn und heiligen Geist, sie haben keine Selbständigkeit diesem Glauben gegenüber, sondern fallen unter denselben und sind so zu sagen nur dessen Glieder. Das Taufbekenntniss entspricht der Taufe im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes. Verhält es sich so, dann ist es klar, dass *credo* in dem Falle, dass nur dies Wort und nicht auch die Präposition **in** zu dem folgenden Gliede gehören sollte, vor *sanctam ecclesiam catholicam* nicht wiederholt werden konnte. Denn durch eine solche Wiederholung würde das Band zwischen dem Hauptobjekt und dessen Gliedern durchschnitten seyn; jene Glieder hätten eine Selbständigkeit neben dem „hl. Geist", die ihnen diesem gegenüber nicht zukommt. — Eine andere Beobachtung Caspari's ist die, dass das Wort *πιστεύω*, *credo* mit sehr wenigen Ausnahmen, die der orientalischen Kirche angehören, in den altkirchlichen Taufbekenntnissen und Synodal- und Privatsymbolen überall nur einmal zu Anfang der drei Artikel steht; auch finden sich die drei Artikel hie und da nur durch ein *καί et* mit einander verbunden. — Man hat nun gegen die Verbindung des blossen *credo* mit *ecclesiam* eingewandt, dass die Verbindung *credere ecclesiam* nicht sprachrichtig sei, weil *ecclesia* ein *aliquis* sei und man nicht sagen könne *credere aliquem*. Allein dieser Einwand ist in jeder Beziehung ungegründet. Die *ecclesia* ist kein *aliquis*, sondern als eine *convocatio*, *congregatio*, *coetus*, *societas hominum (sanctorum)* ein *populus* zunächst und in erster Linie eigentlich ein *aliquid* und nur in zweiter Linie, als eine moralische Person gedacht,

auch ein *aliquis*. Aber die Behauptung, dass man nicht sagen könne *credere aliquem*, ist nicht einmal begründet; denn man findet dies wirklich in vielen Glaubensbekenntnissen und bei kirchlichen Schriftstellern. Classisches Latein ist allerdings der Ausdruck *credere aliquem* nicht, aber das ist die andere Redensart: *credere in aliquem* und (was auch öfter vorkommt) *credere in aliquo* ebenso wenig. Die classische Latinität kennt nur die Verbindungen *credere alicui (personae vel rei)*, *credere alicui aliquid*, *credere aliquid (res credita)*, *credere aliquid esse* und *credere* mit *acc. cum infin.* Sind also auch in rein sprachlicher Hinsicht beide genannte Auffassungen gleich berechtigt, so entscheidet doch der Inhalt und der Organismus des Symbols überhaupt und speciell des dritten Artikels für diejenige Auffassung, nach welcher in nur zum ersten Gliede gehört. Der eigentliche und wesentliche Inhalt des Symbols ist nicht ein doppelter Glaube: der Glaube an die Personen und an ihre Werke, sondern der Glaube an die drei göttlichen Personen, Vater, Sohn und heiligen Geist. Und wenn auch nicht geläugnet werden kann, dass der dritte Artikel eine weniger vollkommene Form als die beiden anderen — besonders als der zweite Artikel in seiner griechischen Gestalt — hat, so sind und bleiben doch die drei göttlichen Personen die eigentlichen und im Grunde einzigen Gegenstände im Symbol, auf welche das persönliche Verhalten des gläubigen Subjects unmittelbar bezogen wird.

Ueber Platos Phaedon.

Mit Bezug auf A. Bischoffs Betrachtungen zur Erklärung und Beurtheilung des Gesprächs (Erlangen, Deichert, 1866. 373 S. 8.).

Von

Fr. Mezger,

Prof. am Gymnasium in Hof.

Platos Phädon hat von jeher unter den Erzeugnissen der griechischen Literatur eine bevorzugte Stellung eingenommen und seinen Leserkreis nicht blos unter den Philosophen und Philologen von Fach gefunden, sondern auch in denjenigen Kreisen der Gebildeten aller Stände sich eingebürgert, welche der Besprechung der wichtigsten Fragen des Menschen nicht ängstlich aus dem Weg

zu gehen pflegen und in der Literatur mehr als vorübergehenden Genuss suchen. Phädon verdankt diese Ausnahmsstellung nicht seiner hohen künstlerischen Vollendung, die er mit so vielen andern Produkten des griechischen Geistes theilt, sondern dem grossen Interesse, das von je und je sein Inhalt, die Unsterblichkeitsfrage, allenthalben in Anspruch genommen hat. Hierin liegt die Berechtigung, den bezeichneten Gegenstand auch in dieser Zeitschrift eingehender zu besprechen, um so mehr als es nicht blos eine philologische Arbeit Bischoffs ist, durch welche die Platoliteratur einen neuen werthvollen Zuwachs erhält, sondern als dieselbe ausgesprochener Massen sich an diejenigen unter den Gebildeten überhaupt wendet, welche „die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele für wichtig genug halten, um jeden Beitrag zu deren Lösung, wie anspruchslos er auch auftrete und wie weit er auch noch von der vollständigen Entscheidung entfernt sei, doch als nicht unwillkommen zu betrachten.“ Deshalb verzichtet der Vf. auf allen gelehrten Prunk, der das Verständniss solcher Schriften gar häufig unnöthiger Weise erschwert, meidet möglichst solche technische Ausdrücke, deren Kenntniss eine eingehendere Beschäftigung mit philosophischen Studien voraussetzt, und bespricht den Dialog in einfacher, allgemein verständlicher Sprache nach Form und Inhalt. Der Titel des Buchs ist übrigens keine genaue Zusammenfassung des Inhalts. Dieses enthält nicht blos eine Reihe von Betrachtungen über den Dialog, da der grössere Theil (S. 3 — 235) sich mit einer zusammenhängenden Inhaltserklärung, zur Grundlage für das Verständniss der folgenden Abhandlungen, beschäftigt. Im engsten Anschluss an die, meistens wörtlich mitgetheilte, Schleiermachersche Uebersetzung, wird der Gedankengang in der Weise dargelegt, dass an die Inhaltsangabe eines Abschnittes sich sogleich die Erklärung, gewöhnlich nur eine sachliche, anschliesst. Wie aber Plato selbst hie und da das Gespräch zu unterbrechen pflegt, um Ruhepunkte zu bieten, von denen aus die bisherige Entwicklung der Frage überblickt werden kann, um dadurch für das Verständniss des Folgenden um so vorbereiteter zu seyn, so benutzt auch der Vf. den Abschluss grösserer Abschnitte mit richtigem Takt zu einer Zusammenfassung der bisherigen Entwicklung, was namentlich für jüngere Leser von grossem Werth ist.

Um die Leser in den Stand zu setzen, sich ein Urtheil über die Leistungen des Vf.'s zu bilden, können wir nicht umhin, auf den Inhalt des Dialogs selbst etwas näher einzugehen. Einer der grössten Vorzüge der vorliegenden Schrift besteht darin, dass der Vf. nachgewiesen hat, dass die Tendenz des Dialogs nicht die ist, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, bei welcher Annahme der grössere Theil des Gesprächs unerklärt bleibt und als müssige Zuthat erscheint. Bei der hohen Formvollendung, welche den pla-

tonischen Dialogen eigen zu seyn pflegt, muss die Wahrnehmung eines solchen äussern Mangels schon für sich allein Zweifel an der Richtigkeit einer Grundanschauung erregen, bei welcher nicht alle einzelnen Theile des Dialogs als unentbehrliche Glieder des Ganzen erscheinen. Darum wendet der Vf. seine Aufmerksamkeit nicht vorzugsweise nur, wie gewöhnlich geschieht, den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele zu, in gleich gründlicher Weise werden die übrigen Theile des Gesprächs besprochen und namentlich auch diejenigen, welche vorzugsweise Handlung enthalten und die Person des Sokrates betreffen. Das Gesammtresultat hat bewiesen, wie sehr sich diese, auch das scheinbar Geringfügige beachtende Gewissenhaftigkeit des Vf.'s belohnte.

Vorausgeschickt werden kurze Bemerkungen über die Aechtheit, die Form und die Personen des Dialogs. Bekanntlich hat Plato den Hauptdialog wieder in einen andern eingerahmt, indem Phädon dem Echekrates über die letzten Stunden des Sokrates Bericht erstattet. Er that dies theils der grösseren mimischen Lebendigkeit halber, theils um dem Gespräch eine idealere Färbung zu geben; letzteres war nöthig, um durch diese Vermittlung den übermächtigen Eindruck, den der Tod des Sokrates machen musste, zu mildern, wie dies Mittel zu ähnlichem Zweck ja auch in der Tragödie angewendet zu werden pflegte. Zugleich mochte Plato damit andeuten, dass er es auf keine völlig historische Darstellung abgesehen habe. Phädon aber und Echekrates werden deshalb zu Trägern des Dialogs gewählt, weil beide philosophisch gebildete Männer waren, dieser wahrscheinlich ein Pythagoräer, jener der Stifter der elischen Schule und zugleich ein inniger Freund des Sokrates; beide insofern unparteiisch, als sie keine Athener waren. Der Ort des Gesprächs ist Phlius.

Der Eingang (bis p. 59 C) zeigt, dass der Tod des Sokrates schon durch die äussern Umstände einen festlichen Charakter hatte, dass demgemäss auch der durch jenes Ereigniss auf die Gemüther aller Anwesenden hervorgebrachte Eindruck ein über alle gewöhnliche Empfindung erhabener und feierlicher war, und dass Männer der verschiedensten Denkungsart (nur die grundsätzlich und sittlich unvereinbaren Elemente, Aristippus und Kecombrotus, ausgenommen) um den grossen Sterbenden sich versammelten und in seiner Bewunderung einig wurden; womit denn zugleich in dem Leser die Ahnung erweckt werden soll, dass der Tod für den wahren Philosophen überhaupt ein Fest ist, dass die Betrachtung des Todes als eines solchen, als der höchsten Vollendung des Lebens, eine über alle gewöhnlichen weitaus erhabene Empfindung erzeugt, und dass in dieser Betrachtung des Todes d. h. in der Erkenntniss der Ewigkeit der Seele die verschiedensten Denkungsweisen sich zu einigen den Beruf haben. Hieran

schliesst sich erst (p. 59 C — 61 D) die eigentliche Einleitung des Dialogs, in der uns Sokrates selbst geschildert wird in einem Gefühl der Freude, in erhöhter geistiger Thätigkeit und Fülle und somit in der höchsten in diesem Leben erreichbaren Vollendung. So lässt uns Plato durch Handlung anschauen, was im nachfolgenden Gespräch bewiesen wird, dass der Tod für den Weisen die höchste Vollendung des Lebens ist. In der jetzt beginnenden Unterredung (bis p. 69 E) haben wir aber, wie der Vf. im Widerspruch gegen die gewöhnliche Auslegung annimmt, noch durchaus keinen Beweis für die Unsterblichkeit zu sehen. Ganz abgesehen von dieser Frage rechtfertigt sich Sokrates seinen Freunden gegenüber, warum er so getrost und freudig dem Tod entgegengehe. Deshalb zeigt er zuerst, was der Tod ist, und warum der Weise zu sterben wünsche. Der Tod ist Trennung des Leibes von der Seele; der Leib aber hindert die Seele fortwährend an reiner Erkenntniss, deshalb geht das Bestreben des Philosophen schon in diesem Leben dahin, sich möglichst vom Leibe frei zu machen; die Philosophie ist eine *κάθαρσις*. Zu dieser gelangt der Philosoph aber vollständig erst nach dem Tode — oder gar nie. Wegen dieses Charakters der Philosophie ist der Philosoph aber allein tugendhaft, darum hat auch er allein, wie die Mysterien lehren, Aussicht zu den Göttern zu gelangen, — wenn überhaupt mit dem Tode nicht alles aus ist. Dass aber Letzteres nicht der Fall seyn kann, dies wird in den sich anschliessenden sog. vier Beweisen der Unsterblichkeit gezeigt. Der erste Beweis (p. 70 C — 72 C) ist hergenommen vom Werden des Entgegengesetzten aus dem Entgegengesetzten. Dass aus dem Leben das Todtseyn kommt und aus dem Todtseyn Leben, ist allerdings noch kein Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, wohl aber dafür, dass es ein absolutes Vergehen überhaupt nicht gibt, dass Leben und Todtseyn nur verschiedene Zustände sind, von denen der eine das Seyn ebensogut zur Voraussetzung hat wie der andere. Bewiesen ist also nur — dies aber auch wirklich —, dass die Seele trotz des Todes existiren kann — und zwar, so wird aus dem Vorhergesagten weiter geschlossen, die der Guten in einem glücklicheren Zustand als die der Schlechten. Der zweite Beweis (p. 72 E — 77 D) stützt sich auf die Wiedererinnerung. Alles Wissen setzt Wahrnehmung voraus. Nun zeigt sich aber, dass wir zu der Betrachtung der sinnlichen Dinge immer schon die Kenntniss von Ideen mitbringen. Da sich nun im Leben kein Punkt nachweisen lässt, wo wir in den Besitz dieser Ideen gekommen sind, so werden wir damit über die Erscheinungswelt hinausgewiesen und zur Annahme einer Präexistenz der Seelen genöthigt. Auch dieser Beweis ist noch ein mangelhafter; denn aus der Präexistenz der Seelen lässt

sich noch kein Schluss auf ihre Postexistenz ziehen. Auch wird hier das Wesen der Seele noch gar nicht ins Auge gefasst, sondern blos ihre Bethätigung im Erkennen. Aber dies ist bewiesen, dass die Seele ihr Wissen nicht aus den sinnlichen Dingen allein hat, also kommt ihr ein vom Körper wenigstens relativ unabhängiges Seyn zu. Der dritte Beweis (p. 78 — 80 D) geht vom Wesen der Seele im Vergleich zum Körper aus. Hier wird angenommen, dass nur das auflösbar ist, was nicht zusammengesetzt ist; dass das nicht Zusammengesetzte sich immer gleich bleibt; dass endlich das Sichimmergleiche unsichtbar ist. Nun ist aber die Seele im Vergleich zum Körper das Unsichtbare, und je mehr sie sich von diesem unabhängig macht, desto mehr zeigt sie sich dem Sichselbstgleichen verwandt; aus beidem zusammengenommen aber folgt, dass sie ein Nichtzusammengesetztes ist, also unauflösbar. Hiezu kommt ferner, dass sie in ihrem Verhältniss zum Leibe das zum herrschen Berufene, also dem Göttlichen d. h. Unsterblichen verwandt ist; während dagegen der Leib, als das Dienende, dem Sterblichen angehört. Hieraus folgt, dass die Seele unsterblich ist; in welchem Zustand sie sich nach dem Tod befindet, zeigt uns der erste Mythus (p. 80 E — 84 E). Ueber die Bedeutung dieser Mythen, die Plato so gern in die dialectische Erörterung einflicht, ist viel gestritten worden. Man erkannte in ihnen wissenschaftliche Lücken, oder gab ihnen die Bedeutung von Glaubensgründen, welche dem wissenschaftlichen Beweis zur Bekräftigung dienen sollten. Da sie im Phädon eine so grosse Rolle spielen, wollen wir den Vf. sich selbst darüber äussern lassen: „Sokrates, sagt er S. 119, hatte auf die zweifelnde Frage des Kebes diesem die Unsterblichkeit zu beweisen versprochen. Zu der dort angefangenen Rede gehört auch dieser Abschnitt, es muss derselbe also auch der Absicht entsprechen, welche Plato bei dieser ganzen Rede im Auge hat. Nur muss man aber nicht meinen, dass es ihm einzig darum zu thun war, die Unsterblichkeit zu beweisen, wie man irgend eine todte Formel beweist. Was nützt es dem Menschen, wenn er an die Unsterblichkeit glaubt und auf sie schwört, sofern er nicht weiss, was die Unsterblichkeit zu bedeuten hat, sofern er die Unsterblichkeit betrachtet wie einen mathematischen Lehrsatz, dessen Richtigkeit oder Unrichtigkeit auf ihn und sein Leben ohne Einfluss bleibt? Solchen Glauben, ähnlich einer leeren unlebendigen Orthodoxie, hervorzubringen, konnte Platos Absicht nicht genügen; darum bleibt er nicht stehen beim dialectischen Beweis, sondern will die Lehre von der Unsterblichkeit nun lebendig machen und greift darum in ihren vollen reichen Inhalt hinein. Diese Lehre eröffnet nämlich eine ganz andere Lebensanschauung und bringt eine ganz andere und neue Lebensaufgabe mit sich. Nachdem sich

Plato durchgearbeitet hat durch das dürre Gestrüpp der Dialektik, tritt er jetzt mit Einenmal heraus ins Freie, und nun öffnet sich ihm die Aussicht in ein neues Land von nie geahnter Schönheit. Diesen Blick zu gewinnen, dazu hatte besonders der letzte Beweis vom Gegensatz zwischen Seele und Leib dienen müssen, in welchem die Seele als das Einfache, weil das Sichselbstgleiche und Herrschende, daher Höhere sich bewiesen hatte. Damit thut sich nun auf eine neue Welt, die Welt des Geistes. Die Seele, das Herrschende, ihrem Ursprung und ihrer Beschaffenheit nach Höhere, kann unmöglich vergänglich seyn wie der Leib; im Gegentheil, sie wartet erst ihres wahren Lebens. Und zwar wird die neue, vom Leib sich befreiende Seele, wenn nicht dieses ihr Wesen selbst und ihre Beschaffenheit eine Lüge seyn soll, zur vollen Reinheit und Freiheit gelangen. Aber ebenso wird auch die unfreie, die an der Sinnlichkeit klebende Seele die Folgen dieser ihrer schmachvollen Verschuldung empfinden. In dem Volksglauben an Gespenster, die nicht zur Ruhe kommen können, erblickt Plato das scheue, unstete Umherirren der, weil nicht in sich selbst freien und darum seligen, deshalb immer von Begierden getriebenen und doch nie gesättigten, sich selbst verzehrenden Seele, und der Glaube an die Seelenwanderung zeigt ihm gleichfalls die Unruhe der von Begierde zu Genuss eilenden, und im Genuss vor Begierde verschmachtenden, immer am Sinnlichen, Thierischen klebenden Seele. Sowie sich aber hierdurch eine ganz andere Lebensanschauung, eine neue Ansicht vom Endzweck des Lebens öffnet, ebenso gestaltet sich auch die Lebensaufgabe zu einer ganz anderen, als sie sonst dem Menschen erscheint. Und da nur die Philosophen jenes erreichen werden, was von dem Loos der reinen Seele gesagt ist, so zeigt sich hiedurch erst recht die Bedeutung der Philosophie. Dieselbe ist nun nicht blos, wie dies bei einer andern Kunst oder Wissenschaft seyn kann, Sache der Liebhaberei Einzelner, sondern diejenige Wissenschaft, welche vor allen andern praktisch ist, weil sie am allermeisten hilft, den wahren Endzweck des Lebens zu erreichen. Denn die Philosophie befreit den Menschen ausser von vielen andern auch von dem grössten Uebel, nämlich von dem, gerade das Unwahre, das Sinnliche für das Wirkliche zu halten und in Folge dessen mit dem Leibe zu verwachsen und an ihm zu kleben. Hieraus entspringt freilich auch die Verpflichtung, das Leben im Einklang mit der Philosophie zu erhalten, um nicht die durch sie gewonnenen Wohlthaten wieder zu verlieren. Wer diese Aufgabe treulich vollbringt, hat den Tod nicht zu fürchten. Theorie und Praxis kommen so zur wahren Einheit; wie die wahre Erkenntniss auf das Leben, so wirkt diese wieder auf die Erkenntniss.“ Wir haben den Vf. ausführlicher reden lassen, um zugleich ein Beispiel seiner schönen Darstellungsweise zu

geben. Im Folgenden weist er das Verhältniss dieses Mythus ebensowohl zum mythischen Schluss des ersten Theils, als zu dem den ganzen Dialog abschliessenden nach. Von jenem unterscheidet er sich dadurch, dass dort die Unsterblichkeit noch nicht bewiesen ist, und also immer das störende „wenn überhaupt“ dazwischen tritt, während hier volle Hoffnung und Zuversicht spricht; ferner war dort nur von der Seele des Philosophen die Rede, hier wird auch der Gegensatz, das Schicksal der Schlechten, herbeigezogen. Der Schlussmythus dagegen hat einen universelleren Charakter. Während hier die Seele im Gegensatz zum Leib betrachtet der Ausgangspunkt für den Mythus ist, basirt der letzte vielmehr auf dem Verhältniss der Seele zur Welt der Ideen.

So weit hat Sokrates das Gespräch siegreich geführt; es tritt nun eine Pause ein, um dann die Beweisführung mit um so grösserer Energie wieder aufzunehmen. Durch die bisherigen Beweise ist allerdings die Möglichkeit der Unsterblichkeit, die Präexistenz der Seele und ihre Vorzüge vor dem Leibe nachgewiesen, aber keineswegs noch ihre völlige Unabhängigkeit vom Körper, keineswegs ihre Ewigkeit. Diese beiden Bedenken bringen Simmias und Kebes nun vor; jener vergleicht das Verhältniss der Seele zum Leibe mit dem der Harmonie zu der mit Saiten bespannten Leier, und schliesst daraus den Untergang der Seele zugleich mit dem des Leibes; dieser gesteht zwar dem Einwand des Simmias keine Berechtigung zu, erkennt das höhere Wesen der Seele im Vergleich zum Körper an, gibt auch ihre längere Lebensfähigkeit zu, bestreitet aber, dass man daraus, dass sogar der Leib, das Geringere, noch einige Zeit, oft sogar sehr lange nach dem Tod noch bestehe, wie im dritten Beweis gezeigt war, ohne Weiteres auf die ewige Dauer der Seele schliessen dürfe. Der Weber, sagt er, überlebt allerdings viele Kleider, die er gewoben, aber das letzte überdauert ihn, seinen Verfertiger. Diese beiden gewichtigen Einwände, die geeignet sind das ganze bisher gewonnene Resultat wieder in Frage zu stellen, setzt Plato unmittelbar neben einander, um „die Zweifel gegen die in den Zuhörern schon befestigte Ueberzeugung in ihrer ganzen Wucht auftreten zu lassen.“ Zugleich dient diese Stelle dazu, den Socrates, der ja überall nicht blos redend, sondern auch seine Lehre durch die That bewährend gezeigt werden soll, in der ganzen Reinheit seiner von aller Selbstsucht freien, sittlichen Vollendung und Wahrheitsliebe erscheinen zu lassen. Er freut sich über den Widerspruch und fordert zu allseitiger Prüfung der Wahrheit auf. Zunächst weist er dem Simmias nach, dass die Vorstellung der Seele als einer Harmonie unhaltbar sei, denn sie streite 1) gegen die bereits bewiesene Annahme einer Präexistenz der Seelen, hebe 2) alle sittlichen Unterschiede auf und werde endlich auch durch die Wahrnehmung wi-

derlegt, dass die Seele das über den Körper Herrschende, ihm Widerstrebende sei. Damit ist allerdings bewiesen, dass die Seele ein vom Körper Unbedingtes ist, — aber noch nicht ihre Ewigkeit. Diesem Nachweis dient der vierte Beweis (p. 102—107 B), zu dessen Vorbereitung ein geschichtlicher Rückblick auf die Entstehung der Ideenlehre dient. Das Werden lässt sich weder aus der Naturforschung noch aus der Mathematik erklären; denn in beiden wird bei der Erklärung das zu Erklärende immer schon vorausgesetzt. Das Werden kann aber auch nicht, wie Anaxagoras thut, erklärt werden durch Annahme einer höchsten Vernunft, wenn diese den Dingen unvermittelt gegenüber steht. Der Grund der Dinge kann nur in den Ideen gesucht werden, denen allein ein wahres Seyn zukommt. Wollen wir also Aufschluss über das Werden und Vergehen der Seele bekommen, so müssen wir das Wesen d. h. die Idee der Seele betrachten. Indem Plato nun davon ausgeht, dass das Entgegengesetzte nie in das Entgegengesetzte übergehen kann [1]), weist er nach, dass auch Dinge, obgleich selbst der Veränderung unterworfen, doch nie den Gegensatz des ihnen eignen Begriffs, d. h. der sie constituirenden Idee annehmen, nie ihrem eignen Begriff widersprechen können. Nun ist aber das Leben die Idee, welche die Seele zu dem macht, was sie ist d. h. zur Seele, also widerspricht es dem Begriff der Seele zu vergehen; es liegt in dem Begriff der Seele unsterblich zu seyn. Somit ist die Seele nach Plato allerdings ein Ding und also, wie alle andern Dinge, veränderlich. Da ihr aber die Idee des Lebens wesentlich ist, so kommt ihr allein ein wahres Seyn zu, während alle andern Dinge nur ein Scheindaseyn haben. Sie ist also mehr als andre Dinge. Darin besteht der Doppelcharakter der Seele; sie ist einerseits ein Endliches, Zeitliches; andrerseits ein Unendliches, Ewiges.

Von dem Schlussmythus (p. 107 B — 115) wurde schon oben gesprochen. Er ist nur „eine Folgerung aus dem bisher Bewiesenen. Da die Unsterblichkeit der Seele feststeht, so ist auch eine Verschiedenheit im Leben und Zustand der Seelen nach dem Tod nach dem Mass ihrer Tugend anzunehmen. Plato will also damit die praktische Bedeutung der Unsterblichkeitslehre zeigen, und das auf eine möglichst kräftige, nachdrückliche Weise.“ In der Schlussscene (p. 115 B — 118) wird durch das Beispiel des Sokrates nochmals aufs herrlichste bestätigt, was der Inhalt des Gesprächs war, und sein letztes Wort, die Bitte an Kriton, dem Asklepios einen Hahn zu opfern, zeigt deutlich, dass er noch im letzten Augenblick an seiner eben ausgesprochnen Ueberzeugung festhielt, dass der Tod nichts ist als Genesung.

1) Dies ist kein Widerspruch gegen den ersten Beweis, da dort nur von Affektionen, Zuständen die Rede ist, hier aber von den Ideen selbst.

Wir haben so an der Hand des Vf.'s den ganzen Dialog durchwandert und im Einzelnen manche dankenswerthe Aufschlüsse erhalten, obwohl es bei dieser Uebersicht geboten war, nur kurz die Hauptpunkte zu berühren. Es regen sich aber nach der Lectüre Phädons eine Menge Fragen, über die der Leser Aufschluss begehrt. Diesen sollen ihm die beigefügten acht Abhandlungen gewähren. Sie besprechen theils den Dialog selbst nach Form und Inhalt noch eingehender, theils seine Beziehung zur platonischen Philosophie überhaupt, theils besprechen sie deren religiös-ethischen Charakter, eine, besonders interessante, nimmt die Behandlung der Frage da auf, wo Plato sie gelassen hat, und sucht sie einer ganz befriedigenden Lösung näher zu führen. Von allen lässt sich sagen, dass sie reichen Inhalt in ansprechender Form darbieten und mit lobenswerther Gründlichkeit und gewissenhafter Berücksichtigung der reichen Literatur sich mit den angeregten Fragen beschäftigen.

Zunächst fragt sich wohl jeder: ist der Stoff des Phädon historisch? Der Vf. bejaht diese Frage der Hauptsache nach in der ersten Abhandlung (S. 236—240). Historische Zeugnisse lassen sich dafür allerdings nicht aufbringen. Aber der Dialog selbst kann trotz seiner idealen Haltung ihre Stelle vertreten. Denn einestheils enthält er manche einzelne Züge, die offenbar historisch sind, andererseits spricht alles, was wir von Sokrates wissen, dafür, dass er vor seinem Tod solche oder ähnliche Gespräche werde geführt haben. Denn überhaupt, meint der Vf., könne der platonische Sokrates von dem geschichtlichen nicht so himmelweit verschieden gewesen seyn, wie man gewöhnlich annimmt. Dass das von Plato in unserm Gespräch gezeichnete Bild des Sokrates im Wesentlichen ein getreues ist, lässt sich daraus mit Sicherheit schliessen, dass Plato ihn zum Träger seiner Philosophie machte und ihm sogar seine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit in den Mund legte, was er gewiss nicht gethan haben würde, wenn solche Fragen dem Sokrates fern gelegen wären und wenn er nicht das Bewusstseyn gehabt hätte, dass er mit seiner ganzen Philosophie auf den Schultern des Sokrates stehe. In der folgenden Abhandlnng (S. 241—255) fasst der Vf. den Gedankengang übersichtlich zusammen und bespricht das Verhältniss der einzelnen Theile zu einander und zum Ganzen. Einer viel verbreiteten irrigen Auffassung gegenüber vertritt er nachdrücklich den Satz, dass nicht jeder Beweis für sich allein die Unsterblichkeit beweisen solle. Um diese handelt es sich ja im Phädon nicht allein. Plato will das Wesen der Seele überhaupt untersuchen, und aus dieser Untersuchung geht neben anderm auch das hervor, dass sie unsterblich ist. Der Weg seiner Betrachtung geht aber von aussen nach innen. Da zeigt sich ihm zuerst, dass die entgegengesetz-

ten, aber immer in einander übergehenden Zustände des Lebens und Todtseyns das Seyn der Seele durchaus nicht alteriren, dann ergibt sich aus der Thätigkeit der Seele, dem Erkennen, dass ihr wenigstens eine relative Unabhängigkeit vom Leibe zukommt. Im dritten Beweis endlich wird die Seele in ihrem Verhältniss zum Leibe betrachtet und da zeigt sie sich als das Unsichtbare, Sichselbstgleiche, zum herrschen Berufene. Erst der letzte Beweis ist im Sinn Platos entscheidend für die Annahme der Unsterblichkeit. Ueber das Verhältniss der Mythen und Handlung enthaltenden Theile des Dialogs haben wir bereits Einzelnes angedeutet, was der Vf. hier eingehender bespricht. Nachdem wir nun gesehen, welcher Art die im Phädon geführten Untersuchungen sind, entsteht die Frage nach dem Grundgedanken, der sie zu einer geschlossenen Einheit zusammenfasst, und der Bedeutung, die sie im System der platonischen Philosophie haben — darüber äussert sich der Vf. S. 256 — 67. Ausgehend von der Ansicht Schleiermachers, der „das Sterbenwollen des Philosophen" für den Grundgedanken erklärt, damit aber den Schwerpunkt des Gesprächs in den ersten, kleineren Theil verlegt, so dass der Beweis der Unsterblichkeit der Seele nur wie ein Anhängsel erscheint, weist der Vf. das Ungenügende auch an den übrigen bisherigen Aufstellungen nicht ohne Glück nach. Seiner Meinung nach wollte Plato zeigen, dass der Tod für den Philosophen kein furchtbares, sondern das wünschenswertheste Ereigniss ist, dass der Tod dem Philosophen nicht des Lebens Vernichtung, sondern des Lebens höchste Vollendung ist. Welche Stellung gebührt aber dann dem Phädon innerhalb des Systems der platonischen Philosophie? Nach Plato hat die sichtbare Welt nur ein Scheindaseyn, nur der Ideenwelt kommt wahres Seyn zu. Durch welches Band sind beide verknüpft? Der Phädon beantwortet uns diese Frage: d u r c h d i e S e e l e. Vermöge ihres Doppelcharakters gehört sie ebenso der Welt des Endlichen als der des Unendlichen an. Dieses Resultat erleichtert dem Vf. die Aufgabe, die Abfassungszeit und Stellung des Phädon in der Reihe der übrigen Dialoge Platos zu bestimmen. Die Untersuchung über das Wesen der Seele wird bei den Werken über Ethik, Politik und Physik vorausgesetzt. Demgemäss kann Phädon nur vor der Republik abgefasst seyn, wahrscheinlich aber schliesst mit ihm die Reihe der sog. sokratischen Gespräche ab. Er gehört also den spätern Jahren Platos an und wird am besten an das Gastmahl angereiht (S. 282 — 305). Diesem letzteren gleicht Phädon auch hinsichtlich seiner k ü n s t l e r i s c h e n F o r m, der ein eigenes Capitel (S. 268 — 281) gewidmet wird, und mit Recht, denn jeder platonische Dialog ist auch zugleich ein Kunstwerk. Dies gilt namentlich von Phädon, auf dessen Aehnlichkeit mit einer Tragödie Schmidt hingewiesen hat.

Warum, fragt man, bediente sich Plato, der schärfste Dialektiker, der dichterischen Form? Weil er eine dichterische Natur war? Dies war nur *conditio sine qua non*, nicht *causa efficiens*. Der Vf. verweist auch hier auf Platos Ideenlehre. Nur die Ideen haben wahres Seyn. Daher kehrt Plato der Erscheinung gern den Rücken und kann sogar die Schönheit der Natur verachten, um zur Erkenntniss der Idee zu kommen; aber wenn er es dahin gebracht hat, wenn er die Idee aller äussern Schlacken entkleidet hat, dann strebt er, da sie ihm auch das Allerrealste, das Vollste und Reichste, die Fülle des Lebens ist, wiederum sie zu erfüllen, zu verleiblichen, zu bekleiden, kurz in lebendiger Schilderung darzustellen, daher überall Handlung (Drama), daher Bild und Gestalten, daher Ton und Farben und überall üppiges, blühendes Leben.

Nun aber bleibt noch eine wichtige, für einen grossen Theil der Leser wohl die wichtigste, Frage zu beantworten. Kommt den platonischen Beweisen für die Unsterblichkeit wirklich Giltigkeit zu? Diese Frage hat auch der Vf. nicht umgangen. Sie wird S. 306—341 besprochen. Die Urtheile lauten im Ganzen nicht günstig. Moses Mendelssohn, der bekanntlich durch eine gründliche Umarbeitung den Phädon seiner Zeit wieder geniessbar machen wollte, hat für die platonischen Beweise neue substituirt, da jene „so seicht und grillenhaft seien, dass sie kaum eine ernsthafte Widerlegung verdienen.“ Der Kritik des von den übrigen Gegnern der platonischen Argumente Vorgebrachten widmet der Vf. besondere Sorgfalt. Man kann ihr nur beistimmen. Zuerst wendet er sich gegen den ihnen allen gemeinsamen Fehler, jeden Beweis für sich allein zu betrachten und von jedem schon volle Beweiskraft zu verlangen. Aber auch die einzelnen Einwürfe werden gebührend gewürdigt. Dem ersten Beweis wird eine *petitio principii* vorgeworfen, da die Beharrlichkeit der Seele ja immer vorausgesetzt werde. Aber Plato wollte ja blos nachweisen, dass man aus dem Todtseyn nicht auch das Nichtseyn folgern darf, da Leben und Todtseyn ja nur verschiedene Affectionen sind, aus letzterem also kein Schluss über den Untergang des Subjects gezogen werden kann. Die Einwürfe gegen den zweiten Beweis wenden sich sämmtlich gegen die Annahme eines ursprünglichen Einwohnens von Ideen in der Seele. Die Ideen, sagt man, kommen aus der Erfahrung, oder, sie sind angeborene Vorstellungen, die durchaus keine Präexistenz voraussetzen, oder, sie kommen aus Erfahrung und Reflexion zusammen. Die Frage über die Präexistenz ist hier ganz irrelevant. Plato wollte nur beweisen, dass die Kenntniss der Ideen nicht aus der Erfahrung allein zu erklären, dass also der Seele ein wenigstens relativ vom Körper unabhängiges Seyn zukommt. Dies ist aber der Fall, wenn wir der Seele auch nur einige aller Erfahrung vorhergehende oder ihr zu

Grund liegende Begriffe lassen müssen. Gegen den dritten Beweis wird gar mancherlei vorgebracht. Plato habe die Einfachheit der Seele nicht bewiesen, ihre Veränderlichkeit sogar ausdrücklich anerkannt. Aus der Unsichtbarkeit der Seele ferner könne noch nicht auf ihre Ewigkeit geschlossen werden (was übrigens Plato noch nicht thut). Sei die Seele auch nicht auflösbar, so sei doch möglich, dass sie mit Einem Schlag vernichtet werden könne. Die Seele sei nicht immer das über den Leib Herrschende, und endlich — diese Anschauung streite gegen Platos eigne Ansicht von der Dreitheilung der Seele. Ein schönes Häufchen von Einwürfen. Sehen wir, wie der Vf. mit ihnen fertig wird. Zunächst gibt er zu, dass Plato die Einheit der Seele nicht bewiesen hat, rechnet es ihm aber zum grossen Verdienst an, dass er sie zuerst klar aussprach. Mit sich selbst tritt er aber damit nicht in Widerspruch, denn die Dreitheilung der Seele setzt ebenso wie ihre *mutabilitas* die Einheit des Subjects voraus. Ist die Seele aber einfach, dann ist ihre Unzerstörbarkeit völlig erwiesen, denn auch mit Einem Schlag kann sie nicht vernichtet werden, da aus einem Etwas nun und nimmer ein Nichts werden kann. Allein nun führt der Vf. selbst das schwerste Geschütz gegen Plato auf: Ist die Seele als Einfaches unzerstörbar, dann ist auch der Thier- und Pflanzenseele Unsterblichkeit beizulegen. Dieser ungehörigen Annahme entzieht sich aber der Vf. sofort wieder durch eine genauere Bestimmung des Seyns. Das wahre Seyn ist nicht das materielle, das immer im Werden begriffen ist und sich verändert, immer zwischen Vergangenheit und Zukunft schwebt und nie zur vollen, realen Gegenwart kommt. Wahrhaft seiend ist nur das Subject d. h. das denkende selbstbewusste Wesen, welches in allem Wechsel sich seiner Identität bewusst ist, sich somit selbst in dieser seiner Identität erhält. Nur dieses kann ein wahrhaft Einfaches, ein dem Wechsel Entnommenes genannt werden und muss daher als ein Einfaches auch unzerstörbar seyn. Dagegen ist das, was die Pflanze zur Pflanze, das Thier zum Thier macht, kein selbstbewusstes, somit kein sich in seiner Identität erfassendes, also auch kein aus dem Werden zum wahren, realen Seyn gekommenes Subject, daher auch der Auflösung preisgegeben. Hiemit sind aber sämmtliche gegen diesen Beweis vorgebrachten Einwürfe widerlegt. Wie steht es nun aber mit dem von Simmias gegen Sokrates erhobenen Bedenken? ist seine Widerlegung gelungen? Ist dies der Fall, dann ist allerdings noch nicht, wie Bucher mit Recht sagt, die Unsterblichkeit, aber doch die Möglichkeit derselben bewiesen. Dieser Abschnitt der Beweisführung verdient übrigens schon deshalb eine besondere Berücksichtigung, weil hier dem Plato ziemlich unverblümt der Vorwurf einer Unredlichkeit gemacht wird. Er soll den Begriff Harmonie in doppeltem Sinn angewendet ha-

ben, indem er das eine Mal eine sich abstufende Harmonie, dann wieder die absolute Harmonie verstehe. Eine solche Verwechslung der Begriffe müsste bei dem scharfen Denker Plato auf absichtliche Täuschung schliessen lassen. Allein der Einwurf ist so unbegründet wie die andern. Plato sagt nur, dass während die Harmonie Gradunterschiede hat, die Seele nie mehr oder weniger Seele sei, mag sie noch so gut oder noch so schlecht seyn. Man müsste also annehmen, dass alle Seelen nur eine bestimmte Art von Harmonie seien. Dies geht aber auch nicht an, da hiemit alle sittlichen Unterschiede aufgehoben würden. Denn Tugend und Laster lassen sich allerdings als eine Art Harmonie und Disharmonie ansehen. Darum muss also das eigenthümliche Wesen der Seele ein anderes seyn, da sie selbst nie mehr oder weniger Seele ist, obwohl ihre Eigenschaften sich mit Harmonie und Disharmonie vergleichen lassen. Plato läugnet also nicht eine stufenförmige Verschiedenheit der Seelenharmonie, sondern nur eine Stufenfolge in dem Seeleseyn selbst. Dass aber, wie ferner eingeworfen wird, eine Seele mehr Seele seyn könne als eine andere, kann nicht dadurch bewiesen werden, dass eine Kraft der Seele, z. B. das Denkvermögen, in dem einen mehr ausgebildet sei als in dem andern; trotzdem bleibt ja ein jedes Ich immer Ich. Auch Platos aus der Präexistenz hergeleiteter Grund ist zutreffend, auch wenn man die Präexistenz selbst nicht zugibt. Denn gibt es Begriffe, die nicht aus der sinnlichen Erfahrung abstammen, so kann die Seele nicht eine Harmonie, eine Wirkung des Körpers seyn. Und wenn man endlich gegen den dritten von Sokrates vorgebrachten Grund einwendet, dass die Seele factisch nicht immer das den Leib Beherrschende sei, so kann man das vollkommen zugeben, ohne die Beweiskraft zu schwächen. Denn alles ist bewiesen, wenn die Seele auch nur das zum Herrschen Berufene ist. Wenn sie nur in tausend Fällen ein Mal das den Leib Bestimmende ist, dann kann sie nicht eine Wirkung desselben seyn. Gehen wir über zum vierten Beweis. Hier wird das Unglaubliche von den Gegnern geleistet. Sie nehmen an, Plato habe bewiesen, dass die Seele nur so lange sie Seele sei, unsterblich sei, nicht aber, dass sie nicht aufhören könne, Seele zu seyn. Diesen Einwand der meisten Kritiker fertigt der Vf. treffend damit ab, dass man einen so läppischen Beweis Plato doch nicht zutrauen könne. Plato schliesst den Beweis nicht ab, als sich ergeben hatte, dass die Seele ἀθάνατος sei, er führt ihn noch weiter und weist nach, dass sie eben weil ἀθάνατος auch ἀδιάφθορος sei. Weil die Idee des Lebens ihr eigen ist, so ist dadurch zugleich mit Nothwendigkeit jede Art der Vernichtung ausgeschlossen. Dass man dies nicht auch auf Thier- und Pflanzenseelen, denen kein unbedingtes Seyn zukommt, beziehen darf, hat der Vf bereits nachge-

wiesen, er hat also nur noch den wiederholt von Bucher erhobnen Einwand zu wiederlegen, dass Platos ganze Deduction mit seiner Ideenlehre stehe und falle. Da bemerkt er denn mit Recht, dass die Frage der Sonderexistenz oder Immanenz der Ideen in den Dingen — denn ihre Realität wird nicht geläugnet — hier gar nicht in Betracht kommt. Zuerst ist nicht die Frage zu beantworten, ob die Seele ohne Körper bestehen kann, sondern die über die Realität der Seele. Erst wenn diese fest steht, kann gefragt werden, ob ein unkörperliches Seyn der Seele oder ein neuer Leib anzunehmen ist; nicht aber kann von der Entscheidung dieser letztern Frage die Realität der Seele selbst abhängig gemacht werden. — Um die Frage möglichst allseitig zu erörtern, wird auch der von Plato später, im 10ten Buch der Republik, aufgestellte Beweis für die Unsterblichkeit noch besprochen. Dieser gründet sich darauf, dass in jedem zu vernichtenden Gegenstand sich schon eine innere Disposition zur Auflösung müsse nachweisen lassen. Dies ist aber bei der Seele nicht möglich. Man kann nicht sagen, dass dieselbe vielleicht vorhanden sei, aber unserm Auge nicht wahrnehmbar, oder dass im Tode selbst noch andere, uns eben deshalb unbekannte, Ursachen eintreten könnten. Denn die einzige derartige Ursache könnte das Böse seyn. Dies alterirt aber, wie schon gezeigt wurde, das Seyn der Seele nicht im Geringsten. Bucher meint zwar, wenn die Existenz der Seele durch die Entstehung des organischen Leibes bedingt sei, so sei ihre Vernichtung schon hinlänglich begründet, wenn dieser zu Grunde gehe — aber diese Entstehung der Seele ist ja bereits von Plato durch unwiderlegliche Gründe abgewiesen.

Nach dieser allseitigen Beleuchtung des Für und Wider wird nun die Frage vom Vf. selbst aufgeworfen: Hat Plato die Unsterblichkeit wirklich bewiesen? wenn nicht — wo ist die Lücke des Beweises? „Der wesentlichste Mangel in diesem Theil des platonischen Systems besteht darin, dass das Verhältniss der Seele zum Körper theils zu wenig beachtet, theils falsch aufgefasst ist, und dieser Mangel benimmt auch seinen Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele die volle Ueberzeugungskraft. Für Plato besteht kein nothwendiger Zusammenhang zwischen Seele und Leib; dieser ist ihm nur etwas rein Aeusseres, rein Zufälliges, wofür er keinen nothwendigen Grund anzugeben weiss.“ Abgesehen von der in dieser Anschauung liegenden Gefahr einer unvernünftigen Verachtung des Leibes, ist sie also theoretisch deshalb ungenügend, weil nur die höhere und unabhängige Stellung der Seele bewiesen ist, ohne ihren Zusammenhang mit dem Körper zu erklären. Wir können uns nun einmal die Seele nicht ohne den Leib denken, sie bedarf desselben zu ihrer Selbstverwirklichung. Allein trotz alledem hat Plato sich

dadurch das grösste Verdienst erworben, dass er die Freiheit der Seele im Denken und Wollen nachgewiesen hat. Er hat bewiesen, dass die Seele keine Wirkung des Körpers ist trotz aller dies wahrscheinlich machenden Analogien, da weder das Denken in Begriffen, welche aller sinnlichen Erfahrung zu Grunde liegen und somit vorhergehen, noch die bei aller Beschränkung der Seele vom Körper dennoch vorhandene und wenigstens mögliche Freiheit des Wollens sonst erklärbar wäre, dass die Seele somit nicht im Leib den Grund ihres Daseyns hat.

Den jetzigen Stand der Frage und die Möglichkeit der Lösung bespricht die folgende Abhandlung (S. 342—356). Die Frage ist seit Plato nicht wesentlich gefördert worden; die herrschende Zeitströmung, der Materialismus, ist dem Glauben an Unsterblichkeit entschieden ungünstig. In neuester Zeit hat Johannes Huber (Die Idee der Unsterblichkeit. München 1864) die Frage wieder einer Prüfung unterzogen, mit dem sich unser Vf. in vielen Punkten einverstanden erklärt. Das Gesammtresultat des Buchs lässt ihn aber doch unbefriedigt, denn Huber hat das Verhältniss des Individuums zur Gattung nur obenhin besprochen und die Frage, wie die Seele des Leibes entbehren könne, keineswegs genügend beantwortet. Der Vf. ergänzt diese Lücken. Das Individuum, sagt er, ist als vorübergehende Erscheinung der Gattung werthlos; es kann untergehen; sofern es ein Sichtbares ist, muss es untergehen. Keines von beidem gilt aber von der Seele. Als ein Unsichtbares ist sie der Schranke der Zeit und des Raumes entnommen, kann sie überdauern; andererseits aber ist der einzelne Mensch nicht blos um des Ganzen willen da, sondern zugleich Selbstzweck. Deshalb trägt er den Grund seines Fortbestehens in sich und hat ewige Realität. Hinsichtlich des Verhältnisses der Seele zum Leibe geht der Vf. auf Aristoteles zurück, der die Seele treffend ἐντελέχεια (Giftthätigkeit) des Leibes nennt. Hienach ist die Seele allerdings nicht vom Körper erzeugt, besteht aber auch nicht ohne den Körper. Dies entspricht ebenso der Erfahrung wie der Forderung der Vernunft. Wir kennen die Seele in diesem Leben nur in Verbindung mit dem Leibe, können uns überhaupt ein reines Geistseyn ohne materielle Basis nicht denken, also vermuthen wir, da ein Aufhören der Seele mit dem Tode des Leibes nicht möglich ist, die Entstehung eines neuen Leibes. Da wir aber durch die Annahme der Seelenwanderung aus der Endlichkeit nicht herauskommen, diese sich auch mit der Idee der sittlichen Vollendung des Menschen nicht verträgt, so findet der Vf. keine andere wahrhafte Lösung als den Glauben an die Auferstehung. Denn die Idee der Auferstehung entspricht gleicher Weise der Forderung der Unsterblichkeit von Seiten der Vernunft, sowie dem ethischen Bedürfniss, und der Forderung des

Zusammenhangs zwischen Seele und Leib von Seiten der sinnlichen Erfahrung. Ein Einwand hiegegen kann nicht daraus hergenommen werden, dass die Stoffe des Körpers sich auflösen und von andern organischen Körpern aufgenommen werden. „Eine solche Vorstellung ist allerdings nicht im Stande die Wiederentstehung des Leibes zu erklären, sie widerspricht aber auch dem ersten Entstehen eines solchen. Wie der Leib aus einem unendlich kleinen Samenkorn erwächst, welches aber doch schon die volle Möglichkeit zum Leib zu werden in sich trägt, so kann der Leib auch wieder bis ins Unendliche sich auflösen, alle seine Stoffe mögen in andere Körper übergehen — dennoch wird immer ein unendlich kleiner Rest bleiben, dem Samenkorn der Pflanze vergleichbar. Dieses letzte Atom ist nicht ein Seelenatom, es ist nicht die Seele selbst, es enthält aber die Seele in sich, ebenso wie das kleinste Samenkorn immer noch ein organisches Wesen ist, welches zwar das Leben nicht selbst ist, aber doch organisches Leben in sich birgt, und, wenn auch scheinbar lange todt, doch immer noch Leben enthält, und in die Erde gelegt, sich neu entfaltet. Ebenso kann von dem Leib ein letzter Keim übrig bleiben, welcher, scheinbar todt und kein organisches Leben zeigend, dennoch ein lebendiger Keim- ist, ja der Potenz nach vollkommener Leib, und dieser kleinste Keim kann sich zum neuen Leben entfalten. An eine Wiedervereinigung aller getrennten und aufgelösten Atome braucht dabei nicht von ferne gedacht zu werden."
Den Schluss des Werkes bildet ein Aufsatz über den religiös-ethischen Charakter des Phädon und der platonischen Philosophie überhaupt (S. 357—373). Sein religiös-ethischer Charakter sichert dem Phädon für alle Zeiten einen hohen Werth und empfiehlt ihn besonders zur Lectüre auf Gymnasien, mag auch über seine wissenschaftliche Bedeutung das Urtheil seyn, welches es wolle. Plato fasst die Philosophie als eine Reinigung auf, so dass dadurch schon das Philosophiren an sich zur sittlichen That wird. Ein sittliches Element bergen alle einzelnen Beweise für die Unsterblichkeit in sich, in der Widerlegung des Simmias wird ein Hauptgewicht auf die sittlichen Unterschiede gelegt, und die Mythen gehen ganz besonders darauf aus, die Sittlichkeit dem Philosophen zur Pflicht zu machen; ja die ganze Tendenz des Buches ist eine sittliche; es tritt diese Seite so sehr hervor, dass sich der Vf. sogar veranlasst sieht, Plato gegen den Vorwurf, zu weit gegangen zu seyn, in Schutz zu nehmen. Nicht weniger tritt das religiöse Element hervor, wenn man nur den Begriff des Religiösen nicht in zu enge Grenzen einschliesst. In der Vereinigung des Sittlichen mit dem Religiösen besteht aber der grosse Vorzug, den Plato nicht nur vor fast allen alten, sondern auch vor der Mehrzahl der neueren Schriftsteller voraus hat; und gerade dies

muss ein besonderes Zutrauen zur platonischen Philosophie erwecken. „Denn wenn irgendwo, so gilt für die Philosophie das Wort: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Man kann unbedingt behaupten: je ethischer ein philosophisches System ist, desto mehr Wahrheit kommt ihm zu." Mit diesem schönen Wort wollen wir denn auch von Bischoffs Buch Abschied nehmen. Diese flüchtigen Andeutungen werden genügen zu zeigen, was der Leser von dieser neuesten Bearbeitung des Phädon zu erwarten, und in welchem Geist der Vf. seine Aufgabe gelöst hat.

Was hat die Union in Preussen gewirkt?

Von

Präpositus **H. F. Uhden** in Kotelow.

Dritter Artikel.[1])

Die Resultate innerhalb der Landeskirche.

Der Widerstand gegen Union und Agende, so weit er von den Anhängern der lutherischen Confession und Kirche in Preussen erhoben wurde, war unter der Regierung Friedrich Wilhelm des Dritten fast ausschliesslich in der Bewegung enthalten, die von Schlesien ausging und in einer gänzlichen Lostrennung von der Landeskirche endete. Das wurde unter dem Nachfolger anders und wir haben nun von der Spannung zu berichten, welche sich in der Landeskirche selbst im Unterschied und auch im Gegensatz zu den breslauer Lutheranern erhielt. Daran wird sich das dermalige Resultat aufweisen, inwieweit es der Union gelungen ist, die Vereinigung der Lutheraner und Reformirten zu vollziehen. Allerdings wurde diese Spannung zunächst durch den Kampf angeregt und genährt, von welchem wir in dem vorigen Artikel geredet haben; doch werden wir das Verhältniss der Lutheraner innerhalb der Landeskirche zu den ausgetretenen nicht eher besprechen können, als nach einer Erörterung der Stellung, welche Friedrich Wilhelm der Vierte zu den Fragen der Union einnahm. Wir haben früher hervorgehoben, wie sich das Urtheil Friedrich Wilhelm des Dritten in wesentlichen Dingen von dem Urtheil der Theologen unterschied; es wird uns auch in diesem Abschnitt ein solcher Unterschied entgegentreten,

1) S. Jahrg. 1866, 4. H. S. 685 ff. und Jahrg. 1867, 2. H. S. 262 ff.

um dessentwillen wir zu den hier folgenden eingehenderen Bemerkungen genöthigt sind.

Es ist schon erwähnt worden, wie unter der vorigen Regierung der Kronprinz den kirchlichen Bewegungen in Schlesien mit einem freundlichen und wohlgeneigten Auge gefolgt war und der Ausdauer und Opferwilligkeit seine Anerkennung nicht versagt hatte, wie der König nach der Thronbesteigung auf das bereitwilligste die Lage der Bedrängten erleichterte und mit versöhnlichen Vorschlägen zu einer Verständigung entgegenkam. Daraus dürfte aber nicht gefolgert werden, dass er der Union selbst abhold gewesen wäre, wenn er auch die bisher zu ihrem Schutz ergriffenen Massregeln verwarf. Wohl befand er sich nicht blos in einem Gegensatz zu dem Verfahren der vorigen Regierung in dieser Angelegenheit, sondern er hatte auch einen andern Gesichtspunkt, von welchem aus ihm die Union für die Kirche als eine Aufgabe erschien, die er zu fördern habe; aber er war aus Ueberzeugung ein Anhänger der Union. Der Vater war von den Unterschieden und Gegensätzen, die er vorfand, mit seinen Studien und Anschauungen auf die Zeit der Reformation zurückgegangen, und geleitet von den Bestrebungen, welche sich unter seinen Vorfahren geltend gemacht hatten, wollte er eine einige Kirche herstellen auf Grund dessen, was ihm in der Reformation als das Gemeinsame erschien. In der Bekämpfung des herrschenden Unglaubens und im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche sollten die Reformirten sich die Annahme der Cultusformen der Lutheraner gefallen lassen und diese in der Bestimmtheit ihrer Lehre weichen. Dies schienen ihm berechtigte Forderungen; er hielt sich für verpflichtet, sie ins Werk zu setzen und dazu allen Einfluss anzuwenden, welchen ihm die Stellung des oberbischöflichen Rechtes in der Kirche gewährte. Hatte er auch früher eine Richtung auf Herstellung einer Synodalordnung gefördert, später lag es ihm durchaus fern, auf eine Aenderung der bestehenden Kirchenverfassung in ihrer engen Verbindung mit dem Staat und mit den Staatsbehörden hinzuwirken. Mit Unrecht wurde eine derartige Neigung daraus vermuthet, dass der König einige Generalsuperintendenten und seinen ersten Hofgeistlichen Eylert zu Bischöfen ernannte; es war dies nur die Verleihung eines Titels, der allerdings wohl das Ansehen der damit ausgezeichneten Personen nach aussen erhöhen sollte, aber ihnen keinerlei Stellung einer besonderen Unabhängigkeit geben konnte. Friedrich Wilhelm der Vierte sah dagegen in der Verfassung, wie sie in Deutschland der Kirche seit der Reformation geworden, einen folgenreichen und wesentlichen Mangel für die

Kirche. Er war sich wohl der Verpflichtungen bewusst, die ihm das oberbischöfliche Amt in der Kirche auferlegte, aber er meinte, dieses selbst komme ihm nicht zu, er habe es in die rechten Hände zurückzugeben, die Kirche müsse sich aus sich selbst verfassen und sich des bisherigen Nothstandes erledigen. Dabei wurden aber nicht die Grundsätze der Reformatoren mit dem verglichen, was etwa durch oder ohne ihre Schuld in der evangelischen Kirche entstanden war, sondern der König ging auf die apostolische Zeit zurück und wollte aus der älteren Geschichte der christlichen Kirche die Grundlagen für die der Kirche angemessene Verfassung entnehmen. So sehr auch der König die Bedeutsamkeit des Gegensatzes anerkannte, in welchem die lutherische Confession der Union widerstrebte, so sehr er auch gewillt war, die bestehenden Rechte zu berücksichtigen, so meinte er doch, durch Herstellung einer Verfassung auf apostolischer Grundlage eine Begeisterung erwecken zu können, welche die confessionellen Unterschiede beherrschen und eine kräftige lebendige Einheit aller gläubigen Freunde der Reformation herstellen werde. Die Union sollte sich dann nicht durch Massregeln einer äusseren Gewalt erhalten, sondern durch kirchengeschichtliche Thaten erstarken.

Um nun die angegebene Stellung des Königs zu den kirchlichen Fragen nachzuweisen, müssen wir ein Unternehmen eingehender besprechen, welches von ihm selbst ins Leben gerufen bald nach dem Regierungsantritt die allgemeine Aufmerksamkeit erregte und lange gefesselt hat. Ueber das Bisthum Jerusalem erschien seiner Zeit eine officielle Mittheilung: „Das Evangelische Bisthum in Jerusalem. Geschichtliche Darlegung mit Urkunden"; hier findet sich auch der „wörtliche Abdruck der Instruction des Königs an seinen Gesandten." Es war im Jahre 1840 durch den inneren Kampf des türkischen Reiches die Einmischung der europäischen Mächte veranlasst, und bei der Ordnung der streitigen Angelegenheiten wünschte der König, dass die Mächte gemeinsam die Lage der Christen im Orient ins Auge fassten und verbesserten. Zu einer derartigen Einwirkung war aber bei Abschluss des Friedensvertrages vom 15. Julius 1840 nicht Gelegenheit genommen und nun richtete Friedrich Wilhelm seine Aufmerksamkeit darauf, der Stellung der Evangelischen im Morgenlande einen Halt zu geben. „Dem Könige konnte — so heisst es in dem angeführten Urkundenbuche S. 30 — das eigene Bekenntniss nur als ein möglichst allgemeines erscheinen, nicht als ein preussisches, sondern als ein deutsches, und nicht als ein deutsches allein, sondern als ein allgemein protestantisches

vom Gesichtspunkte der Kirche der evangelischen Union." Es handelte sich um eine für die evangelische Kirche zu errichtende Stiftung. Für diese liess sich ein bedeutsamer Erfolg nur dann erwarten, wenn sie sich an etwas Gegebenes anschloss. Nun wurde damals auf dem Berge Zion eine Kapelle der Londoner Judenmissionsgesellschaft gebauet, die in dem Zusammenhange mit der englisch-bischöflichen Kirche für eine Verbindung mit dieser die neuzubildende Gemeinde erwarb. Der König sandte den von Bern nach Berlin berufenen Gesandten Bunsen nach London, um der Instruction gemäss „in einer dem englischen Ministerium genehmen ganz vertraulichen Form durch Besprechung mit dem Erzbischof von Canterbury als Primas von England und mit dem Bischof von London als unmittelbarem Haupte der einzelnen auswärtigen Gemeinden der englischen Kirche zu ermitteln, in welcher Art die englische Landeskirche geneigt seyn dürfte, der evangelischen Landeskirche Preussens eine schwesterliche Stellung im gelobten Lande zu gestatten." Indem nun der Vorschlag gemacht wird, dass die englische Kirche ein Bisthum errichte, bei welchem sich der König betheiligen wolle, werden zwei Gesichtspunkte geltend gemacht, deren Berücksichtigung für die Ausführung massgebend sei. Zunächst komme es darauf an, dass die evangelische Kirche als eine Glaubens-Einheit auftreten müsse. So nur könne man der Pforte für ihre Genehmigung eine Garantie geben und neben die dort schon bestehenden religiösen Körperschaften ebenbürtig hintreten. „Was diesen auch an innerem Leben fehlen mag — heisst es in der Instruction —, sie bilden eine feste durch Kirchenzucht, Liturgie und das apostolisch-bischöfliche Ansehen ihrer Sitze zusammengehaltene Masse und wirken mit der Kraft der kirchlichen Einheit noch mehr als durch den Vortheil uralten Besitzes." So werde das Werk der Missionen und der Fortschritt des Evangeliums im Orient gefördert. Der König bezeichnete in der Instruction die bischöfliche Kirche Englands als eine solche, welche mit evangelischen Grundsätzen eine auf Allgemeinheit hinzielende geschichtliche Verfassung und kirchliche Selbständigkeit verbinde; er wollte darnach in allen Missionsländern, wo ein Bisthum dieser Kirche bestehe, den Geistlichen und Missionaren seiner Landeskirche erlauben, sich an dasselbe anzuschliessen, auch zu diesem Zwecke sich die bischöfliche Ordination zu erwerben, welche die englische Kirche für die Zulassung zum Amte fordere; er werde darauf halten, dass eine solche Ordination in seinem Lande jederzeit anerkannt und geachtet werde. Neben dieser Einheit sollte dann ferner die Selbständigkeit und

Eigenthümlichkeit der deutschen Kirche bewahrt bleiben, wofür insonderheit die Erhaltung der Sprache hervorgehoben wird. Doch wurde in dieser Rücksicht auch bestimmt, dass in den deutschen Gemeinden des Bisthums nicht eine Uebersetzung der englischen Liturgie, sondern eine deutsche Agende, wesentlich eben die neue Agende der Union gebraucht werden solle; auch hätten die Candidaten bei ihrer Ordination nicht die 39 Artikel, sondern nur die drei ökumenischen Symbole zu unterschreiben; sie konnten aber vorher bei einer kirchlichen Behörde der Heimath sich zu der Augsburgischen Confession verpflichten, die als ein deutsches Nationalsymbol angesehen ward. Freilich bestand dagegen die englische Kirche darauf, dass die Ordination nur vom Bischof vollzogen werden könne. Um nun nicht eine diesseitige Ordination thatsächlich für ungültig erklären zu lassen, wurde bei Feststellung der Verhältnisse bestimmt, dass nur solche Deutsche nach Jerusalem gehen sollten, die noch nicht ordinirt seien, sich aber dann selbstverständlich ganz und gar in die Ordnungen der Kirche von England einzufügen hatten. Darnach war nun weder ein preussisches, noch auch ein anglo-preussisches Bisthum entstanden, sondern lediglich ein anglicanisches, bei dem die theilnehmenden Deutschen ihre Sprache nicht aufzugeben brauchten. Den ursprünglichen Gedanken des Königs hatte dies Resultat offenbar nicht ausgeführt. Jedoch stiess es auch in dieser Gestalt auf vielfachen Widerspruch wie in England so in Deutschland. Zwar wurden die Puseyiten, welche meinten, der Erzbischof von Canterbury sei den deutschen Protestanten zu weit entgegengegangen, mehrfach durch angesehene Glieder der englischen Kirche, auch durch einen damals in London sich aufhaltenden preussischen Geistlichen widerlegt und ihr Gegensatz blieb wirkungslos. Bedeutsamer waren die Bedenken, welche von Missionsgesellschaften, selbst denen der anglicanischen Kirche, geäussert wurden; man fürchtete Verwicklungen und Schwierigkeiten, insonderheit wenn einem innerhalb des türkischen Reiches lebenden Bischof die evangelischen Missionen in Egypten untergeordnet würden, und letztere wurden auch abgezweigt und dem Bischof von Malta zugelegt. In Deutschland brachten damals politische und kirchliche Zeitschriften eine Reihe von Artikeln, welche das Bisthum Jerusalem empfahlen; auch die evangelische Kirchenzeitung, die einerseits mancherlei Bedenklichkeiten hervorhob, wusste es doch andererseits theilweise in Schutz zu nehmen und zu vertheidigen; in ihren Spalten wurde auf Angriffe gegen das Bisthum möglichst scharf geantwortet, ohne dass die Lösung des in der Zeitschrift hervor-

tretenden Zwiespalts gegeben ward trotz sehr dringlicher Aufforderung. Den Widerspruch erhoben ausser der altrationalistischen Richtung sofort die Schüler und Anhänger Schleiermachers, die schon damals das alleinige Heil für die Kirche in der Verfassung, aber in einer presbyterial-synodalen suchten. Nachhaltig wirkte es, da der Erzbischof von Canterbury in amtlichen Erklärungen die protestantischen Kirchen ausser der englisch-bischöflichen als „weniger vollkommen eingerichtet“ *(less perfectly constituted)* bezeichnet hatte und nun einen kräftigen Widerstand derer hervorrief, welche für den Bestand der Eigenthümlichkeit der deutschen Kirchen fürchteten. Bei einem solchen Resultat konnte von diesem Unternehmen keine Einwirkung auf Preussen und Deutschland ausgehen, und wir hätten diese Erörterungen unterlassen können, wenn sie nicht zur Auffassung der Stellung des Königs zur Unionsfrage uns als unerlässlich erschienen wären. Man hat gemeint, es habe durch das Bisthum Jerusalem die bischöfliche Ordination nach Deutschland verpflanzt werden sollen, und für diese Meinung eine Bestätigung darin gefunden, dass der König ferner keine Bischöfe ernannte und dass die Ordination des Seniors der mährischen Brüder in Posen zum Bischof veranlasst wurde. Aber es ist kein weiterer Schritt geschehen, für die preussische Landeskirche eine solche bischöfliche Ordination herbeizuführen. Der König hat sich offenbar nur für berechtigt gehalten, anzubieten, nicht durch ausdrückliche Massregeln zu fördern.

Die Anschauungen des Königs, wie sie sich in der Stiftung des Bisthums Jerusalem kund gaben, fanden keinen Anhalt weder bei dem neuernannten Cultusminister Eichhorn noch auch bei den übrigen Behörden. Wie schon erwähnt, sah Ersterer in der Union einen Fortschritt der kirchlichen Entwicklung und hielt sich, obwohl gewaltsamen Massregeln entschieden abhold, doch für verpflichtet, mit allen Kräften das Werk zu erhalten und zu fördern, das schon so weit durchgedrungen und befestigt zu seyn schien. In wie grosse Verlegenheiten auch die kirchlichen und weltlichen Behörden bei dem Verfahren unter der vorigen Regierung durch die lutherische Bewegung gerathen waren, so meinten sie doch, die von der Union eingenommene Stellung nicht aufgeben zu dürfen. Man war freilich überzeugt, dass man derselben nicht dienen könne durch einen Ausbau der Kirche in Gemässheit der englisch-bischöflichen Verfassung. Aber es sollte etwas für die Landeskirche geschehen. Da entsprach es den Ansichten des Königs, wenn die kirchlichen Behörden mehr und mehr ihres weltlichen Charakters entkleidet wurden, den sie

so ganz überwiegend seit 1808 angenommen hatten. Dies sollte erreicht werden durch Erweiterung der Befugnisse der Generalsuperintendenten, durch Einsetzung einer rein kirchlichen Oberbehörde, endlich durch eine Synodalordnung auch für die östlichen Provinzen, wie dieselbe ja in den westlichen schon eingeführt war. Dann brauchte man sich für die Union nicht länger auf den so sehr bedenklichen Unionsritus zu berufen; es konnte auf diesem Wege zu einem erkennbaren Abschluss und einer zweifellosen Geltung kommen. Mit grosser Sorgfalt wurde fortan der Ausdruck „lutherische Kirche“ in allen amtlichen Erlassen vermieden; es war immer nur die Rede davon, dass eine „lutherische Confession“ bisher im Lande bestanden habe und ein Recht auf Erhaltung besitze. In der Zwischenzeit, welche doch noch bis zu der Herstellung der Synoden und des Oberconsistoriums verlaufen musste, meinte man sich durch beruhigende und beschwichtigende Erklärungen, wie durch einzelne Concessionen helfen zu können, da den Pastoren hie und da der Gebrauch lutherischer Formulare erlaubt ward. Man suchte sich zu sichern, dass der Union dadurch kein Abbruch geschehe, indem die Männer, denen Concessionen gewährt waren, doch in anderer Weise in der Verbindung mit der Union festgehalten wurden. Der Minister Eichhorn erkannte offenbar sehr wohl, dass er gerade der entschieden confessionellen Kräfte in den Kämpfen bedurfte, welche das Kirchenregiment mit den hervortretenden negativen Geistern zu bestehen hatte; aber er wehrte es ab, in diese Verhältnisse Klarheit zu bringen, weil man von derselben Gefahr für das Bestehen der Union fürchtete. So ist es bei aller milden Gesinnung gegen die Lutheraner durch das Schwanken zu noch viel traurigeren und verderblicheren Massregeln gekommen, als Gewalt und offenbare Verfolgung, wie wir weiter unten darauf zurückkommen müssen, dass man die neue Agende in ein anderes Format einband, damit sie bei dem Gebrauch in der Kirche für die alte angesehen würde. In der Abneigung gegen eine Feststellung der rechtlichen und factischen Verhältnisse wurden der Minister und die kirchlichen Behörden eben so sehr von den Vertretern der neuen gläubigen Theologie wie auch von der evangelischen Kirchenzeitung unterstützt. Man meinte die Mittel zu besitzen, mit welchen die vorhandenen kirchlichen Schwierigkeiten gelöst werden könnten, und fürchtete, durch eine einfache Unterordnung unter das lutherische Bekenntniss auf seinem Wege unterbrochen zu werden. Allerdings ist dabei hervorzuheben, dass die lutherische Bewegung, wie sie seit 1840 hervortrat, auch innerlich erst nach und nach erstarkte und von den vorhan-

denen Bedürfnissen im Einzelnen ausgehend, erst allmählich zu einer festeren Erkenntniss über dasjenige gelangte, was sie selbst zu beanspruchen hatte.

Während wir uns für die Darstellung des Kampfes der Lutheraner gegen die Union im vorhergehenden Abschnitt besonders mit Schlesien zu beschäftigen hatten, kommt nun zunächst die Provinz Pommern in Betracht. Es wird aber eine zwiefache Bewegung zu unterscheiden seyn, von denen die erste in dem Pastor Nagel in Triglaf, die zweite in dem Superintendenten Otto in Naugard ihren Leiter hatte. In den zwanziger und dreissiger Jahren hatte an verschiedenen Orten Pommerns eine kirchliche Erweckung stattgefunden; bei Gemeindegliedern aus allen Ständen war ein Eifer um das Seelenheil und eine Liebe zu dem Worte Gottes hervorgetreten, dass auch diejenigen sich eines Eindrucks nicht erwehren konnten, welche eine solche ernste Beschäftigung mit Fragen des Christenthums auf immer für abgethan ansahen und sich persönlich fern hielten. Die treuen Seelsorger, welche dieses Leben anregten und beförderten, waren damals nicht von einem Gegensatz gegen die Union getragen; aber theils hatten sich im Volk an dem Gebrauch der alten Andachtsbücher die Erinnerungen an den Glauben der Väter erhalten, theils wirkten auch die Ereignisse in Schlesien nachhaltig ein. Es erfolgten Austritte aus der Landeskirche, die zu Auswanderungen führten, und nun kamen gerade die Pastoren, welche sich ihrem Amte mit Eifer und Erfolg hingaben, in das Gedränge, dass sich die besten Gemeindeglieder von ihnen schieden. Diese sprachen ihre Zweifel und Bedenken darüber aus, ob denn bei den Unionsmassregeln die Lutherische Confession und Kirche noch im Bestande sei, und forderten Rechenschaft darüber. So sind die Pastoren veranlasst und genöthigt worden, sich eingehend mit den Fragen der Confession und Union zu beschäftigen, und es ist für das Verständniss dieser Bewegung wohl zu beachten, dass der Kampf gegen die Union ursprünglich nicht von den Geistlichen ausging. Diese liessen sich aber zu einer sorgfältigen Prüfung der angeregten Bedenken führen, und da nun durch ein eingehendes Studium der Bekenntnissschriften und durch einen regen Verkehr unter einander bei ihnen die Liebe zu lutherischer Confession und Kirche sich geltend machte, so sahen sie es besonders für ihre Aufgabe an, der Zersplitterung in ihren Gemeinden entgegenzuwirken. Es lag ihnen fern, auf die Bildung einer besonderen Gemeinschaft auszugehen, ja sie hatten zunächst nicht die Richtung auf Sicherstellung und Garantien; aber es drängte sich ihnen auf, dass in der Union

die Quelle für die Zerwürfnisse entspringe, dass von daher die grösste Gefahr für das Bestehen des christlichen Lebens zu erwarten sei. Sie legten aber auf die Verbindung mit ihren kirchlichen Behörden einen grossen Werth wie denn die lebendigen und eifrigen Geistlichen Pommerns in dem Verhältniss einer grossen Verehrung zu ihrem Generalsuperintendenten Ritschl standen, welcher die Anregung des geistlichen Lebens in der Provinz zu fördern gewusst hatte. Es waren auch mancherlei Unzuträglichkeiten in den von der Landeskirche getrennten Gemeinden vorgekommen; die Erfahrung, dass von hier aus eine Einwirkung auf die eigenen Gemeinden ausging, durch welche diese ihren Pastoren entfremdet wurden, stellte letztere zunächst in einen Gegensatz zu den Breslauern. Daher wurden denn damals auch diese in solchen Schriften bekämpft, welche von pommerschen Geistlichen gegen die Grundsätze und das Verfahren der Union gerichtet waren Allerdings fand diese auch Vertreter in Pommern, wie darunter besonders der nachherige Professor in Halle, jetzige Generalsuperintendent Moll in Preussen zu nennen ist. Dagegen beschäftigten sich ganze Synoden in Verbindung mit ihren Superintendenten damit, sich in der Erkenntniss und Liebe zu der lutherischen Confession und Kirche zu befestigen. Man zog freilich nicht von vornherein die Consequenzen des lutherischen Standpunkts, wie damals in Schlesien, und ging noch viel weniger von dem Prinzip einer unabhängig und selbständig zu organisirenden Kirche aus; aber aus dieser ganzen Bewegung, aus den erschienenen Druckschriften wie aus den vorgelegten Eingaben konnten die kirchlichen Behörden wohl ermessen, dass auch hier eine Gewissensnoth vorlag, während ruhige Besonnenheit aller Ueberstürzung wehrte; sie konnten sich zu der Erkenntniss führen lassen, dass bei aufrichtiger Theilnahme und entgegenkommender Einwirkung eine gesunde Erstarkung der Kirche hervorgehen würde ohne Zerreissung der bisherigen Bande und Verhältnisse. Die Bewegung unbeachtet zu lassen, war dem Kirchenregiment unmöglich. Nicht nur zeigte sich eine weitere Verbreitung in Pommern auf den vielen in jenen Jahren stattfindenden Conferenzen von Geistlichen, sondern es betheiligten sich auch andere Provinzen. Wir heben zunächst Sachsen hervor, wo sich gerade damals die früheren rationalistischen Elemente zu der Verbindung der Lichtfreunde zusammenschlossen und dann sich im Gegensatz zu dieser Richtung die Gnadauer Versammlungen bildeten. Letztere waren anfänglich durchaus nicht von der Bedeutung des lutherischen Bekenntnisses durchdrungen, wie sie das noch im Jahre 1845

in einer Antwort auf ein dahin gerichtetes Anschreiben der Pommern erklärten. Doch aber zeigte sich bald, dass es sowohl in Sachsen als in den andern Provinzen eine grosse Zahl von Geistlichen gab, die durch die Union in ihrem Gewissen bedrängt bei den Behörden um Abstellung des Unionsreverses, der zweideutigen Verpflichtungen in den Vocationen, der unlutherischen Sacramentsverwaltung einkamen. Die Antworten beurkundeten Widersprüche und Schwanken. In der einen Provinz wurde abgeschlagen, was in der andern — auch belobend — gewährt ward. Wenn ein Pastor die früher geleistete Unterschrift des Unionsreverses zurückzog, so wurde das weder abgewiesen noch angenommen, man erklärte nur den betreffenden Geistlichen, dass sich ja die Behörde ihnen gegenüber noch nicht auf den Revers berufen habe. Konnte ein Pastor den zu befürchtenden Austritt mehrerer Gemeindeglieder als wahrscheinlich darstellen, so wurde ihm der Gebrauch der lutherischen Abendmahlsformulare gestattet; doch sollte wiederum diese Erlaubniss anfänglich nur mündlich gegeben werden. Die Behörden wollten der Union eine dauernde Stellung schaffen und bewahren; das lag allen ihren Erlassen zum Grunde; aber sie waren in Beziehung auf das Verfahren unsicher geworden, indem sich ja weitere Gewaltmassregeln nicht anwenden liessen und es schwer oder vielmehr unmöglich war, für die kleinen Mittel, die nun helfen sollten, eine durchgehende Einheit zu finden. Gewiss haben die ausführenden Persönlichkeiten allen diesen Massregeln vielfach widerstrebt und manche werden schwer darunter gelitten haben; aber auch wider ihren Willen wirkte das der Union aufgeprägte Prinzip, da die referirende Spendeformel beim Abendmahl nicht etwa in Unbefangenheit, sondern um ihrer Doppeldeutigkeit willen eingeführt war. Man kam nicht dazu, dies einzugestehen und den darin liegenden Schaden zu erkennen. Hier muss aber hinzugefügt werden, dass damals die Behörden ihre widersprechenden und schwankenden Erklärungen mit der Lage der Sachen auch deshalb entschuldigen konnten, weil eine Entscheidung über alle Fragen angebahnt werde und demnächst bevorstehe. Der Minister Eichhorn hatte eine selbständige Organisation der Kirche durch die Berufung der Kreis- und Provinzialsynoden vorbereitet und die im Jahre 1846 zusammentretende Generalsynode war dazu bestimmt, die Angelegenheit zum Abschluss zu bringen. Man hoffte um so mehr auf ein festes Resultat, als ja die Angelegenheiten der von der Landeskirche getrennten Lutheraner durch Ertheilung der Generalconcession ihre Erledigung gefunden hatten. Die persönliche Stellung des Ministers war

schon deutlich an der Behandlung der theologischen Facultäten auf den preussischen Universitäten, da von allen Lehrstühlen die lutherischen Elemente so weit möglich ferne gehalten wurden; sie trat noch klarer auf der Generalsynode hervor, da derselbe erklärte, „dass selbst, wo sich Gemeinden noch nicht für die Union ausgesprochen hätten, dennoch vorkommende Fälle wesentlich im Sinne der Union behandelt würden.“ [1]) Diese Erklärung war der Anschauung der ganz überwiegenden Majorität der Versammlung gemäss. Zwar verwarf man die früheren Gewaltmassregeln und sprach sich nicht ohne scharfe Missbilligung gegen solche Mittel, wie den Unionsrevers der Candidaten aus; aber auf die Frage, ob lutherische Confession und Kirche ein Recht der Existenz in Preussen hätten, ging man nicht ein. Mit vieler Zuversicht wurde ein von grosser Majorität angenommenes neues Symbol als die sichere Grundlage der evangelischen Kirche angesehen. Die theologischen Vertreter desselben hatten in wissenschaftlicher Aufrichtigkeit erkannt, dass es dabei nicht genüge, nur die bessernde Hand an die Bekenntnisse der Reformation zu legen, sondern es war mit richtiger Consequenz auch das apostolische Symbol verändert. Der Widerspruch derer, welche auf der Generalsynode das lutherische Bekenntniss zu schützen suchten und mit bewegten und kräftigen Worten sich als Anhänger desselben bekannten, war freilich von vornherein dadurch gelähmt, dass sie nicht auch erklärten, die Unionsfrage der Entscheidung ihres Bekenntnisses unterwerfen zu müssen. Bekanntlich sind nun alle Erörterungen vergeblich gewesen, indem die sämmtlichen Beschlüsse der Generalsynode nicht ins Leben traten. Diese Versammlung hat nur den Vortheil gewährt, dass in der Amtlichen Publication der Verhandlungen mehrere sehr lehrreiche Actenstücke über die Union veröffentlicht wurden und dass es sich nun fast unzweifelhaft zeigte, auf dem Wege der Aufstellung eines neuen Symbols sei der Union kein Bestand zu gewinnen. Sie hatte ihre berühmtesten und begabtesten Verfechter zu diesem Zweck in den Kampf gesendet, ohne Erfolg zu erreichen, ja auch ohne einen einigermassen nachhaltigen Eindruck zu hinterlassen. Die Vorschläge der Synode hatten sofort einen entschiedenen Widerspruch nicht blos bei den Lutheranern gefunden. Der grössten Zahl der Anhänger Schleiermachers waren die Sätze auch dieses Bekenntnisses immer noch viel zu bestimmt formulirt; während sie aber noch be-

1) Verhandlungen der evangelischen Generalsynode in Berlin 1846. Amtlicher Abdruck S. 283.

deutend mehr geändert und beseitigt haben wollten, schien der evangelischen Kirchenzeitung damit schon zu viel aufgegeben. Letztere enthielt in jener Zeit sehr heftige Aufsätze gegen die Beschlüsse der Generalsynode und es wurde die lutherische Confession mehr betont, als bisher. Aber diese Widersprüche kamen den Lutheranern nicht zu gute und das Vorwort der evangelischen Kirchenzeitung von 1847 zeigte, dass der Herausgeber prinzipiell auf einem und demselben Boden mit denen stand, welche der Kirche durch Aufstellung eines neuen Symbols helfen wollten. In einem Angriffe auf den Gustav-Adolfs-Verein suchte er zwar das Recht der bestehenden Kirche mit den Grundsätzen der Gültigkeit des vorhandenen Bekenntnisses zu schützen, aber er verliess zu gleicher Zeit diese Grundsätze, da er zur Beseitigung der bestehenden Schwierigkeiten den Vorschlag machte, die Augsburgische Confession mit Beiseitesetzung des zehnten Artikels zum Glaubensbekenntniss der evangelischen Landeskirche zu machen; es war ja damit ausgesprochenermassen die Confession eine andere, eine neue geworden. Die Bewegung in Pommern ging ihren Gang, dass sich lutherische Pastoren um Abstellung ihrer Bedrängnisse an die höheren Behörden, schliesslich an den König wendeten. Als sie auch hier abschläglich beschieden waren, legten drei Pastoren ihr Amt nieder; sie stellten sich sofort unter das Breslauer Oberkirchencollegium; ein grosser Theil ihrer Gemeindeglieder schloss sich ihnen an. Die Behörden fürchteten, dass Austritte in grosser Ausdehnung erfolgen würden; nun wurde zu einer Massregel gegriffen, welche als eine der traurigsten in dem ganzen Unionskampf erscheinen muss und einer eingehenden Darlegung und sicherer Feststellung bedarf. Die pommerschen Bauern waren — und das ist ja nach dem bisherigen Verfahren erklärlich genug — im höchsten Grade argwöhnisch geworden. Sie begnügten sich nicht mit der ihnen bereitwillig gegebenen Erklärung, dass sie bei ihrer lutherischen Religion ungestört belassen bleiben sollten. Sie sahen mit Schmerz auf die Zerrissenheit in den Gemeinden, welche durch die Auswanderungen und Austritte bewirkt war, und betrachteten die zwangsweise aufgenöthigte Agende als die eigentliche Ursache der ihnen widerfahrenen Unbill. Sie verlangten die Beseitigung des Quartbuchs, wie die unirte Agende von ihnen zum Unterschied der regelmässig *in folio* gebundenen lutherischen pommerschen Kirchenordnung bezeichnet ward. Bei dem Scheiden eines Pastors aus der Landeskirche war ihm die grössere Hälfte der Gemeinde gefolgt und es stand zu erwarten, dass eben um der neuen Agende willen auch noch fast alle übrigen Gemeinde-

glieder austreten würden; da gebrauchte man die Aushülfe, sich zwar der neuen Agende fortan zu bedienen, aber dies dadurch zu verdecken, dass man sie *in folio* aufwies. Die Anwendung dieser Massregel ist seiner Zeit von dem Patron der Gemeinde bekannt gemacht worden. Es kann aber nicht ein einzelner Fall gewesen seyn, da auf der Monbijou-Conferenz von 1856 der damalige rheinische Consistorialrath, nachherige Feldprobst Thielen erwähnte, dass es öfter vorgekommen; diese Angabe hat keinen Widerspruch gefunden, sondern ist in den Amtlichen Verhandlungen [1]) veröffentlicht, und wir dürfen es nicht unterlassen, die Thatsache mit den Worten des Amtlichen Abdrucks festzustellen. Consistorialrath Thielen bemerkte: „Es sei einem Consistorium aus einer Synode berichtet worden, dass die confessionelle Aufregung der Gemeinde so gross sei, dass kein Pfarrer mehr die Sonntagsliturgie lesen dürfe. Der Superintendent habe dies mit den Worten bestätigt und berichtet, dass in den meisten Gemeinden die Leute sofort die Kirche verlassen würden, wenn der Geistliche die Agende in die Hand nehmen wolle. Es komme jedoch vor, was er nicht billigen wolle, dass einzelne Geistliche die aus der Agende von 1829 herausgeschnittene Liturgie in das alte Provinzial-Agendenexemplar legten und den Gemeinden vortrügen, die sie so mit Erbauung anhörten." An einem solchen Verfahren kennzeichnet sich am deutlichsten die Rathlosigkeit der Behörden und die Haltlosigkeit der Unionsgrundlage; es musste nach verschiedenen Seiten viel verderblicher wirken, als wenn jener Feldprobst die Union dadurch befördert wissen wollte, dass man in Stulpstiefeln mit Nägeln beschlagen auftrete. [2]) Mochte auch in dem jedesmaligen Gottesdienste die Täuschung unentdeckt bleiben, eine Kunde von derselben musste allmählich hervortreten und ein um so grösseres Misstrauen der Bevölkerung gegen die Handlungen der Behörden bewirken. So wurde denn auch die Spannung und der Gegensatz innerhalb der Landeskirche gemehrt und geschärft, wenn auch die Austritte jener pommerschen Pastoren, denen auch in andern Provinzen Geistliche folgten, nunmehr keinen wesentlichen unmittelbaren Einfluss auf den Gang der Unionsangelegenheiten ausübten. Offenbar aber war ein kirchlicher Kampf, in welchem weniger durch Schuld der einzelnen ausübenden Personen, als vielmehr um

1) Aktenstücke der Verwaltung des Evangelischen Oberkirchenraths. Bd. IV. S. 578.

2) S. Artikel 1. Zeitschr. f. d. luth. Theol. u. Kirche. 1866. IV. Heft. S. 706.

des inneren Widerspruchs willen zu derartigen Massregeln gegriffen wurde, noch nicht beendigt.

Die Generalsynode hatte der Union keine sichere Grundlage verschafft; es waren ja neben den übrigen auch diejenigen Vorschläge bei Seite gesetzt, welche die Verfassung betrafen. Ohne Berücksichtigung derselben wurde zu Anfang des Jahres 1848 ein Oberconsistorium eingesetzt. Man meinte doch der Majoritäten sicher zu seyn, besonders auch mit Hinblick auf die Universitätslehrer und auf die durch dieselben gebildeten Geistlichen. Man hielt auch den Pastoren, welche die Feststellung des lutherischen Bekenntnisses in ihren Gemeinden beanspruchten, entgegen, dass damit die Majoritäten in denselben nicht stimmen würden. Dabei wurde die Umfrage, ob sich eine Gemeinde zur Union halten wolle, unter allen Umständen vermieden und verhindert. So war auch mit der Ernennung einer Oberbehörde ein positiver erkennbarer Rechtszustand für die Union noch nicht gewonnen; doch sollte er eben als vorhanden angesehen werden und man rechnete darauf, dass die Mehrzahl eine grössere Neigung zu dieser Unbestimmtheit, als zu dem festen Bekenntniss haben würde. Eine bezeichnende Warnung aus dem Jahre 1847 war ertönt in den Schlussworten eines kleinen Aufsatzes: welche Zeit ist es für die lutherische Kirche in Preussen. Da hiess es: „Ihr ungerechterweise gekränktes Recht wird Gott zu erweisen wissen; die Ungerechtigkeit gegen die lutherische Kirche ist ein Bann auf dem Gewissen des preussischen Staats. Diese Ungerechtigkeit kann nichts Anderes ausgebären, als ein Gericht. O dass man diesem durch Busse zuvorkäme!“ Dazu war von der Redaction der Zeitschrift die Anmerkung gemacht: Ein Gericht ohne Zweifel durch Majoritäten, denn womit man sündigt, damit wird man gestraft.[1])

Den Ereignissen, welche diese Warnung bewahrheiteten, gingen die Anfänge einer zweiten Bewegung in Pommern voraus, die sich allerdings von vornherein von der durch Nagel geleiteten unterschied, wie sie auch einen andern Ausgang nahm. Beide sahen die lutherische Confession in den Gemeinden als zu Recht bestehend an; beiden schwebte nicht eine Ausbesserung der vorhandenen Verfassung der lutherischen Kirche vor, sondern sie wollten sich an dem genügen lassen, was sie um des Gewissens willen zu fördern hatten. Aber Nagel hatte ohne sofortige Ordnung der Verhältnisse sein ferneres Verbleiben im Amte für unhaltbar angesehen; indem er mit einer Zahl von Gemeindegliedern und Pastoren

1) Zeitschr. f. d. luth. Theologie u. Kirche. 1847. Heft III. S. 100.

in den Verband des breslauer Oberkirchencollegiums trat, verlor sich wie schon erwähnt der weitere Einfluss auf die Landeskirche fast ganz. Otto und seine Anhänger hielten sich dagegen für verpflichtet in ihrer bisherigen Stellung auszuharren, von welcher aus sie eine Entfreiung der pommerschen Kirche von den bedrängenden Unionsmassregeln und Unionseinrichtungen erwirken zu können hofften. Sie meinten, dass ohne gewaltsame Lösung sich auch mit den bestehenden Behörden und innerhalb derselben ein Kirchenregiment herstellen lassen werde, unter welchem die Bedrückungen der Lutheraner aufhörten. Bald nach dem Austritt Nagels übergab der Superintendent Otto in Naugard in Gemeinschaft mit zwei andern Superintendenten (Meinhold und Mila) dem Stettiner Consistorium unter dem 23. November 1847 eine Denkschrift, welche als der erste Anstoss zu den nachherigen lutherischen Provinzialvereinen anzusehen ist. In dieser Denkschrift wird hervorgehoben, dass es zu einer unirten Kirche in Preussen bisher nicht gekommen sei, sondern man könne nur sagen, eine Union der beiden bestehenden Kirchen sei durch bestimmte Massregeln angebahnt und begonnen. Die drei Superintendenten verwerfen nicht die Union als solche, aber den getroffenen Massregeln gegenüber beanspruchen sie für die Lutheraner lutherische Formulare in der Agende, eine lutherische Ordination und ein klares Rechtsverhältniss zwischen dem gemeinsamen Kirchenregiment und den beiden durch dasselbe zu leitenden Kirchen. Es sollte weder die Agende beseitigt, noch der Verband von reformirten und lutherischen Pastoren in den Synoden gelöst, noch das gemeinsame Kirchenregiment aufgehoben werden. Nur im Anschluss an die gewordenen Verhältnisse wurde für das lutherische Bekenntniss Raum und Schutz begehrt. Das Stettiner Consistorium reichte diese Denkschrift bei dem neu errichteten Oberconsistorium ein; ehe dieses aber eine Antwort ertheilen konnte, hatte es selbst in Folge der Märzereignisse vom Jahre 1848 seine Endschaft erreicht, nachdem es nur wenige Wochen bestanden.

Die erfolgte gewaltsame Umänderung in allen staatlichen Beziehungen blieb nicht ohne Einfluss auf die Art und Weise, wie der Kampf gegen die Union geführt wurde. Es schien nun ganz unzweifelhaft, dass nach der neuen Verfassung das Kirchenregiment nicht ferner in den Händen des Königs bleiben, dass die Bestimmungen über die kirchlichen Angelegenheiten nicht mehr von oben ausgehen könnten. Ganz in dieser Richtung erklärte sich auch der neue Minister der Geistlichen Angelegenheiten Graf Schwerin, der für die kirchliche

Verfassung den Nachdruck lediglich auf die Selbstbestimmung der Gemeinden legte und sofort einen Entwurf für eine constituirende Synode der Landeskirche ausarbeiten liess. Er hielt die Lutheraner für unbedingt befugt, die Agende bei Seite zu legen und eine Organisation der lutherischen Kirche vorzubereiten. Ein pommerscher Consistorialrath schrieb unter dem 27. April 1848: „Die königlichen kirchlichen Behörden sind meines Erachtens ihrem Ende ganz nahe, sind innerlich schon zu Ende. Es kann nur noch Confessionskirchen geben; wir werden jetzt proclamiren müssen und Hand ans Organisiren legen.“ Da meinte nun Otto, es sei Zeit für einen weiteren Schritt, und legte einer Conferenz von 80 pommerschen Geistlichen am 9. August 1848 seine Sätze vor, welche die Reorganisation der lutherischen Kirche in Pommern betrafen. Diese Reorganisation sollte sich nicht blos auf die Agende, sondern auch auf das Kirchenregiment erstrecken; dies wolle und könne der Landesherr nicht mehr behalten im constitutionellen Staate, ebensowenig könne es bei dem verantwortlichen geistlichen Minister bleiben; auch die Consistorien könnten es nicht übernehmen, weil sie unirte Behörden seyn wollten. Nun aber zeigte es sich bald, dass die Voraussetzungen sich nicht erfüllten, auf welche hin sich das Vorgehen in einer neuen Organisation gründete. Das Band zwischen Staat und Kirche, wenn auch gelockert, erhielt sich im Bestande; der Graf Schwerin hatte bei einzelnen Gelegenheiten eingegriffen, aber von seinen Grundsätzen nichts durchgeführt; er war nach kurzer Zeit vom Amte zurückgetreten und die geistlichen Angelegenheiten wurden vorläufig von dem früheren Director in diesem Ministerium geleitet; jener Entwurf zu einer constituirenden Synode war schon im Juli bei Seite gelegt. Die pommerschen lutherischen Geistlichen, einem Bruch der Verbindung mit der Landeskirche entschieden abgeneigt, gewannen wieder die Hoffnung, dass sich auch vermittelst der bisherigen Behörden eine günstige Lösung erreichen lasse. So fand denn Otto mit seinen Vorschlägen einen so bestimmten Widerspruch, dass in der nächsten Conferenz im November 1848 bei der Besprechung über andersgläubiges Kirchenregiment der Satz zur Geltung kam: „Es liegt für uns zur Zeit nicht die Nothwendigkeit vor, mit dem bestehenden Kirchenregimente zu brechen.“ Dagegen wurde nun als das Ziel hingestellt: „Wir haben die nöthige Sicherheit für das Fortbestehen der lutherischen Kirche zu erstreiten.“ Um dieser Sicherheit willen erhob man drei Ansprüche: 1) Die neue Agende ist um ihres unirenden Prinzips willen grundsätzlich zurückzuweisen. 2) Das Bekenntniss der Gemeinden muss

geschützt seyn durch Verpflichtung der Pastoren auf die Symbole. 3) Es ist nöthig, dass ungesäumt wenigstens Ein lutherischer Rath im Consistorio angestellt werde, dessen lutherische Stellung zugleich so zu sichern ist, dass er nicht der Collegial-Abstimmung unterliege. In diesem Sinne erfolgten Eingaben an die kirchlichen Behörden, welche zunächst sehr eingehend antworteten und die Erfüllung der vorgetragenen Wünsche in Aussicht stellten. Wie in Pommern, so bildeten sich auch in den übrigen Provinzen lutherische Vereine, die sich dann im September 1849 in Wittenberg zusammenschlossen und zu folgenden fünf Sätzen vereinigten: „1) Wir stehen auf dem Bekenntniss der evangelisch-lutherischen Kirche. 2) Wir sind der Ueberzeugung, dass unsere Gemeinden rechtlich nie aufgehört haben, lutherische Gemeinden zu seyn, und dass uns die heilige Pflicht aufliegt, ihre confessionellen Rechte mit aller Kraft zu vertreten. 3) Das confessionelle Recht der lutherischen Gemeinden fordert zu seiner Wahrung eine confessionelle Kirchenverfassung. Wir begehren demnach die Anerkennung und Durchführung des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses in Cultus, Gemeindeordnung und Regiment. 4) Als nächstes Ziel unseres Strebens setzen wir fest die Befreiung des Altardienstes von aller Zweideutigkeit und die Ausprägung des Bekenntnisses im gesammten Gottesdienste, ferner eine die confessionelle Selbständigkeit verbürgende Leitung im Kirchenregimente, endlich die Bewährung der lutherischen Grundsätze auch in der Gemeindeverfassung. 5) Diese Zwecke wollen wir nicht auf dem Wege des Austritts erreichen, weil wir uns in unserm Gewissen gebunden fühlen, den Kampf für das gute Recht der lutherischen Kirche auf dem ihr zuständigen Gebiete innerhalb der Landeskirche durchzuführen.“

Die Provinzialvereine breiteten sich weiter aus und gewannen eine grosse Zahl von Theilnehmern; es schien sich ein günstiger Erfolg für die Bestrebungen der Lutheraner in der Landeskirche anzubahnen. Das Consistorium in Stettin gab im Jahre 1849 die Erklärung ab: „Die pommersche Kirche besteht bis auf wenige Ausnahmen nur aus Gemeinden, in denen das lutherische Bekenntniss unwidersprochene gesetzliche Gültigkeit hat.“ Der König antwortete dem Präsidenten Göschel, dem Vorsitzenden der lutherischen Vereine, auf dessen dreistündigen Vortrag am 2. April 1850: „Sagen Sie Ihren Freunden, dass Ich auf die einzelnen Anträge und Wünsche in Bezug auf Restauration der lutherischen Kirche in Kirchenregiment und Cultus nicht sogleich aus Mir selber eine definitive Entscheidung geben kann, aber es soll darauf

bei den ferneren Berathungen Rücksicht genommen werden. Mein Wunsch ist es, Consistorien herzustellen, welche frei von der territorialen Staatsgewalt, aber in Verbindung mit Mir und unter dem Bekenntnisse stehen. In den östlichen Provinzen sollen es lutherische Consistorien mit reformirten Beisitzern seyn; in gleicher Weise soll auch eine Oberkirchenbehörde eingerichtet werden. An diese Behörden werden Sie dann die speciellen Anträge zu stellen und zu wiederholen haben, was Sie jetzt in Anträgen an Mich ausgesprochen." Als die bedeutendste Frucht der unmittelbaren Thätigkeit der Vereine ist die unwiderlegliche Denkschrift Ottos anzusehen: Das Recht der Pommerschen Kirche, Denkschrift des Pommerschen evangelisch-lutherischen Provinzialvereins. Sie wurde unter dem 25. April 1851 dem Oberkirchenrath eingereicht und ist so klar in ihren Grundsätzen, wie deutlich in ihrer Darlegung für alle, die der Belehrung zugänglich sind. Wir heben einige Worte hervor. S. 52 heisst es: „Schon jetzt stellt sich klar heraus, dass die Union seit 1817 und die Confessionskirche zwei Antinomien sind, die auf dem Wege des Rechts nimmer ausgeglichen werden können. Es stellt sich heraus, dass die Versicherung, das lutherische Bekenntniss als das Prinzip anerkennen zu wollen, welches alle Lebensäusserungen unserer Kirche richte, gegenüber dem Festhalten an dieser Union eine Unmöglichkeit verspricht, und dass man sich vergebens bemüht, immer neue Formen aufzufinden, durch welche die Unmöglichkeit möglich gemacht und der rechtlich bestehende Unterschied in den Fundamenten zu einer in sich unterschiedlosen einigen Kirchengestalt genöthigt werden soll. Es stellt sich klar heraus, dass in der protestantischen Kirche Preussens trotz aller Gegenversicherung das historische Bekenntniss nicht mehr regiert, sondern die subjective Anschauung, welche die Regierenden über das Verhältniss der reformatorischen Bekenntnisse zu einander haben, wenn auch die Subjectivität dadurch beschränkt ist, dass sie sich innerhalb der Gränzen dieser Bekenntnisse halten will. Es stellt sich heraus, dass das Kirchenregiment factisch ausser dem obersten Rechtsgrundsatz der evangelischen Kirche steht, wonach dasselbe Diener, nicht Disponent über das Bekenntniss seyn soll, und das darum, weil es zweien Herren hat dienen wollen. Mit einem Wort: es stellt sich heraus, dass die Landeskirche nicht von einem vorübergehenden Irrthum bedrängt ist, nicht von einer raschen That der Ungeduld, welche vor der Zeit hat zur Reife bringen wollen, was Gott der Herr noch nicht hat reifen lassen, sondern dass wir im tiefsten Sinne des Worts eine Revolution in der Kirche zu beklagen

haben, in welcher die feste geschichtliche Rechtsgrundlage der Sonderkirchen zur Disposition des Kirchenregiments gestellt und in dessen Entschliessungen nunmehr der Schwerpunkt verlegt ist. Und unsere Oberen sind weit entfernt, mit der Revolution in der Kirche zu brechen, so weit, dass sie vielmehr im Begriff stehen, für die Revolution Anerkennung zu fordern und nach ihren Gesetzen die Zukunft der Kirche zu gestalten. Hier gibt es keine andere Hülfe als in jener Inconsequenz, von welcher Gottes heiliges Wort sagt, dass sie uns nie gereuen solle — in der Busse. Und der Herr hat es an sich nicht fehlen lassen, uns zurückzurufen auf den verlassenen Weg, auf den Weg Seiner Entwicklung. Was auf kirchlichem Gebiet gesündigt worden ist, das hat sein tiefstes Wesen auf dem Gebiet des Staatslebens blossgelegt in erschütternden Gerichten. Auch eine Revolution.“ —

Bei dem Oberkirchenrath hatte diese Eingabe freilich keinen andern Erfolg, als den einer ausweichenden Antwort. Es zeigte sich aber, wie dem Könige die Bedrängnisse seiner lutherischen Unterthanen zu Herzen gegangen waren und von ihm eine thatsächliche Abhülfe versucht ward. Dies geschah in der bekannten Cabinetsordre vom 6. März 1852. Hierin ist der Grundsatz aufgestellt, dass der evangelische Oberkirchenrath verpflichtet ist, das Recht der verschiedenen Confessionen und die auf dem Grunde desselben ruhenden Einrichtungen zu schützen und zu pflegen; derselbe besteht, wie ausdrücklich aufgeführt wird, aus Gliedern beider Confessionen. Zwar war auch die Bestimmung getroffen, dass in den evangelischen Oberkirchenrath nur diejenigen Personen aufgenommen werden sollen, welche das Zusammenwirken von Gliedern beider Confessionen im Regiment mit ihrem Gewissen vereinbar finden; aber es war nicht ein gemeinsames Handeln für die inneren Angelegenheiten in Aussicht gestellt, sondern dies wurde vielmehr ausdrücklich ausgeschlossen und dafür eine *itio in partes* angeordnet. Damit waren unter Berücksichtigung der gegebenen Verhältnisse die Ansätze zu einer richtigen Lösung der verwickelten Verhältnisse auf dem Wege der Gerechtigkeit gegeben. Es fand nun auch eine Scheidung im Oberkirchenrath statt. Laut des Protocolls vom 14. Juli 1852 gehörten 7 Mitglieder der lutherischen, 3 der reformirten Confession an; das elfte Mitglied *Dr.* Nitzsch erklärte seine Zugehörigkeit zu beiden Confessionen, nämlich zu dem Consensus derselben. Da wurde bestimmt, dass er deshalb an der Entscheidung confessioneller Vorfragen nicht zu betheiligen seyn werde. Sechs unter den Bekennern der lutherischen Confession hatten dabei zu Protocoll gegeben, dass sie der

Union in der durch die Cabinetsordre vom 28. Febr. 1834 bezeugten Auffassung beistimmten, *Dr.* Stahl aber bekannte sich ohne allen Zusatz rein zur lutherischen Confession.

An die Cabinetsordre vom 6. März 1852 konnte sich in gesunder Entwicklung eine Wiederherstellung rechtlicher Zustände in der preussischen Landeskirche anschliessen. Aber sie blieb vorläufig ohne alle Wirkung. Antworten des Königs auf Eingaben aus dem Jahre 1853 betonten die Erhaltung der Union auf das nachdrücklichste. Der Oberkirchenrath hat — amtlich bekannt gemachten Erklärungen zufolge — seit jener Sitzung keine *itio in partes* wieder vorgenommen und sich offenbar vollständig über die Existenz der Cabinetsordre hinweggesetzt; so wurden denn auch seit dieser Zeit die lutherisch Gesinnten grundsätzlich von den höheren Aemtern in der Kirche fern gehalten. Wir müssen die Ursachen aufführen, denen es wohl zuzuschreiben ist, dass die angeregten Hoffnungen fehl schlugen. Die lutherischen Vereine und insbesondere Otto verhehlten ihre Unzufriedenheit mit der fortdauernden Unbestimmtheit und Unsicherheit nicht; sie erwarteten von den ausführenden Personen offenbar keinerlei Aenderung des bisherigen Verfahrens. Es ist schwer zu sagen, ob sie hätten das Gegebene freudiger ergreifen sollen und günstiger anwenden können; aber gewiss ist, dass der Mangel an Freudigkeit und Zuversicht bei ihnen nicht ohne Einfluss auf die Stimmung des Königs blieb. Die Freunde der Union von den Rationalisten an bis zu den Vertretern der sogenannten neueren gläubigen Theologie erhoben sich in mannichfachen Protesten. Da von den Universitäten schon lange die Lutheraner um ihres Bekenntnisses willen fern gehalten waren, so traten die theologischen Facultäten einer Wiederherstellung der lutherischen Kirche entschieden entgegen. Man schien zu befürchten, dass damit die ganze Bedeutung und der ganze Ertrag unirter Theologie verschwinden möchte. Die evangelische Kirchenzeitung lobte und tadelte an den Lutheranern; das Lob nutzte denselben nichts, aber der ausgesprochene Tadel liess sich bestens zu ihrem Schaden verwerthen. Dagegen hatte die Union — was wohl als der wichtigste Umstand für die kirchliche Entwicklung Preussens in den nächsten Jahren anzusehen ist — an dem neuernannten Generalsuperintendenten in Berlin, dem *Dr.* Wilhelm Hoffmann aus Süddeutschland wiederum einen sehr begabten Vertreter gewonnen; ihm war die Noth nicht fühlbar geworden, welche über seine jetzige Heimath durch die Union gekommen. Das Werk derselben war nicht gehemmt, sondern schritt vor.

Freilich konnte es noch nicht als ein vollendetes ange-

sehen werden. Dies trat deutlich auf der 1856 in Berlin versammelten Conferenz hervor, an welcher die höchsten kirchlichen und richterlichen Autoritäten Preussens Theil nahmen. Von diesen wurde der ganze angerichtete Schaden blossgelegt und im Namen der Wahrheit und Gerechtigkeit mit unwiderleglichen Gründen und in ergreifender Sprache um Abhülfe gebeten. Hier vereinigten sich die sämmtlichen (sechs) Generalsuperintendenten der östlichen Provinzen mit Ausnahme Hoffmanns, die vier Consistorialdirectoren, welche nicht zugleich Oberpräsidenten der Provinzen waren, und die beiden anwesenden Präsidenten des Ober-Tribunals zu einem Antrage, der mit den Worten schliesst, dass „der an sich unbestreitbare und in jener Cabinetsordre (vom 6. März 1852) anerkannte Rechtsgrundsatz gelten muss, dass das Urtheil darüber, was der lutherischen und reformirten Confession entspricht, nur den Mitgliedern derselben zusteht." Der Vorsitzende der Conferenz schob aber diesen Antrag als der Geschäftsordnung nicht gemäss bei Seite. Ueberhaupt setzte man den lutherischerseits vorgeführten Gründen wesentlich nur die Erwägung entgegen, dass die Union nun einmal da sei. Mit Hülfe der Rheinländer, welche ihre kirchliche Verfassung durch eine Berücksichtigung des Rechts der lutherischen Confession gefährdet erachteten, entschied sich die Majorität — wenn auch oft in sehr unbestimmten Ausdrücken und gegen eine sehr bedeutende Minorität — allenthalben zu Gunsten der Union. Die Verhandlungen und die zum Theil sehr werthvollen Gutachten, unter denen wir insbesondere dasjenige des leider so früh verstorbenen Professor Merkel in Halle hervorheben, sind amtlich veröffentlicht und bringen für die Kirchengeschichte wohl das lehrreichste Material zur Kenntnissnahme der preussischen Union.[1]) Zum Schlusse übte Professor Hengstenberg eine scharfe Kritik über das Verfahren der Conferenz und die evangelische Kirchenzeitung sprach sich in dem Vorworte des nächsten Jahrgangs mit einer Bestimmtheit für lutherische Kirche und Confession aus, wie nie zuvor; aber auch dieser Erfolg war nur ein vorübergehender; eben diese Zeitung gerieth später wieder in das dem Lutherthum in Preussen so verhängnissvolle Schwanken.

Die Conferenz vom Jahre 1856 hatte dem Kirchenregimente gezeigt, dass das Ziel der Union noch nicht erreicht

---

1) Vergl. des Verfassers Beleuchtung der Thatsachen, in welchen sich der Charakter und die Bedeutung der preussischen Union darstellt. Vierter Artikel. Die kirchliche Conferenz zu Berlin im Herbst 1856. In Kliefoth und Mejers kirchlicher Zeitschrift. 4. Jahrgang. Schwerin 1857. S. 453 ff.

war. Es bestand offenbar noch ein kräftiger Gegensatz innerhalb der Landeskirche, und die Zweifel an dem rechtlichen Bestehen der Union liessen sich so wenig überwinden, dass man nicht einmal sichere Kennzeichen angeben konnte, wie weit sie factisch eingeführt war. Der Generalsuperintendent Hoffmann berief sich dafür sogar noch immer auf den oben besprochenen sogenannten Unionsritus und wollte den Gegensatz mit den Worten beseitigen, dass derselbe unpreussisch sei. Wenn nun aber die Union eine feste Gestaltung gewinnen sollte, so war der einzig mögliche Weg offenbar geworden, auf welchem dies zu Stande gebracht werden konnte. Eine Lehrunion, auf welche man noch in der Generalsynode von 1846 mit grosser Zuversicht hingearbeitet hatte, musste als unerreichbar aufgegeben werden, wenn auch wohl einzelne Professoren ihre Hoffnungen nicht fahren liessen. Mit der Union im Cultus stand es ebenso bedenklich, wie sich denn auch das Kirchenregiment entschloss, die lutherischen Formulare als Parallelformulare neben denen der neuen Agende freizugeben. Freilich sollte mit dieser Freigebung, wie bei allen Concessionen in der Union, zugleich eine Art Bestätigung des Unionsstandes der Gemeinde verbunden werden. Schon deshalb und weil die Formulare nicht um des Bekenntnisses willen, sondern als beliebige hingestellt waren, erhob sich seitens der Lutheraner ein Kampf dagegen, welcher doch wenigstens wiederum zeigte, dass auf dem agendarischen Wege die Union ihr Ziel nicht erreiche. Es blieb also nur der Weg der Verfassung. Diese hatte sich in neuen Statuten über Gemeinden, Presbyterien, Synoden festzusetzen und da waren denn Bestimmungen einzufügen, aus denen das Bestehen der Union sich folgern liess. Dann brauchte man sich nicht mehr auf den Unionsritus zu berufen, der ja nichts erweisen konnte, auch nicht auf die Agende, bei deren Einführung wiederholt auf das bestimmteste erklärt war, dass ihre Annahme durchaus die Annahme der Union nicht in sich schliesse. Dann liessen sich die vorläufig unvermeidlichen Concessionen gewähren, ohne dass durch dieselben die Union gefährdet wurde. So ist denn das Kirchenregiment in seinen Vorbereitungen zu der Einführung einer neuen Kirchenverfassung trotz aller erhobenen Bedenken weiter fortgeschritten. Es wird in dieser Thätigkeit von denen unterstützt, die ihr Absehen auf die bestmögliche Verfassung haben und diese meinen einführen zu können, ferner von denen, welche auf eine Gemeindevertretung in einem mehr oder weniger politischen Sinne für das Wohl der Kirche den Nachdruck legen. Hierauf kommt es zunächst bei dieser Frage jetzt nicht an. Der Lutheraner

kann zugeben, dass unter gewissen Beschränkungen die Presbyterial- und Synodalverfassung zum Heil der Kirche gereichen mag, aber er muss erkennen, die neue Kirchenverfassung für Preussen hat wesentlich ihre Bedeutung darin, dass man nach Vollendung dieses Ausbaues auf eine erkennbar eingeführte Union hinweisen kann. Das wird auch von Seiten der Lutheraner nicht übersehen, wie sich an der noch zu erwähnenden Vertreibung Hofmeiers, wie sich an der ausdrücklichen Hervorhebung der lutherischen Confession in manchen Gemeindestatuten und Synodalorganisationen zeigt. Die Entscheidung werden die bevorstehenden Provinzialsynoden und die demnächstige Generalsynode bringen.

Einen vorläufigen Sieg erlangte die Union noch in den letzten Jahren, indem einige hervorragende Persönlichkeiten bei Seite gedrängt wurden. Otto, welcher bald nach dem Erscheinen seiner Denkschrift von seiner Superintendentur auf eine Landpfarre gegangen war, verliess dann Preussen, indem er einem Rufe nach Glauchau folgte. Mit grosser Spannung wurde dem Ausgange eines Processes entgegengesehen, welcher gegen die so weit verbreitete Zeitschrift, das Volksblatt für Stadt und Land eingeleitet war. Dasselbe — früher der Union entschieden zugeneigt — hatte in mehreren Artikeln die gewichtigsten Bedenken gegen dieselbe vorgebracht. Da wurde der Herausgeber Nathusius im Jahre 1858 wegen eines Angriffs vor Gericht gezogen und in zwei Instanzen zu einer 14tägigen Gefängnisshaft verurtheilt. Bemerkenswerth war an den Entscheidungen der Gerichtshöfe, dass erklärt ward, es gebe dermalen in Preussen noch keine unirte Kirche, sondern es könne nur von einer Union die Rede seyn. Von der grössten Bedeutung wäre es gewesen, wenn der höchste Gerichtshof sich über den rechlichen Bestand ausgesprochen hätte. Leider beging der Advocat bei der angemeldeten Nichtigkeitsbeschwerde einen Formfehler, so dass diese zurückgewiesen ward und es nicht zu einem Urtheile des Obertribunals kam zum tiefsten Bedauern der Freunde der lutherischen Confession. Freilich konnte ja der höchste Gerichtshof nichts ändern und herstellen; aber er würde mit gewichtiger Stimme bezeichnet haben, was rechtlich durch die Union und in der Union erreicht ist und was nicht.

Im Jahre 1859 trat Stahl, der im Oberkirchenrathe vergeblich die Rechte der lutherischen Confession und Kirche zu vertheidigen gesucht hatte und aus demselben geschieden war, mit dem Buche auf: „Die lutherische Kirche und die Union. Eine wissenschaftliche Erörterung der Zeitfrage.“ Wir haben hier nicht auf die Einzelnheiten des so viel be-

sprochenen Buches einzugehen, sondern versuchen nur die Frage zu beantworten, weshalb dieses Werk bis jetzt ohne Erfolg geblieben ist. Den Grund dafür können wir nur in den Worten finden, da der Verfasser in dem Anhang zur zweiten Auflage Entgegnung auf die Einwürfe S. 25 sagt: „Ein wirklicher Widerspruch ist in meinem Buche, das ist der zwischen meinem lutherischen Bekenntniss und unserer landeskirchlichen Existenz. Aber das ist kein Widerspruch in meiner Auffassung, sondern in unserer Lage.“ Der Auffassung Stahls und seinen Gründen war unirterseits nicht zu begegnen; da liess man ihn auch Sieger bleiben. Die Union ignorirte seine Gründe ebenso, wie Schneckenburgers Auseinandersetzungen von der Theologie übergangen wurden. Die Union handelte und hielt sich lediglich an den Widerspruch in der Lage. Sie war zufrieden, dass die Consequenzen des Standpunkts, den Stahl in der Sitzung vom 17. Juli 1852 einnahm, nicht gezogen waren und seine thätige Mitwirkung aufgehört hatte. Es ist ein herber Verlust, dass diese Kraft den Lutheranern in Preussen entzogen ist, ehe sie auf der bevorstehenden Generalsynode wirken konnte, deren Mitglied doch Stahl wohl geworden wäre.

Wir haben noch den letzten Fall der Entfernung eines Lutheraners aus dem Amt zu besprechen. Der Pastor Hofmeier hat seine Entlassung aus dem lutherischen Pfarramte in Straugitz als einen Beitrag zur Beantwortung der Frage: Ob die lutherische Kirche unter landesherrlicher Kirchengewalt in Preussen noch zu Recht bestehen soll? aktenmässig dargelegt. Berlin 1863. Die Gemeinde Straugitz ist der Union nie beigetreten. Zwar stellte der Oberkirchenrath die Behauptung auf, es sei geschehen; aber von dem Patron der Gemeinde wurde der Beweis geführt, dass auch nicht einmal der Unionsritus eingeführt, ja ein derartiger Versuch auf das entschiedenste zurückgewiesen ist. Als nun im Jahre 1860 die Einführung der Gemeindeordnung für alle Gemeinden zum Gesetz gemacht wurde, beruhigte man sich in Straugitz nicht bei den Worten des betreffenden Erlasses: „in dem Bekenntnissstande der Gemeinde und in ihrer Stellung zur Union wird durch die Einführung der Gemeindeordnung nichts geändert.“ Pastor, Kirchenpatron, Kirchväter und Gemeindevorsteher gaben den kirchlichen Behörden die Erklärung ab, sie könnten diese Worte nur dahin verstehen, dass darnach einer der Union nicht beigetretenen Gemeinde alle aus ihrem Bekenntnissstande fliessenden Rechte hinsichtlich der Lehre, des Cultus und des Regiments unabänderlich gewahrt blieben. Sie baten um eine Versicherung

des Oberkirchenrath, dass diese Worte so zu fassen seien. Die Eingabe ging zunächst an das Brandenburger Consistorium; wurde aber von demselben mit dem Bemerken zurückgeschickt, dass die betreffende Stelle des Erlasses nach gesunder und unbefangener Auffassung völlig klar und einer weiteren Erklärung nicht bedürftig sei; es bleibe daher den Bittstellern überlassen, die Eingabe direkt an den Oberkirchenrath einzusenden. Da dies geschehen, erfolgte die Antwort, dass es bei dem durch das Consistorium der Provinz Brandenburg gegebenen Bescheide sein Bewenden haben müsse. Das war nun freilich weder Ja noch Nein. Letzteres ausdrücklich zu sagen, erschien offenbar in dem jetzigen Stadium der Union nicht angemessen. Aber besonders bezeichnend ist es, dass *Dr*. Nitzsch später gegen Hofmeier äusserte: Hätten wir damals ja gesagt, so hätten wir die Union für aufgehoben erklärt. Bei der vorzunehmden Wahl der Gemeindevorsteher legten alle Betheiligten eine Verwahrung wegen des Bekenntnisses ab; nur mit einer solchen Verwahrung wollten die Gewählten das Amt annehmen und der Pastor sie einführen. Der Oberkirchenrath bestand darauf, dass dies unbedingt geschehen solle, und die Weigerung des Pastors führte nach mannichfachen Verhandlungen zu dessen Absetzung, und zwar obgleich selbst das Brandenburger Consistorium sein Gutachten wiederholt dahin abgab, dass es besonders in Rücksicht auf die einheitliche Uebereinstimmung des Patrons der Gemeinde und des Pfarrers für rathsam und dienlich erachte, die Sache auf sich beruhen zu lassen und die Parochie Straugitz von der Theilnahme an der neuen kirchlichen Gemeindeordnung auszuschliessen. Die Verhandlungen fanden theils mündlich in einer Unterredung mit theologischen Gliedern des Oberkirchenraths, theils schriftlich in Erlassen statt. Alle Aeusserungen des Kirchenregiments tragen einen und denselben Charakter, dass weder ja noch nein auf die Frage geantwortet wurde, um die es sich eigentlich handelte. Nur zwei auffallende Punkte haben wir hervorzuheben. Der Generalsuperintendent Büchsel war von Pastor Hofmeier gefragt worden, ob er mit gutem Gewissen um dieser Sache willen ihn absetzen könne, und hatte die Antwort gegeben: „Ich danke Gott, mein lieber Bruder, dass ich nicht der Mann bin, der Sie absusetzen hat.“ Er hatte aber das Absetzungsurtheil zu vollziehen und hat es vollzogen. Wir wissen zur Lösung dieses Widerspruchs keine Erklärung beizubringen. Noch bemerkenswerther aber ist folgender Umstand. In dem Urtheil erster Instanz war die Amtsentlassung durch das Consistorium auf einen Paragraphen des Landrechts hin ausgesprochen,

der, wie es sich bald herausstellte, gesetzlich längst aufgehoben war. Das würde nun bei allen bürgerlichen Gerichtshöfen das Urtheil ungültig gemacht haben; es hätte dem Pastor Hofmeier zum zweitenmale die erste Instanz gewährt werden müssen. Der Oberkirchenrath wurde aber vergeblich darauf aufmerksam gemacht; er entschied ohne weiteres in zweiter Instanz und setzte mit Benutzung eines andern Grundes ab. Man kann dabei nicht blos sagen, dass der Verurtheilte formal im Rechte gekränkt war, sondern es war sehr zweifelhaft, ob sich das Consistorium den vom Oberkirchenrath adoptirten Grund angeeignet hätte und nicht vielleicht in erster Instanz eine Freisprechung erfolgt wäre. So waren denn die einfachsten Rechtsgrundsätze übersehen, als die Union diesen Sieg feierte. Pastor Hofmeier macht S. 162 darauf aufmerksam, wie der Nachdruck, mit welchem die evangelische Kirchenzeitung noch im Vorwort 1862 seine Sache vertreten hatte, im Jahre 1863 schon an Entschiedenheit verloren hatte; 1864 wird über ihn nur seine Einführung in ein mecklenburgisches Pfarramt erwähnt. Er konnte in diesem Blatte keine wirkliche Stütze finden; er fand auch keine in den lutherischen Provinzialvereinen. Hier wurde zwar Hofmeiers Verfahren vielfach gebilligt. Doch wie die Behörden von der früher eine Zeitlang gewährten Berücksichtigung schon lange abgestanden hatten, haben sie es auch verhindert, dass die Provinzialvereine eine feste Grundlage gewannen und nach aussen hervortreten konnten. Freilich werden sie ihre stille Wirksamkeit geübt haben, indem sie das Bewusstseyn des Unrechts erhielten, welches der lutherischen Kirche in Preussen angethan ist. Sie mögen die Kämpfer für die letzte Entscheidung wohl ausgerüstet haben; ihnen ist es zu verdanken, dass in manchem Synodalstatute ein unumwundenes Bekenntniss zu der lutherischen Kirche abgelegt ist und somit der Widerstand noch nicht überwunden ist, der sich auf den zu erwartenden Provinzial- und Generalsynoden geltend zu machen hat.

Fassen wir nun noch das Resultat aller bisherigen Erfolge der Union und deren Aussichten zusammen, so ergeben sich uns die folgenden Sätze:

1. Die Union hat bisher in Preussen eine kirchenrechtlich anzuerkennende Grundlage nicht gewonnen; selbst die Kennzeichen ihres factischen Bestandes sind höchst zweifelhaft.

2. Will man auch von der Union in Lehre und Cultus absehen, so ist selbst die Union im Kirchenregiment heutzutage noch als bestehend anzufechten, nicht blos nach den Urtheilen ihrer Gegner, sondern auch nach dem Inhalt der Ca-

binetsordre vom 6. März 1852. Diese kann ihre Gültigkeit nicht dadurch verlieren, dass die dermaligen Glieder des Oberkirchenraths keinen Gebrauch von derselben machen.

3. Die angewendeten Mittel mögen augenblickliche Erfolge gewähren, aber müssen doch schliesslich auch dem Bestehen der Institution schaden, zu deren Gunsten sie gebraucht sind.

4. Die Spannung des Gegensatzes in der Landeskirche dauert noch fort.

5. Die Revision der Unionsakten wäre schon bei dem weiteren Ausbau der Verfassung unvermeidlich; sie ist an den Fragen, welche sich aus den neueren politischen Annexionen ergeben, näher gerückt.

6. Der Sieg wird den Lutheranern, so sie Jesum für den Einigen Herrn der Kirche haben und an Seinem Worte halten.

Die lutherische Kirche in Preussen.

Ein zeitgeschichtlicher Rückblick

von

G. L. Plitt.

II.

Die begonnene Bewegung der Gegenwart ist in stetem Wachsen geblieben; die Parteien treten sich bestimmter gegenüber, wenngleich die Klarheit nur sehr allmählich zunimmt; immer mehr Stimmen werden von dieser und von jener Seite laut mit Kritiken und Antikritiken, mit Forderungen und mit Rathschlägen, was zu thun und was nicht zu thun sei. Der Eine will die Kirche so, der Andere so bauen, meistens ist es eine evangelische Nationalkirche, welche man als letztes Ziel hinstellt, und deren Vollendung jetzt durch kirchliche Einverleibung der neu gewonnenen preussischen Gebiete angebahnt werden soll. Jeder der freundlichen Berather ist überzeugt, dass, wenn nur überall guter Wille vorhanden sei, d. h. wenn alle Anderen je seinen Willen theilten, die Sachen sich leicht machen liessen. Ja gemacht soll etwas werden im Gebiete der Kirche, wo das Machen so wenig als nur irgendwo am Platze ist, und daher kommt es, dass wenn man die himmelanstrebenden Kirchenpläne dieser verschiedenen Baukünstler durchmustert, man unwillkürlich an die Worte des ehrlichen Wandsbecker Boten erinnert wird: „Wir spinnen Luftge-

nnste und suchen viele Künste und kommen weiter von n Ziel."

Wollte man alle möglichen Kundgebungen, wie sie be- ıders in den verschiedenen Zeitschriften meist von unge- nnten Verfassern erscheinen, anmerken, so würde man sich e unendliche und unnütze Mühe machen; es kann uns hier r darauf ankommen, den Verlauf der wichtigeren zu ver- gen. Die kirchliche Annexion der neuen Provinzen wird ch wie vor gerathen und gefordert von der neuen evang. rchenzeitung, deren Bedeutung darin zu suchen ist, s sie allgemein als das Organ des berliner Oberkirchen- hes gilt und es auch wohl ist; ihr mitunter fast wörtliches sammenstimmen mit der noch zu erwähnenden Denkschrift Oberkirchenrathes ist auffällig. Sie stellt in ihrem Vor- rte den Satz auf: „Es ist durchaus nicht nothwendig, dass einzelnen Gemeinden verfassungsmässig unter einander bunden sind. Es ist ein durchaus unlutherisches Verlan- ı, was diese Lutheraner gegen den gegenwärtigen Bestand Landeskirche einnimmt, vorausgesetzt, dass sie ungehin- t ihres Glaubens leben und sich in ihrer Eigenart ent- keln können"; *NB.!* nicht die lutherische Kirche, die ja Preussen als solche nicht existiren soll, sondern „diese theraner." Sie sollen zufrieden seyn mit einem Noth- nde, den man als solchen ertragen könnte, wenn die Vor- setzung wirklich verhanden wäre, von der einfach ange- nmen, aber nicht bewiesen wird, dass sie da sei. Und sen Satz eignet sich dann der Oberkirchenrath S. 5 an. N. E. Z. spricht sich in dem Vorworte selbst noch mass- l aus. „Was hindert denn die Evangelischen der neuen vinzen in die Landeskirche einfach einzutreten? Die Union, worten sie wie aus Einem Munde. Nicht die Union, ant- rten wir, sondern ein ungerechtfertigtes Misstrauen gegen . Da aber mit dem Misstrauen nicht zu handeln ist, so d wir an unserm Theil es wohl zufrieden, wenn sie sich Provinzialkirchen constituiren. Der Zug des Geistes wird bald genug in Gemeinschaft mit uns bringen." Voraus- etzt ist dabei aber immer, dass alle diese Provinzialkirchen ter das Regiment des unirten Oberkirchenrathes gestellt rden. In Nr. 8 spricht sie sich dann aber in einem Ar- el „Die kirchliche Annexion" schärfer aus. Beginnend: ie politische Annexion, die höchst erfreuliche Folge der ssen weltgeschichtlichen Ereignisse des letzten Sommers, rf als vollendet betrachtet werden", erwähnt sie die ver- iedenen Angriffe auf die Union und sagt dazu: „Das sind limme Zeichen der Zeit, Zeichen die alle diejenigen zur

Sammlung rufen, denen nicht nur die politische, sondern auch die kirchliche Machtstellung Preussens eine Herzenssache ist (!!), die eine Einigung der evangelischen Kirche in Deutschland und wäre es auch zunächst nur innerhalb der Grenzen des norddeutschen Bundes, von ganzer Seele wünschen. Doch wir wollen nicht einmal so weit gehen. Wir wollen nur bei der kirchlichen Annexion der politisch annektirten Länder stehen bleiben und uns fragen, wie könnte diese am ehesten zu Stande kommen?“ Das Recept findet sich in der nächsten Spalte: „Der Oberkirchenrath soll auf Grundlage der bewährten rheinisch-westfälischen Kirchenordnung eine Kirchenverfassung für ganz Preussen ausarbeiten und dann diesen Entwurf einer aus den alten und neuen Provinzen einzuberufenden Landessynode vorlegen. Auf dieser Synode würde es sich bald zeigen, wie die Sachen stehen. Hier wäre Gelegenheit gegeben zu offenem ehrlichem Kampfe, aber, wie wir nicht zweifeln, auch zur Vereinigung und zur Verständigung. Wir glauben kaum, dass Partikularisten oder Confessionalisten den Sieg davon trügen, denn es geht wie durch das politische Leben so auch durch das kirchliche Leben des deutschen Volkes seit den glorreichen Ereignissen des unvergesslichen Jahres 1866 ein mächtiger Zug zur Einheit. Jetzt ist die Gelegenheit gegeben, nicht nur „Kirchen“ und „Kirchenkörper“, sondern eine grosse Protestantische Nationalkirche Preussens zu schaffen, der auch der Staat, wenn sie einmal in sich organisirt ist, die langverheissene Selbständigkeit in demselben Masse wird zukommen lassen, wie der katholischen. Näher auf ihre Organisation einzugehen liegt ausserhalb der Aufgabe, die wir uns gestellt haben, da wir nur die Frage beantworten wollten, wie die kirchliche Annexion der politisch annektirten Länder am ehesten zu Stande kommen könne? Nach der in den vorstehenden Zeilen entwickelten Ansicht dadurch, dass unter Festhaltung der Union ein nach den Principien der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung vom Oberkirchenrathe ausgearbeiteter Entwurf einer Verfassung für die gesammte evangelische Kirche Preussens sobald als möglich einer Landessynode vorgelegt würde. Ein geeigneter Wahlmodus für diese wird sich, wenn man die Sache selbst will, ebenso gut finden, als ihn Graf Bismark für das norddeutsche Parlament gefunden hat.“ Nach dieser höchst verdächtigen Bemerkung schliesst sie: „Bis zum Zusammentritt einer Landessynode, der binnen Jahresfrist wohl stattfinden könnte, dürfte es sich als das Beste empfehlen, die annectirten Gebietstheile, wie es bis jetzt geschehen ist, unter Oberaufsicht der staatlichen Behörden in

kirchlicher Beziehung sich selbst zu überlassen. Inzwischen klärt sich die Situation und freundliche Rathschläge finden willigeres Gehör, als im gegenwärtigen Moment. Unser Herzenswunsch aber bleibt, dass im Jubeljahr der Reformation und Union der Grundstein zu einer evangelischen Nationalkirche Deutschlands gelegt werden möchte.“ — Schon die folgende Nummer ergänzt diese Vorschläge mit Rücksicht auf die Hannoveraner, vor denen die N. E. Z. denn doch einige Furcht hat: „Unser positives Programm ist ein sehr einfaches. Man lasse Hannover vor der Hand draussen. Das dortige Landesconsistorium vertrete den Oberkirchenrath, bis sich die hannoversche Landessynode ausgesprochen hat. Die andern neuen Provinzen werden, Nassau und Hessen ganz gewiss, sich gern mit dem evangel. Oberkirchenrath als dem Schirmer einer beginnenden kirchlichen Unabhängigkeit und Innerlichkeit verbunden wissen, auch Schleswig-Holstein dann, wenn es durch eine *itio in partes* innerhalb des Oberkirchenrathes seine confessionellen Bedenken geschont sieht. Aber nicht die neuen Provinzen blos, auch die alten müssen, vielleicht je zwei zusammen, einen bestimmten Vertreter im Oberkirchenrathe haben. Werden die bisherigen Mitglieder des evangel. Oberkirchenrathes so vertheilt, resp. ergänzt, dass jede der alten und der neuen Provinzen ihren eigenen Sprecher in der höchsten Behörde hat, so löst sich einmal die confessionelle Frage ganz von selbst, denn einer überwiegend lutherischen Provinz wird man keinen ausgesprochen reformirten Mann zum Vertreter geben, sodann würde jede Provinz sich gegebenen Falles mit ihren Vorstellungen nicht blos an das ganze Collegium, sondern an ihren speciell unterrichteten und verpflichteten Mandatar wenden.“

Also immer wieder Union und nur Union, in die man die Lutheraner und Reformirten der neuen Provinzen hineinziehen will. Den Lutheranern wird es als ein Abfall von ihrem Bekenntniss vorgeworfen, wenn sie, die gegen eine unirte Behörde ein gerechtes Misstrauen haben und von ihr Beeinträchtigung ihrer reinen Lehre befürchten, ein Kirchenregiment nach ihrem Bekenntnisse verlangen; dagegen wird ihnen Unterstellung unter den ihnen innerlich fremden unirten Oberkirchenrath zugemuthet, nur um eine äussere landeskirchliche Einheit herzustellen. Wahrlich eine naive Zumuthung! Dazu bedient die N. E. Z. in ihrer Polemik sich jetzt noch eines ganz unwürdigen Kunstgriffes. *Dr.* Hengstenberg hat bekanntlich in jüngster Zeit sich eingehender über die Rechtfertigungslehre ausgelassen und dabei gezeigt, dass er kein lutherischer Theolog ist. Die N. E. Z. sagt dies auch und

trotzdem behandelt sie ihn nun doch ganz als den Vertreter der lutherischen Kirche und fährt, seine sonstigen Verdienste ausser Acht lassend, in einer Weise über ihn her, die allem Anstande Hohn spricht. Dass es noch zahlreiche wirkliche Lutheraner in Preussen gibt, die jenen Irrthum *Dr.* Hengstenbergs nicht theilen, wiewohl sie sich zur evangel. K.-Z. halten, wird ignorirt; um so mehr aber fällt Schatten auf sie und die ganze lutherische Kirche. Das ist kein Verfahren, welches man ehrlich nennen kann, obschon auch der Oberkirchenrath in seiner Denkschrift sich nicht gescheut hat, es anzuwenden.

Denselben Standpunkt vertritt der Verfasser einer im Februar 1867 erschienenen Schrift: „Die neuen evangel. Landestheile Preussens und die Union. Berlin, L. Rauh." Der Verf. hat sich nicht genannt, vielleicht weil sein letztes schriftstellerisches Auftreten nicht gerade ein glückliches war. *Dr.* Fabri aber bezeichnet ihn in seiner Entgegnung als einen Professor der Theologie in Halle, „den rüstigsten und bedeutendsten unter den jüngern Vertretern der positiven Union, der in den letzten Jahren von confessioneller Seite ganz ungebührlich behandelt und aufs stärkste provocirt sei, dem man also wenn irgend Einem auch in seinem anticonfessionellen Eifer etwas zu Gute zu halten habe." Er kämpft gegen Hengstenberg wie gegen Fabri als die Zerstörer der Union und schlägt selbst vor: „Da der constitutionelle, der politischen Landesvertretung verantwortliche Cultusminister wenigstens vom 1. October d. J. an das eigentliche Kirchenregiment nicht führen könne, so möge der König eine dem Oberkirchenrath analoge interimistische Kirchencommission einsetzen, lediglich mit dem Mandat, in demselben auf Grund der etwa schon vorhandenen Organisationen Provinzialsynoden herbeizuführen. Diesen Provinzialsynoden sei dann zugleich mit denen der alten Provinzen der von einer eigens dazu berufenen Kirchenconferenz auszuarbeitende Entwurf der künftigen landeskirchlichen Verfassung zu unterbreiten, um dann aus ihnen die abschliessende allgemeine Landessynode hervorgehen zu lassen. Auf der Landessynode solle dann zugleich mit der Verfassungsfrage die Unionsfrage endgültig gelöst werden." Wie leicht wird diesen Herren die Lösung solcher Fragen, so lange es blos auf Worte ankommt und sie hoffen können, über fest bestehende Rechte der luth. Kirche sich hinwegsetzen zu dürfen. Wenn dann gegnerische Stimmen laut werden und gegen solche Zumuthungen protestiren, dann rufen sie über Beschränktheit, Eigensinn, Partikularismus u. s. w. Hat doch selbst der Herausgeber der fliegenden Blät-

ter des Rauhen Hauses sich dazu hinreissen lassen, in dem diesjährigen Vorworte von der Kleinstaaterei, die jetzt mehr denn je zur Kleinkirchnerei werde, zu reden! Doch wie kann man sich darüber noch wundern, wenn sogar die höchste kirchliche Behörde Preussens einen ähnlichen Ton anschlägt? Schon einige Male erwähnten wir die am 18. Februar 1867 unterzeichnete „Denkschrift des evangelischen Oberkirchenrathes betreffend die gegenwärtige Lage der evangelischen Landeskirche Preussens." Von den obigen Auslassungen unterscheidet sie sich dadurch, dass sie auf die neuen Provinzen keine ausdrückliche Rücksicht nimmt, sondern sich auf das bisherige Gebiet Preussens beschränkt. Hier gibt sie aber jenen an Unionseifer und an Ungerechtigkeit besonders gegen die Lutheraner nichts nach. Der Oberkirchenrath tritt auf als ziemlich erregter, ja fast leidenschaftlicher theologischer Streiter. Dabei wendet er sich weniger gegen die sogen. liberalen Theologen des Protestantenvereins, als gegen Hengstenberg, der zwar nicht genannt, aber so geschildert wird, dass er mit Händen zu greifen ist. Gegen „sogenannte lutherische" oder „neulutherische" Lehren streitet er, die in der Landeskirche sich breit machten, und mit ihrem Romanisiren ihr Gefahr drohten, er, der pflichtmässige Beschirmer der reinen Lehre! — Dass der Oberkirchenrath dies zu seyn beansprucht, kann nicht mehr befremden; eher dass er hofft, man werde es ihm glauben. Freilich die Unklarheit ist ja auch in lutherischen Kreisen vieler Orten noch gar gross, und so finden wir denn auch in der That, dass die Consistorien der Provinzen Pommern und Sachsen, in denen doch die Zahl der lutherischen Gemeinden eine nicht geringe ist, zu der Denkschrift, die von der N. E. Z. natürlich eine „classische" genannt wird, sich von Herzen bekennen; dass auch der Herausgeber des schleswig-holsteinschen Kirchen- und Schulblattes ziemlich unumwunden seine Zustimmung ausspricht. Doch fehlt es auch nicht an sehr entschiedenen Protesten. *Dr.* Münkel in seinem „Neuen Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche" Nr. 11 unterzieht in einem geharnischten Artikel die Denkschrift einer ziemlich eingehenden Kritik und weist die ungebührlichen Zumuthungen der Union kräftig zurück. „Der Oberkirchenrath fordert selbst zum Kampfe heraus, darum müssen wir ihn aufnehmen." In der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1867 Heft 4 hat einer der hervorragendsten Vorkämpfer der lutherischen Kirche eine Beurtheilung des berliner Erlasses gegeben, und im April ist eine eigene Gegenschrift unter dem Titel: „Die Denk-

schrift des evangel. Oberkirchenrathes beleuchtet von einem lutherischen Theologen", bei Besold in Erlangen erschienen. Da eine theologische Würdigung der Denkschrift in diesem Ueberblicke nicht am Platze wäre, verweisen wir auf die eben genannten Kritiken; was das ganze Auftreten des Oberkirchenrathes betrifft, so können wir Dr. Krause, einem sonstigen Gegner, nicht so sehr Unrecht geben, wenn er in der protestantischen Kirchenzeitung Nr. 11 einem Freunde schreibt: „Ist die theologische Abhandlung die geeignete Form und die öffentliche Polemik das angemessene Verfahren, wenn die oberste Behörde der Kirche in der Lehrweise eines Mannes oder einer Richtung bedenkliche Abirrungen von den evangelischen Grundlagen erkennt und in seinen Kirchenplänen die Tendenz einer revolutionären Zerstörung des bestehenden kirchlichen Organismus? In dem Gutachten einer theologischen Fakultät wäre das wohl begründet; wie aber eine Kirchenbehörde in solchen Falle den Weg der theologischen Controverse einschlagen konnte, begreife ich um so weniger, als in der evangelischen Kirche bekanntlich die Stellung im Kirchenregiment keine Gewähr gibt für tiefere Erkenntniss der Wahrheit, und jedermann in jeder Stellung das Recht hat, seine Erkenntniss auch der kirchenregimentlichen gegenüber für die reinere zu halten. Ich kenne nur die Alternative: entweder handelt es sich um theologische Abweichungen und kirchliche Auffassungen, die in unserer Kirche berechtigt sind; dann gab es für das Kirchenregiment überhaupt nichts zu thun, sondern nur für die Wissenschaft; oder die theologischen Abweichungen sind von solcher Art, dass sie in der evangelischen Kirche unzulässig erscheinen, und die kirchlichen Bestrebungen verletzen die bestehende und rechtliche Ordnung: dann hatte und hat die Behörde amtlich einzuschreiten gegen solche Verletzungen." — Doch nicht Lutheraner allein haben Widerspruch gegen den Oberkirchenrath und seine Denkschrift, ihren Inhalt und ihren Zweck erhoben; auch den Reformirten gefällt sie nicht. Im Aprilheft 1867 der Evangelisch-reformirten Kirchenzeitung von Thelmann und Stähelin macht der erstere verschiedene Bemerkungen zu der „mit einer gewissen, in einem amtlichen Schriftstücke etwas auffälligen Erregtheit und Herbigkeit" verfassten Denkschrift, welche bekunden, dass die Reformirten ebenfalls von der dort gerühmten preussischen Union und ihren Segnungen nicht sonderlich erbaut sind, vielmehr statt ihrer ein friedliches Nebeneinanderstehen der Bekenntnisskirchen wünschen. Von einem „friedlichen Austausche" wüssten die Reformirten in der preussischen Union bis jetzt wenig zu rühmen; man

habe aus ihr „noch nicht viel von Liebe, wohl aber von viel Spannung der beiden in ihr befassten confessionellen Elemente gehört. Es sei nicht zu leugnen, dass der auf die Union schon öfter angewandte Vergleich: es könne unter solchen, die in zwei Häusern neben einander wohnen, intimere Freundschaft bestehen, als wenn sie unter Einem Dache zu wohnen gezwungen seien, eine Wahrheit sei.“ In Einklang damit und gegen der N. E. K. ersehntes Phantom einer evangelischen Nationalkirche erklärt das Maiheft S. 144: „Für die Eintracht der deutschen evangelischen Kirchen haben wir wahrlich auch ein Herz und wünschen sie herbei, aber nicht wünschen wir sie nach dem Modell jenes Unionismus, der Alles unter das Haupt des berliner Oberkirchenrathes befasst haben will.“ Schon im diesjährigen Vorworte hatte Thelmann das klar und bestimmt genug ausgesprochen: „Gott gebe, dass diese kirchlichen Verhältnisse nach Recht und Gerechtigkeit geordnet werden und nicht so cavalierement, wie es der Unionismus sich denkt, der wahrhaftig den Confessionellen nicht ‚chinesische Selbstseligkeit‘ vorzuwerfen braucht. Hat schon die zu einer Zeit des kirchlichen Indifferentismus und des ersten Erwachens allgemein christlichen Glaubenslebens, nach dem besten Wohlmeinen des Königs Friedrich Wilhelm III. vollzogene Union im Laufe der Zeit der preussischen Staatsregierung so manche Schwierigkeiten bereitet, wie viel mehr und grössere müssten aus einer heutigen Unificirung entstehen. Dass der preussische Staat davor bewahrt bleibe, wünschen wir, weil wir von Herzen ihm das kräftigste Gedeihen nach innen und aussen wünschen.“ Die Reformirten wollen mit der Alles gleichmachenden Union unverworren bleiben und begehren möglichste Zusammenfassung ihrer Gemeinden zu einem selbständigen Kirchencomplexe. Wir Lutheraner können dies natürlich nur gerechtfertigt finden und werden auch dagegen nichts einwenden dürfen, wenn es S. 113 heisst: „Dass wir bei dieser Gelegenheit noch eines Desideriums, eines nicht zu unterschätzenden Bedürfnisses erwähnen: wir müssten wieder in Deutschland wenigstens eine reformirte theologische Fakultät haben.“ Thelmann schlägt Marburg vor, welches früher stets reformirt gewesen sei. Dies Letztere bedürfte immerhin noch einer Untersuchung, aber dem Wunsche selbst nach einer reformirten Fakultät kann man die Berechtigung nicht absprechen. Dass die reformirte Kirchenzeitung hier nicht allein steht, sieht man aus einigen anderen Schriftchen, wie „Furcht und Hoffnung der reformirten Kirche Deutschlands; Elberfeld, R. L. Friderichs.“ Mehr historisch gehalten, aber ebenfalls gegen

die preussische Union sich wendend ist: „Die bisherigen Conflikte, Unionsideen und Unionsversuche zwischen Lutheranern und Unirten in Ostfriesland. Mittheilungen aus der Pastoralconferenz für Emden und Umgegend. Als Manuscript gedruckt. Aurich 1867.“ Auch in dem Schriftchen: „Das gute Recht der evangel. reformirten Kirche in Hessen. Ein Beitrag zu einer gerechten Beurtheilung derselben von Fr. Klemme. Mit einem Vorwort von *Dr.* W. Scheffer, Oberconsistorialrath in Marburg“, wird die Selbständigkeit der reformirten Kirche gegen die Union gewahrt, zugleich aber freilich auch die hessische Kirche für sie in Anspruch genommen. — Dass die protestantische Kirchenzeitung und ihre ganze Anhängerschaft von der Denkschrift des Oberkirchenrathes und dessen gesammten Verfassungs- und Unionsplänen nichts wissen wollen, ist schon erwähnt. Ihrer Bundesgenossenschaft dürfen und wollen wir Lutheraner uns wahrlich nicht rühmen; aber das müssen wir sagen, diese Leute sind offener und folgerichtiger als die Unirten des preussischen Kirchenregimentes. Sie sagen gerade heraus, dass sie eine Union auf dem Consensus der beiden Bekenntnisse, den jene trotz alles Marterns noch nicht aufzuweisen vermocht haben, nicht wollen, sondern eine ganz bekenntnisslose Union, also eine Union der, wenn man nach der Schrift urtheilt, Ungläubigen. Dieser, hoffen sie, werden die Massen zufallen, wenn nur erst die rechte Zeit gekommen sei und man die Massen zum Behufe einer allgemeinen Synode befrage. Bis dahin solle Alles im *statu quo* erhalten werden. Darauf hin zielen auch die in Nr. 8 mitgetheilten vorläufigen Propositionen Krauses zum Anhalte für die Besprechung in den Ortsprotestantenvereinen. In Nr. 11 bemerkt Krause gegen den Oberkirchenrath: „Wer von uns möchte wohl den Satz unterschreiben, dass die evangelische Kirche mit Herz und Mund sich zu den Glaubensartikeln der ökumenischen Bekenntnisse bekenne? während wir vielmehr behaupten, es existirt heutzutage kein gebildeter Mensch, der mit Bewusstseyn das Athanasianum bekennen würde.“ Diese Behauptung, so unverschämt sie ist, ist doch klar, und das ist ganz nach dem Sinne Schenkels, der auch die Union in Preussen erhalten haben will, aber nur um sie mit der Zeit in seinem Sinne ausbauen zu können; „ein Edict, welches die Union aufhöbe, wäre das Schlimmste, was die preussische evangel. Kirche überhaupt treffen könnte“ (Allgem. kirchl. Ztschr. 1867 S. 218); aber keine dogmatische Union; die ist eine Unmöglichkeit; die Union ist eine kirchlich-sittliche That. Schenkel verhöhnt die vergeblichen Bemühungen der Consen-

sus-Unirten, einen Consensus herzustellen, und erkennt, zum grossen Staunen der N. E. K., und hierin schärfer sehend als sie, die Lehrunterschiede der luth. und ref. Kirche als wirkliche und nicht blos scheinbare an. Darum geht er aber auch weiter und will mit den kirchlichen Lehren überhaupt aufräumen; vgl. seinen jüngst in Mannheim im Protestantenverein gehaltenen Vortrag: „Die gegenwärtige Lage der protestantischen Kirche in Preussen und Deutschland." Vor der Verbindung mit den Consensus-Unirten warnt er seine Freunde, denn deren Sieg sei ein Schade der von ihm und den Seinen vertretenen Sache. Dagegen freut er sich an solchen Männern wie an dem Verf. der im Februar erschienenen, dem Andenken des Ministers von Altenstein gewidmeten Schrift: „Grosspreussen und die Union der evangel. Kirche in Deutschland. Briefe eines süddeutschen an einen norddeutschen Kirchenmann von H. v. H. Elberfeld, Friderichs, 1867." Schenkel vermuthet in dem Verf. einen preussischen Theologen. Die Schrift ist eine Mischung von ungeschlachter Kritik, besonders Hengstenbergs und des noch zu erwähnenden „deutschen Theologen", und eignen Vorschlägen, durch welche man sich schwer hindurch findet. Der Verf., Anhänger der hegelschen Schule, hält dafür, dass Coalition des Cäsaropapismus mit der liberalen Theologie, welche aber weder die Schenkels noch die Dorners sei u. s. w., die nächste Zukunft der protestantischen Kirche seyn werde und müsse und zwar zur Rettung der Kirche, S. 114. Eine protestantische Kirche in absoluter Trennung vom Staate sei in Deutschland ein Unding. Er will eine enge Verbindung der Kirche mit dem Staate, auf Hegel sich berufend und an Rothe erinnernd. „Die Kirche wie die Elementarschule muss aufhören, Communalanstalt zu bleiben, und muss Staatsinstitut werden. Dazu fordert die ganze Zeit auf", S. 119, wo man die weiteren Vorschläge nachlesen möge. Viel Kirchenpolitik, ohne wahres Verständniss von Wesen und Aufgabe der Kirche. —

Diese immer wachsende Brochürenliteratur ward eigentlich eröffnet durch die im Januar 1867 und bald darnach in zweiter Auflage erschienene Schrift: „Die politische Lage und die Zukunft der evangel. Kirche in Deutschland. Gedanken zur kirchlichen Verfassungsfrage von einem deutschen Theologen. Gotha, Perthes." Als Verf. entpuppte sich später, was freilich Darstellung und Gedanken ohnedies schon dem Kundigen gesagt hatten, *Dr.* Friedrich Fabri, Missionsinspektor in Barmen. Was er in dieser dem Andenken Königs Friedrich Wilhelm IV. gewidmeten Schrift über

die kirchliche Lage, besonders über die Union sagt, ist vielfach richtig. Er schildert die zahllosen Widersprüche, in welche die unirte Kirche verwickelt ist und mit denen sie auf die Dauer nicht bestehen kann. Als Ergebniss seiner Beobachtungen spricht er aus: „Die Union ist ebenso unmöglich, als nothwendig“; denn festhalten will er sie doch; stellt er sich doch neuerdings selbst das Zeugniss aus, dass ihm das Zeug zu einem entschiedenen Unionstheologen kaum gebreche, wogegen Schenkel ihn freilich für einen im Dogmatismus Befangenen erklärt. Er glaubt einen Weg gefunden zu haben, der einfach und sicher alle Schwierigkeiten beseitige. Die Lösung lautet: „Die Union als kirchenregimentliches Prinzip ist aufzugeben, weil sie unhaltbar geworden, und die Conföderation an ihre Stelle zu setzen. Als kirchengesetzliche Norm hat die Union Streit geboren, als kirchliche Gesinnung hat sie Segen geschafft.“ Damit sind die Schwierigkeiten aber natürlich nicht erledigt, sondern nur neue Räthsel aufgegeben, welche zu lösen nicht jedem so leicht wird, wie dem Verf., der mit einer gewissen kirchenpolitischen Gewandtheit in grossen Umrissen einen unirten Kirchenbau entwirft, der freilich aber auch so wenig festen Grund hat, dass noch kaum ein Anderer als der Verf. den Muth und den „guten Willen“ ausgesprochen hat, nach diesem Plane das Bauen selbst zu versuchen. Einheit und Mannichfaltigkeit will er in seiner, vorläufig auf Preussen zu beschränkenden Kirche. Darum schlägt er kleinere Kirchencomplexe vor, Kirchenprovinzen, die sich nicht mit den politischen zu decken brauchen, sondern nach kirchlicher Zusammengehörigkeit abzusondern sind. Deren wird der preussische Staat 16 mit je etwa 900,000 Seelen ergeben. Sie sind selbständige Kirchenkörper, welche alle ihre Kirchenangelegenheiten mit wenigen Ausnahmen durch ihre Organe frei und selbständig verwalten. An der Spitze einer jeden steht ein evangel. Bischof, der das Recht hat, zur Ordination zuzulassen, und die Visitationen vornimmt. Er ist Vorsitzender des aus zwei Theologen und einem Juristen gebildeten Consistoriums, welches alle Angelegenheiten kirchlicher Verwaltung in collegialischer Weise besorgt. Die Gemeinde ist zu vertreten durch Presbyterien und Synoden bis zur Provinzialsynode hinauf. Diese besteht aus sämmtlichen Superintendenten, je einem geistlichen und einem weltlichen von den Kreissynoden zu wählenden Abgeordneten, einem Vertreter der nächstgelegenen theologischen Fakultät. In diese alle 3 Jahre sich versammelnde Provinzialsynode ist die organische Ausgestaltung der Provinzialkirche zu legen. Sie bezeuge die unantastbare Bekenntnissgrundlage, — sei diese

lutherisch, unirt oder reformirt, — auf welcher die Provinzialkirche ruht, sie stelle die Kirchen-, die Gottesdienstordnung auf, entscheide über die kirchlichen Gesang- und Lehrbücher, über Höhe, Erhebungsweise und Verwendung der Provinzial-Kirchensteuern; mit einem Worte, sie habe die gesetzgebende Gewalt in der Kirche. Der Bischof hat ein suspensives Veto gegenüber ihren Beschlüssen. Neben dieser Mannichfaltigkeit ruht die Einheit auf dem Grunde geistlicher Gemeinschaft, auf der wesentlichen Einheit des Glaubens in Bekenntniss und Lehre. (!) Sämmtliche Provinzialkirchen sind durch ein Band kirchlicher Conföderation verbunden. Als Kennzeichen derselben besteht nicht nur Abendmahlsgemeinschaft, sondern alle Diener der Kirche, die in einer Provinzialkirche als solche anerkannt sind, sind auch in jeder andern zu jedem geistlichen Amte wählbar. Ein Oberkirchenrath erhält die Stellung eines obersten kirchlichen Gerichtshofes und die Repräsentation der Gesammtkirche gegenüber der Staatsgewalt. Ihm zur Seite steht die Kirchenconvokation, in welcher jede Provinzialkirche durch den Bischof, den Präses und zwei gewählte Mitglieder der Provinzialsynode vertreten ist, wie auch jede Fakultät einen Abgeordneten sendet; dazu der Oberhofprediger oder Erzbischof und der Feldprobst. Sie tritt nur auf bestimmte Veranlassung zusammen und hat nur in Sachen kirchenrechtlicher Natur, nicht aber in Fragen kirchlicher Verwaltung für alle Provinzialkirchen bindende Beschlüsse zu fassen; bei etwaigen kirchenregimentlichen Handlungen hat sie lediglich zu berathen. In die Hände der so verfassten evangelischen Kirche entsagt der Landesherr mit feierlichem Akte dem bisher von ihm gehandhabten Kirchenregimente.

Dies die Vorschläge des „deutschen Theologen", die von verschiedenen Seiten den heftigsten Widerspruch erfahren haben. Wir Lutherischen können uns natürlich mit solchem Unionsbau, dem Ruine unserer Kirche, nicht befreunden; aber auch die Unirten selbst wollen nichts davon wissen, weil *Dr.* Fabri die Fortdauer der jetzigen Union Preussens für unmöglich erklärt. Dies nimmt die N. E. K., der die oberkirchenräthliche Union wie ein Stück Dogma ist, ihm natürlich sehr übel; sie verwirft die Vorschläge, worin ihr der oben erwähnte hallische Professor der Theologie beischlägt. So hat *Dr.* Fabri genug zu thun gehabt, sich dieser verschiedenen Gegner zu erwehren, und scheint kaum Zeit gefunden zu haben, lutherische Kritiken wie z. B. die in der Ztschr. f Protest. u. Kirche, 1867, Heft 3 zu berücksichtigen. Mit seinen Gegnern beschäftigt er sich in seiner neuern Schrift: „Die

Unions- und Verfassungsfrage. Ein Wort zur Abwehr und Verständigung. Gotha 1867." In diesem Buche ist es fast ergötzlich zu sehen, wie der Verf. und seine Gegner sich so kritisch zersetzen und zerfetzen, dass zuletzt wirklich kaum noch die Schwänze übrig bleiben. Doch ist anzuerkennen, dass Fabri selbst sich eines massvollen und leidenschaftslosen Schreibens befleissigt. Er wiederholt: „Es gilt mit Beiseitsetzung der confessionellen Frage die kirchliche Verfassungsfrage ernstlich in Angriff zu nehmen, so aber, dass durch die Art und Weise ihrer Lösung auch eine beruhigende Vereinbarung der confessionellen Frage angebahnt wird." Ein Lutheraner kann darauf nur antworten: das heisst nichts Anderes, als das Haus mit dem Dache beginnen. Mit dieser conföderativen Deutung der Union können wir nichts anfangen. Da heisst es S. 34: diese Deutung ist „das offene und bestimmte Zugeständniss, dass auch innerhalb der lutherischen Landeskirche die bisherige Autorität der Bekenntnissschriften beider Confessionen nicht aufgehoben sei." Und S. 35: „Man gebe also unter Voraussetzung einer auf gesunde Principien gebauten Verfassung die weiteste confessionelle Freiheit. Nur die Einheit in der Gesammtorganisation der evangelischen Landeskirche und die Abendmahlsgemeinschaft werde gewahrt." Da sehen wir weder gesunde Prinzipien noch confessionelle Freiheit; das nennen wir Lutheraner Versteck spielen mit Worten und Begriffen, womit man uns in so ernster Sache vom Leibe bleiben soll. — Den Fabrischen Plänen sehr ähnlich sind die ganz unabhängig davon gemachten Vorschläge des *Dr.* Emil Friedberg, Prof. d. Rechte in Halle, in seiner Schrift: „Die evangelische und katholische Kirche der neueinverleibten Länder in ihren Beziehungen zur preussischen Landeskirche und zum Staate. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses", einer Brochüre, die nicht nur durch eigene Tüchtigkeit vor den übrigen sich auszeichnet, sondern die auch deswegen allgemeinere Aufmerksamkeit beanspruchen kann, weil sie Anschauungen entwickelt, die nicht zwar im Oberkirchenrathe, aber sonst an hoher Stelle gehegt werden sollen. Der Verf. entwickelt zuerst in einem vortrefflichen Abschnitte die Verfassungs- und Bekenntnissverhältnisse der annektirten Länder und gibt dann Vorschläge von seinem Standpunkte aus. Er bekennt sich als warmen Anhänger und wahren Freund der Union, die er aber nicht durch den Staat, sondern nur durch selbsteigene That der Kirche, durch kirchliche Selbstbestimmung, weiter eingeführt haben will. Die schlechthinige Aufhebung der Union in dem bisherigen Preussen durch kirchen-

regimentlichen Akt bezeichnet er als einen Rechtsbruch; aber das wird auch kein Lutheraner verlangen. Dagegen weist er es zurück, dass der Oberkirchenrath die Leitung auch der neuen Provinzen übernehme, und zeigt sehr gut, dass derselbe, dies zu verlangen, nicht das mindeste Recht habe. „Der evangel. Oberkirchenrath ist nichts weiter als die oberste landesherrliche Kirchenbehörde. Durch Cabinetsordre ist er errichtet, durch königliche Ernennung werden ihm seine Mitglieder gesetzt, durch königlichen Willen könnte er heute oder morgen wieder aufgehoben werden. Er ist eine königliche Behörde wie die Consistorien, wie die Generalsuperintendenten und Superintendenten. — Er soll nach der Ordre v. 26. Jan. 1849 und 29. Juni 1850 für den damaligen Umfang der preussischen Monarchie das Regiment der Kirche im Namen des Landesherrn so lange, also provisorisch führen, bis die Kirche sich constituirt hat und dadurch in die Lage gesetzt ist, von der ihr verfassungsmässig zugestandenen Freiheit Gebrauch zu machen. Die Aufgabe der obersten preussischen Kirchenbehörde ist demgemäss sachlich, zeitlich und auch lokal beschränkt. — Treten nun neue Länder zu der preussischen Monarchie hinzu, so sind sie demgemäss nicht ohne weiteres dem Regiment des Oberkirchenrathes in derselben Weise unterworfen, wie der Episkopalgewalt des Landesherrn, sondern es kommt auf den ausdrücklichen Willen desselben an, ob er die bestimmt begrenzten Befugnisse der ihn vertretenden Behörde erweitern will oder nicht. — Rechtlich nothwendig ist demgemäss das Kirchenregiment des evang. Oberkirchenrathes über die neuen Länder nicht; es ist nur rechtlich möglich, (was wir freilich auch bestreiten), und darum ist es keine Rechts- (?), sondern eine Zweckmässigkeitsfrage, deren Lösung uns jetzt obliegt. — Wir müssen es aber, wenn auch mit Bedauern aussprechen, die neuen Provinzen wollen nicht das Regiment des Oberkirchenrathes. — Dazu kommt noch eine andere Erwägung. Die lutherischen Länder verschmähen den evangel. Oberkirchenrath, weil sie die Union verschmähen; sie haben nach den oben dargelegten Grundsätzen des westfälischen Friedens (wo von Friedberg freilich dem Wortlaute der Friedensartikel durchaus nicht Genüge geschehen ist), jedenfalls nach den Verheissungen der Kabinetsordre vom 8. December v. J. ein Anrecht, bei ihrer Confession ungestört erhalten zu bleiben, und demnach, da sie sonst eine Störung derselben für vorhanden erachten, durch eine mit Anhängern ihrer Confession wenigstens mitbesetzte Oberbehörde regiert zu werden.“ Andererseits hält *Dr.* Friedberg auch die Verknüpfung der neuen Provinzialkirchen mit den

alten durch Errichtung dreier confessioneller Oberbehörden für unmöglich, abgesehen von den Schwierigkeiten schon aus rein juristischen Bedenken. Denn Art. 15 der Verfassung, der die Freiheit der Kirche gegenüber dem Staate ausspreche, thue dies mit besonderer Erwähnung der „evangelischen" d. h. der unirten Landeskirche und der römisch-katholischen Kirche. „Eine neue lutherische und reformirte Kirche würden demnach an und für sich dieser Privilegien nicht theilhaftig seyn, sondern mit der altlutherischen Kirche auf gleicher Linie stehen, und dadurch würde den königlichen Verheissungen entgegen die Rechtslage der luth. Kirche Hannovers und der andern Länder wesentlich verschlechtert." Hiernach entwickelt er, wie er die Vereinigung der verschiedenen Kirchen sich denkt: „Wir wollen sie nicht äusserlich, sondern organisch aus dem Geiste und Wesen der einzelnen bestehenden Kirchenverfassungen heraus, mit stetem Hinblick auf die im Art. 15 der Verfassungsurkunde vorausgesetzte Selbständigkeit der evangel. Kirche hergestellt wissen. — Zuerst muss in allen Ländern, wo sie noch nicht existirt, eine Gestaltung der Gemeinden im Sinne der presbyterialen Verfassung vorgenommen werden. Dann Kreissynoden. An diese haben sich Provinzialsynoden anzuschliessen mit je einem Consistorium zur Seite. Die Kirchenprovinzen sind so unabhängig wie möglich zu stellen. Sie sollen Brennpunkte des kirchlichen Lebens bilden. In ihnen sollen nicht äusserliche Verwaltungsbezirke höherer Behörden, sondern sich selbst regierende kirchliche Einheiten vorliegen, welche ihre besondere kirchliche Art zu erhalten im Stande sind. Darum müssen die Consistorien und Provinzialsynoden mit allen kirchlichen Regierungsrechten ausgestattet werden. Ueber das Ganze wölbe sich die Generalsynode mit einem Oberconsistorium. Deren Aufgabe ist Aufrechterhaltung der Einheit und Vertretung der Gesammtinteressen der Kirche gegenüber dem Staate und seinen Behörden. Die Generalsynode soll gegen jede Aeusserung des provinziellen Kirchenthumes, welche die Einheit und die Zusammengehörigkeit aller gefährdet, interdicirend auftreten." Damit glaubt er, der natürlich Abendmahlsgemeinschaft durchgeführt haben will, die Kirchen der neu erworbenen Länder in ihrer berechtigten Eigenthümlichkeit, bei ihrem treu bekannten Glauben geschützt zu haben, wünscht auch, dass der *status quo* für's Erste möglichst gewahrt bleibe. Er erhebt sich zu der Hoffnung, dass die Kirchen der sämmtlichen norddeutschen Staaten der preussischen Gesammtkirche in ihrer die provinziellen Einzelkirchen so wenig paralysirenden Gestaltung beitreten und sie zu einer norddeutschen Bundes-

kirche (!!) erheben werden, und schliesst mit den Worten: „Vielleicht ist es uns vergönnt, noch ehe das Gesammtvaterland durch ein politisches Band verbunden ist, in einer deutschen evangelischen Kirche zu leben und zu wirken." Da kommt der Territorialismus, der bei den Kleinstaaten so verabscheut wird, wieder zum Vorschein, vorläufig sogar als Bundeskirche! Er steckt den Preussen einmal im Blut; sie können nicht von ihm lassen. Theologisch lassen die Ausführungen *Dr.* Friedbergs Vieles zu wünschen, obwohl er die behauptende Frage wagt: „Welcher lebende lutherische Theolog nach dem Masse des streng lutherischen Dogma bemessen würde heutzutage für voll befunden werden?" Dass er meint: „Die Ansicht birgt doch wohl fast ein Uebermass confessioneller Intoleranz in ihrem Schoosse, dass der unirte König von Preussen der lutherischen Kirche gegenüber mit den katholischen Fürsten auf gleiche Linie zu stellen sei", darf uns nicht befremden. Was würde er erst sagen auf die Behauptung, dass ein katholischer Fürst leicht weniger gefährlich sei als ein unirter? Aber auch seine juristischen Ausführungen sind nicht unanfechtbar. In der Ztschr. f. Protest. u. Kirche 1867 Heft 5 weist ihm ein Jurist nach, dass er die Bestimmungen des westfälischen Friedens entschieden falsch deutet, und dass nach diesen das Mindeste, was die neupreussischen Lutheraner nach gemeinem Recht zu verlangen haben, ist, „dass lutherische, d. h. ungemischt lutherische Kirchenbehörden das Regiment über sie im Namen des reformirten Königs von Preussen führen." — Andererseits urtheilt *Dr.* E. Herrmann, Prof. des Kirchenrechts in Göttingen, in den göttinger gelehrten Anzeigen 1867 Stück 14, S. 550 über den Friedbergschen Plan, dass er sowohl eine schwere Unbill gegen die preussische Landeskirche als eine unbefriedigende und vorgreifliche Formel für die Kirchen der einverleibten Länder enthalte; während in den Theologischen Studien und Kritiken 1867 Heft 3 ein „deutscher Jurist" sich kritisirend mit den Vorschlägen des „deutschen Theologen" zu schaffen macht, dabei aber auch mit den armen Lutheranern hart genug umspringt. Denn so sagt er S. 614: „Es wird nichts übrig bleiben, als diejenigen, welche die Union nicht haben wollen, sich lutherisch organisiren zu lassen und ihnen für Nothfälle die Zulassung Anderer zum hl. Abendmahle zu befehlen." Und S. 615: „Ein Zwang des kirchlichen Anschlusses wird sicherlich nicht geübt werden und den Renitenten bleibt ja die Wahl der Separation." Ihm ist der fürstliche Summepiskopat eine Wohlthat für die Kirche, um deren Bleiben sie zu bitten habe; und zum Schlusse erklärt

er: „Die Fortdauer der evangelischen Landeskirche des ganzen preussischen Staates hängt davon ab, dass die Union in ihrem ganzen bisherigen Bestande unberührt bleibe, so dass auch die der Union nicht Beitretenden innerhalb der Landeskirche ihre geeignete Stelle finden können, dass die Centralorgane conservirt, ergänzt und also eingerichtet werden, dass den einzelnen Provinzialkirchen die zu ihrer segensvollen Wirksamkeit unentbehrliche relative Selbständigkeit zu Theil werde." Das ist so ziemlich nach dem Sinne auch des Juristen in der N. E. K. Nr. 3 und 4.

Die verschiedensten Männer, sehen wir, treten für die Union in dem bisherigen Preussen auf, und wir Lutheraner wollen ihnen dies nicht verargen. Durch kirchenregimentlichen Spruch lässt die Union sich nicht schlechthin wegschaffen; auch wäre ein formales Unrecht darin, denn sie hat einmal That- und bezugsweise äussern Rechtsbestand gewonnen. Sie versuche es, ob sie sich in ihrem bisherigen Gebiete erhalten kann, ob die Lutherischen, die bisher bei der Landeskirche blieben, wirklich und auf die Dauer sich von ihr halten lassen. Sie kann sich dabei vielleicht stützen auf das preussische Landeskirchenthum, welches auch vielen preussischen Lutheranern noch tief in Fleisch und Blut steckt, so tief, dass jüngst ein lutherischer Geistlicher es über sich vermochte, den ungeheuerlichen Unsinn einer „dreieinigen Landeskirche" zu Tage zu fördern, und dieser Unsinn ohne irgend eine Bemerkung in die evangel. Kirchenzeitung Aufnahme fand. Was wir aber verlangen müssen, ist, dass die Union sich dabei bescheide und nicht, um in Preussen sich zu erhalten oder um eine deutsche Nationalkirche, die man fälschlich evangelisch nennen möchte, anzubahnen, ihren Mund öffne und bisher lutherische Kirchen ohne jegliches Recht verschlinge. Dies ist das unzweideutige Begehren der Lutheraner in den neuen Provinzen. Schleswig-Holstein ist bekanntlich unter dänischer Herrschaft kirchlich verkommen wie wenige deutsche Länder, wie auch dem im Lande nicht Bekannten ein Brief über die dortigen Verhältnisse in der Ztschr. f. Protest. u. Kirche 1867 Heft 4 zeigt; das kirchliche Bewusstseyn ist dort theils unklar, theils entschwunden; dennoch hat sich bis jetzt im schleswig-holsteinschen Kirchen- und Schulblatt nur einmal eine Stimme für die Union vernehmen lassen, während fast in jeder Nummer das Recht der dortigen Kirche als einer lutherischen vertheidigt wird. Auch haben die höchsten Geistlichen des Landes, die beiden Generalsuperintendenten, sich desselben nach Kräften und mit gutem Erfolge angenommen. Noch mehr macht sich das lutherische Bewusstseyn in Hannover geltend. Pastor Theodor

Harms in Herrmannsburg predigte am 24. Oct. 1866 auf dem Missionsfeste zu Kirchbarkhausen, von dem Worte Gottes auch kein Titelchen aufzugeben, keine Union anzunehmen, auch kein unirtes Kirchenregiment sich gefallen zu lassen. Als Oberconsistorialrath *Dr.* Uhlhorn in Hannover im Winter 1866/7 zwei neu gedruckte Vorträge über die Reformationszeit hielt, schloss er: „Was die Väter erstritten haben, wir geniessen es. Es wäre Undank, wollten wir weniger festhalten, was sie erkämpft. Wir müssten uns vor unsern Vätern schämen, wenn wir den theuren Schatz des Evangeliums und des Bekenntnisses unserer lutherischen Kirche nicht ungemindert unsern Kindern überlieferten. Vielleicht kommt nach Gottes Rathschluss die Zeit oder sie ist schon da, wo auch von uns gefordert wird, für diesen Glauben einzustehen. Dann lassen Sie uns an dem Vorbilde unserer Väter uns aufrichten." Dass er hiermit verständlich genug geredet hat, bezeugt das Schmollen der N. E. K. darüber. Einen deutlichen und klaren Ton gibt *Dr.* Münkel an in seinem neuen Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche; allen Unionsversuchen verheisst er Kampf. Auch das Kirchenblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche in Braunschweig und Hannover, an welchem *Dr.* Münchmeyer mitarbeitet, leitet seinen letzten Jahrgang mit einem vortrefflichen Vorworte ein, in welchem gegen die Union feste Stellung genommen wird. In den spätern Nummern fehlt es ebenfalls nicht an ähnlichen Artikeln, wie z. B. in Nr. 18, wo die oberkirchenräthliche Denkschrift beleuchtet wird. Diese hat sich wirklich ein unbestreitbares Verdienst um die lutherische Kirche erworben, indem sie auch den Träumenden zeigt, was von der Union zu erwarten ist, und so zum Kampfe aufruft. So wird es denn auch nur die N. E. K. und ihr Gleichgesinnte missbilligen können, wenn die lutherischen Pastoren sich in ihrem Gewissen gedrungen fühlen, ihre Pfarrkinder vor der Verstrickung mit der Union zu warnen, wie z. B. von Pastor R. Lohmann in Minden an der Oerze geschehen ist in dem Schriftchen: „Lutherische und unirte Kirche. Ein Wort der Warnung an die Glieder unserer lutherischen Landeskirche, die ihr Beruf in das Gebiet der preussischen Union führt." Abgesehen von einigen Einzelheiten kann man sich über diese ziemlich volksthümlich gehaltene Schrift nur freuen. Sie berücksichtigt besonders die Soldaten, und allerdings kommen diese durch ihren Beruf zuerst in die von der Union drohende Gefahr, wie man auch durch das Militär die Union im Stillen in Hannover einzuführen gesucht hat. Die N. E. K. schreibt S. 138 triumphirend: „Was die Abendmahlsgemein-

schaft betrifft, so besteht in Hannover bereits seit einigen Wochen thatsächlich die Union. Wenigstens hat der Feldprobst Thielen (Mitglied des Oberkirchenrathes) bei seiner neulichen Rundreise in den Garnisonstädten von Hannover dem Vernehmen nach überall die Zusage von den Geistlichen erhalten, den Reformirten unter den Soldaten das hl. Abendmahl reichen zu wollen.“ Dass es sich nicht ganz so verhielt, ersieht man aus dem Berichte eines hannöverschen Garnisonpredigers in Nr. 7 1867 des Kirchenblattes für die Angelegenheiten der luth. Kirche in Braunschweig und Hannover. Darnach haben wenigstens die Garnisonprediger den Versuch gemacht, durch das Landesconsistorium das Recht der lutherischen Kirche gegen die mit dem Militär eindringende Union zu schützen, und feste, befriedigende Verordnungen zu veranlassen. Neuerdings hat nach Nr. 16 desselben Blattes das Landesconsistorium auf die Anfrage nicht von Pastoren, sondern eines Pastors in einer Stadt, wo sich eine Garnison befindet, erwiedert: Zulassung ganzer Classen, grösserer Haufen unirter oder reformirter Soldaten sei durchaus zu verwerfen; nur bei Einzelnen, mit denen aber der betreffende Geistliche sich erst zu besprechen habe, falls sich ergebe, dass sie dem lutherischen Bekenntniss vom hl. Abendmahl zugethan seien, könne gestattet werden, dass er ihnen die hl. Communion als Gästen ertheile. —

Einer gewissen Anerkennung des kirchlichen Rechtsstandes in Hannover durch den königl. Erlass vom 8. Dec. 1866 ist schon Erwähnung geschehen. Das Landesconsistorium hat am 17. Dec. dem Könige dafür gedankt, dass derselbe der evangel.-luth. Landeskirche in Hannover die Zusicherung ertheilt, sie solle auch unter seinem Scepter in Zukunft ihres Glaubens und Bekenntnisses leben und Anerkennung ihrer Ordnungen finden. Es hat an demselben Tage den hannöverschen Geistlichen geschrieben: „Die evangel.-luth. Kirche des Landes wird dem königl. Worte vertrauend Sr. Majestät für diese Zusicherung aufrichtig dankbar seyn. Und wie wir mit den andern Consistorien der uns von Gott gegebenen Aufgabe eingedenk bleiben werden, das Bekenntniss unserer Kirche als einen von den Vätern her überkommenen theuren Schatz treu zu bewahren und die kirchlichen Ordnungen so zu handhaben und weiter durchführen zu helfen, dass, soweit Ordnungen dazu mitwirken können, die Kirche in Einigkeit des Glaubens und Gemeinschaft der Liebe erbauet werde, so sind wir überzeugt, dass auch Geistliche und Gemeinden, in Sonderheit diejenigen ihrer Glieder, die in den Kirchenvorständen oder demnächst in den Synoden der Kirche zu dienen

berufen werden, uns darin zur Seite stehen und unterstützen werden." Als Erwiederung heisst es in einer Dankadresse von 700 Geistlichen an das Landesconsistorium: „Wir dürfen, und dies ist, was uns ganz besonders beruhigt und erfreut, nun im Vertrauen auf das königl. Wort die Zuversicht hegen, dass nach §. 56 der Kirchenvorstands- und Synodalordnung von 1864, sowie nach §. 1 der königl. Verordnung vom 12. April 1866 uns auch ferner eine rein lutherische, selbständige, einem unirten Oberkirchenrathe nicht untergeordnete Kirchenbehörde erhalten werde. Unter Bezeugung unseres Dankes und unserer Ergebenheit wollen wir die Bitte nicht verschweigen, hohes königl. Landesconsistorium wolle ferner das Recht der lutherischen Kirche schützen und sich versichert halten, dass wir mit unserer Fürbitte und mit aller unserer Kraft zu ihm stehen werden." —

Auch den Schleswig-Holsteinern ist jetzt eine besondere königl. Zusicherung gegeben. Die beiden Generalsuperintendenten, welche sich im März persönlich in Berlin an Se. Maj. den König wandten, machen bekannt, dass ihnen unanfechtbarer Bestand des luther. Bekenntnisses in ihrer Kirche verheissen sei, und fügen hinzu: „Hiernach hätten wir zunächst die Errichtung eines für beide Herzogthümer gemeinsamen, nicht von dem evangel. Oberkirchenrath; sondern von dem Cultusministerium ressortirenden Consistoriums zu erwarten, zu dessen Aufgaben namentlich auch die Anbahnung synodaler Institutionen gehören würde. Der Zukunft würde es dann vorbehalten bleiben, in welcher Weise ein näheres Verhältniss unserer Provinzialkirche zur evangel. preussischen Landeskirche herbeizuführen seyn möchte." Die Schleswig-Holsteiner glauben, sich dabei beruhigen zu dürfen, und können es auch, wenn streng nach diesen Verheissungen gehandelt wird. Wie die Unirten aber auch an solchem königl. Worte deuteln und dadurch das Vertrauen zu demselben untergraben, zeigt Nr. 14 der N. E. K. 1867. Natürlich wirft sie wieder mit kirchlichem Partikularismus um sich, selbst ganz in preussischem territorialen Partikularismus befangen. Sei man doch nur billig und lasse der lutherischen Kirche einfach ihr unbestreitbares Recht; von den Lutheranern wird das der Union, wo und soweit sie ein wirkliches hat, auch nicht bestritten werden. Wir verargen den Unirten Erklärungen nicht, wie z. B. die, welche die Pastoralconferenz in Neuwied am 25. April nach dem Vortrage des Prof. Nebe aus Herborn: Weisen die Zeichen der Zeit darauf hin, in der evangel. Kirche Norddeutschlands an die Stelle der Union die Conföderation treten zu lassen? in voller Zustimmung zu dem Grundgedanken

und dem Ziele desselben abgab, dass sie für Preussen die Aufrechterhaltung der darin bestehenden Union in den verschiedenen Stufen ihrer Durchbildung nicht nur wünsche, sondern für durchaus nothwendig halte, für die neuerworbenen Länder aber nicht wünschen könne, dass sie denselben irgend aufgedrängt werde, in der gewissen Zuversicht, dass unter der Gnadenleitung des Herrn aus innerer Nothwendigkeit die gesammte evangelische Kirche Norddeutschlands einer wahren Union sich immer mehr nähern werde; eine Erklärung, mit welcher die Ausführungen des *Dr.* Fricke in Nr. 32 und 33 der Allgemeinen Kirchenzeitung übereinstimmen. Wir freuen uns des darin ausgesprochenen Protestes gegen gewaltsame oder listige Unirung und schliessen diesen Ueberblick mit den Worten des Juristen in der Ztschr. f. Protest. u. Kirche: „Das wahrhaft Wünschenswerthe ist, dass die confessionell verschiedenen, wirklich zu Bestand gelangten evangelischen Kirchengemeinschaften in Deutschland sich zu einheitlichen, in sich fest zusammenhängenden und selbständigen Kirchenkörpern gestalten, welche auf Grund der in Wahrheit zwischen ihnen bestehenden, nur nicht vollkommenen, aber immerhin sehr umfangreichen Glaubensgemeinschaft zu einträchtigem Wirken nach aussen hin sich verbinden.“

Erlangen am 15. Mai 1867.

Miscellen.

Ein Responsum.

Herrn *Dr.* Guericke in Halle.

Hochwürdiger, hochzuverehrender Herr!

Indem wir, die Endes-Unterzeichneten es wagen, im Namen einer amerikanischen, lutherischen Synode dies Schreiben an Sie zu richten, um in einer für unsere Synode, ja überhaupt für die ganze luth. Kirche Amerikas höchst wichtigen Angelegenheit Ihr freundliches Gutachten uns auszubitten, sind wir dabei von der Hoffnung getragen, dass Ihre, in der ganzen Kirche wohlbekannte treue Fürsorge für das Wohl unserer theuren luth. Kirche Sie bewegen wird, der Angelegenheit, die wir vor Sie bringen möchten, ein geneigtes Ohr zu schenken, und eine liebevolle Theilnahme zuzuwenden.

Es ist Ihnen, hochwürdiger Herr, zur Genüge bekannt, wie seit einer Reihe von Jahren insonderheit die luth. Kirche Amerikas durch den Streit über die Lehre von Kirche, Amt und den

letzten Dingen aufs tiefste beunruhigt und erschüttert worden ist. Und gewiss ist es eines jeden luth. Christen sehnlicher Wunsch, dass die Spaltung und Zwietracht, welche den Weinberg Gottes so verwüstet, beseitigt und abgethan werde. Derselbe sehnliche Wunsch ist es auch, der uns veranlasst dies Schreiben an Sie zu richten.

Erlauben Sie uns, die kirchl. Stellung, welche die luth. Synode von Jowa einnimmt, mit einigen Worten, und mit Verweisung auf die von derselben veröffentlichten Documente zu beschreiben. Nach unserer Erkenntniss ist für die amerikanisch luth. Kirche nicht das das Wichtigste und zunächst Nothwendige, dass die einzelnen betreffenden Lehrfragen ausgefochten werden, und dass man in all den streitigen Punkten zu einer durchaus übereinstimmenden Meinung komme, was eben in kurzer Zeit, wenn überhaupt je, nicht möglich ist, sondern für das Wichtigste, und was der Kirche vor allem zum Frieden dienen würde, halten wir das, dass man sich verständigt über die Bedeutung und den Werth der factisch vorhandenen Differenzen.

Gerade aber in der Beurtheilung des Werthes dieser Differenzen und in dem damit zusammenhängenden kirchl. Verhalten unterscheidet sich unsere Synode bedeutend von einigen anderen luth. Synoden dieses Landes, mit denen in kirchl. Frieden und Eintracht zu leben, doch unser sehnlichster Wunsch ist. Es ist nämlich in der luth. Kirche Amerikas derer nicht eine geringe Zahl, welche der Meinung sind, dass Uebereinstimmung in jedem wenn auch noch so untergeordnetem Stück der Lehre zur kirchl. Gemeinschaft unbedingt nothwendig sei, welche auch die Verschiedenheit in der Beantwortung der Fragen von dem Antichrist, der Bekehrung Israels und dem 1000 jährigen Reich für kirchentrennend halten, welche denen, die nicht im Pabstthum die ganze und schliessliche Erfüllung der Weissagungen der Schrift vom Antichrist finden, den Namen eines wahren Lutheraners streitig machen wollen, welche diejenigen, die irgend einen Chiliasmus in der Schrift gelehrt finden, für abgefallen vom Bekenntniss der luth. Kirche erklären, — ja, welche auch keinen Anstand nehmen, innerhalb der Parochialgrenzen solcher Pastoren, die eine abweichende Meinung in diesen Punkten haben, feindliche Gegengemeinden zu organisiren unter dem Vorwand, dass in jenen Gemeinden falsche Lehren geführt werden.

Die deutsch-luth. Synode von Jowa dagegen hat zu jeder Zeit den Grundsatz vertreten, dass eine Verschiedenheit der Meinung in den gegenwärtig in der luth. Kirche streitigen Fragen vom Amt und den letzten Dingen, die den Glaubensgrund und den Weg zur Seligkeit nicht betrifft, nicht kirchentrennend sei, dass vielmehr auch solche, die in diesen Punkten einer verschiedenen Ansicht sind, in vollständiger Glaubensgemeinschaft stehen und in

dem von der Kirche aufgestellten Bekenntniss völlig einig seyn können. Wir sagen nicht, dass die Verschiedenheit der Meinung in diesem Stück ganz irrelevant sei, wohl aber, dass sie nicht so wichtig sei, dass dadurch die Glaubensgemeinschaft und kirchl. Einigkeit aufgehoben werde. Wir sind nicht der Meinung, dass über die erwähnten Lehrfragen gar nicht gestritten werden solle, wohl aber meinen wir, dass man darüber in Frieden und Liebe, ohne Gehässigkeit, und ohne Zerreissung der kirchl. Gemeinschaft, nicht als über Glaubensartikel, sondern als über Theologumena streiten solle. Und weil die in Rede stehenden Lehrfragen vom Mittelpunkt der seligmachenden Heilslehre ziemlich weit seitab liegen, weil sie ferner ins Gebiet der Theologumenen gehören, zu deren Prüfung nicht blos ein einfach christlicher, sondern theologischer Verstand nöthig ist., und endlich, weil über diese Dinge sich bis jetzt in der luth. Kirche kein einmüthiger Consensus herausgebildet hat, so sind wir der Meinung, dass dieselben oder wenigstens die am meisten bestrittenen Dinge am besten ganz vom kirchl. Kerygma ausgeschlossen bleiben, und dass man sich enthalten solle, den Kampf, der doch der Natur der Sache nach ein theologisch-wissenschaftlicher ist, in die Gemeinden zu verpflanzen, und demselben eine Wichtigkeit beizulegen, die ihm nicht gebührt. Mit kurzen Worten, wir betrachten die erwähnten streitigen Lehren als offene Fragen, d. h. als solche, darüber man unbeschadet der Glaubensgemeinschaft und kirchl. Einigkeit verschiedener Meinung seyn kann.

Da nun aber bei der hier zu Land in weiten Kreisen herrschenden kirchl. Strömung Viele in ihrem Gewissen verwirrt sind, und die Verschiedenheit, von der wir reden, für einen Grund zur Aufhebung der kirchl. Gemeinschaft halten, und da uns selbst auch ungemein viel daran liegt, über den gegenwärtigen Kirchenstreit in Amerika und über die Stellung, welche unsere Jowa-Synode in demselben einnimmt, das Urtheil der luth. Kirche zu vernehmen, so haben wir uns im Namen Jesu entschlossen, das Gutachten einer Anzahl der angesehenern Theologen der luth. Kirche einzuholen, und erlauben wir uns an Sie, hochwürdiger Herr, die ergebene Bitte zu richten, in einem Gutachten zu erklären:

„ob die von der ev.-luth. Synode von Jowa in dem gegenwärtigen Streit innerhalb der amerikanisch luth. Kirche eingehaltene Stellung, wie dieselbe in dem beiliegenden Synodalbericht von 1864 S. 38 ff. in einer officiellen synodalen Erklärung, und in der gleichfalls beiliegenden, bei Gelegenheit des 10jährigen Stiftungsfestes der Synode abgefassten Denkschrift näher erläutert und erklärt ist, und wonach die streitigen Lehren vom Amt und den letzten Dingen als offene, nicht kirchentrennende Fragen erklärt werden, eine dem Sinn und Geist der luth. Kirche

entsprechende, oder mit ihren Principien im Widerspruch stehende ist";
ferner „ob eine Lehre von den letzten Dingen, bei welcher ein persönlicher Antichrist, eine zukünftige Bekehrung Israels, ein 1000jähriges Reich gelehrt wird, innerhalb der luth. Kirche berechtigt ist, wenn anders nur die im 17. Artikel der Augsb. Conf. gezogenen Grenzlinien nicht überschritten und schwärmerische Auswüchse vermieden werden."

In aller Ehrerbietung zeichnen

im Namen und Auftrag der ev.-luth. Synode von Jowa

G. Grossmann. Gottfr. Fritschel.

Wartburg Strawberry point Clayton Co. Jowa d. 17. Mai 1866.

Halle 20. Dec. 1866.

Hochehrwürdige,
Hochzuverehrende Herren und Brüder!

Auf Ihre verehrliche Zuschrift vom 17. Mai d. J. (die mir indess erst vor kurzem zugegangen ist) stehe ich nicht an pflichtgemäss Ihnen ehrerbietig und offen zu antworten:

Die bezeichneten Fragen über die Lehren von der Kirche, vom geistlichen Amte und von den letzten Dingen (insbesondere vom Antichrist, von der Bekehrung Israels und vom 1000jährigen Reiche) sind allerdings für uns Lutheraner offene Fragen insofern, als darüber nicht ganz bestimmte und in dürre Worte gefasste Erklärungen unserer Bekenntnissschriften vorliegen und als darüber nicht Einmüthigkeit der neueren lutherischen Theologie besteht.

Sie sind jedoch, wie ich glaube, nicht offene Fragen in dem von Ihnen bezeichneten Sinne und mit den von Ihnen angedeuteten Consequenzen. Eine gesunde Schriftauslegung führt unschwer zur Klarheit über jene Fragen und die Analogie des wirklich bekenntnissgemässen rein evangelischen Glaubens lichtet die Ungewissheit darüber; der Glaubensgrund und der Weg zur Seligkeit bleibt davon nicht unberührt; sie sind darum keineswegs blosse Theologumena; auch ist der Consens der älteren rechtgläubigen evangelischen Theologie darüber kein eben zweifelhafter; und aus allen diesen Gründen wäre es dem Sinne und Geiste unserer Kirche keinesweges gemäss, über dieselben zu schweigen oder sie zurückzustellen.

Was diese 5 Sätze im Einzelnen betrifft, so muss ich zuerst mir freilich an diesem flüchtigen Orte es versagen, die Fragen exegetisch und nach der Glaubensanalogie zu behandeln. Darüber wäre ein Buch zu schreiben, und widerspruchslos könnte ein Resultat doch nicht hingestellt werden. Ich muss mich

hier damit begnügen, das oben in diesem Bezug Ausgesprochene als meine Ueberzeugung zu bekennen. — Das Zweite anlangend, so wird ja die Lehre von der Kirche und vom Amte notorisch jetzt von lutherischen Theologen in einer Weise vorgetragen, dass diese Aussprache nur in den Lehrsätzen, nicht aber in den Grundsätzen von der römisch katholischen verschieden ist und endlich folgerecht in diese übergehen müsste; für den Weg der Seligkeit ists aber nicht gleichgültig, ob einer evangelisch oder papistisch denke. Und ebenso wenig bleibt derselbe durch den Chiliasmus etc. intact. Der Chiliasmus lenkt das Gemüth von der ersten Erscheinung Christi und ihren Segnungen, der Versöhnung und der Rechtfertigung allein durch den Glauben, ab als von etwas vermeintlich Geringerem und erfüllt es schier ausschliesslich mit der Hoffnung auf eine zweite Zukunft; die Hoffnung aber an die Stelle des Glaubens zu setzen, lässt den Glaubensgrund nicht intact; es wird dadurch das evangelische Materialprinçip aus dem Centrum der Lehre in die Peripherie gedrängt und etwas Untergeordnetes in den Mittelpunkt gesetzt. — Als blosse Theologumena ferner dürfen doch Gegenstände nicht betrachtet werden, die so wesentlich mit dem evangelischen Centrum zusammenhängen. Auf keinen Fall sind sie mehr oder weniger blosse Theologumena und mehr oder weniger dem Gesichtskreise der Nichttheologen entrückt und der Heilslehre zu entnehmen, als etwa die Unionsfrage und die calvinisch-lutherische Abendmahlsfrage, und ein Theolog, welcher länger als ein Menschenalter unter allen Opfern, trotz aller gegnerischen Einreden von dem Theologumenen-Charakter dieser Frage, gegen die Union gekämpft hat, wird nie vermögen über die bezeichneten Fragen so zu urtheilen, als dürfe irgendwie dem Irrthum ein Recht gewährt werden, als sei es nicht allewege wahr, dass ein wenig Sauerteig die ganze Masse versäure, als seien die vergangenen verrufenen Tage „des Geistes der Mässigung und der Milde", die aller Glaubensgewissheit den Garaus machen wollten, noch (oder wiederum) die heutigen. — In der That ist auch wohl aus der Reihe unserer treu lutherischen Theologen bis gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts kaum ein einziger zu nennen, der über Kirche und Amt so wie z. B. Löhe, Grabau und das Breslauer Oberkirchenkollegium gelehrt, oder der den Chiliasmus mit seinem individuellen Zukunftsantichrist, seinem 1000jährigen Reiche und seiner allgemeinen Judenbekehrung vertheidigt hätte. Die Vertreter dieser letzteren Anschauungen insbesondere waren wohl nur mystisch, pietistisch, schwärmerisch inficirte Personen; und auch in der Augsb. Confession wird man schwerlich blos Grenzlinien zwischen dem Chiliasmus und seinen schwärmerischen Auswüchsen gezogen finden dürfen,

da ihre Worte vielmehr den Chiliasmus schlechthin als einen Rückfall ins Judenthum zu verwerfen scheinen. Auch die Juden hoffen ja eben auf eine Zukunft des Messias, indem sie darüber den Glauben an Christi niedrige Vergangenheit und unsichtbare Gegenwart verschmähen und herabsetzen. — Dem Sinne und Geiste der lutherischen Kirche endlich ist es unmöglich gemäss, bei Lehrstreitigkeiten nicht allein die hl. Schrift und Glaubensanalogie, sondern irgendwie die Rücksicht auf die Kirchengemeinschaft zum Massstabe zu nehmen, Glaubensartikel factisch in Adiaphora zu verwandeln, zweierlei Lehre über wichtige Lehrpunkte wenn auch nur zeitweilig gleichwie als etwas Normales hinzustellen, und den Kirchenfrieden irgendwie auf Kosten der göttlichen Wahrheit erhalten zu wollen. Das wäre ein anderer Geist als der Luthersche, und er würde, einmal offen eingelassen und autorisirt, leicht um sich fressen wie der Krebs, bis er auch die Fundamente des Glaubens zerstört hätte.

So wenig nun aber auch die bezeichneten Fragen in der idealen lutherischen Kirche, in der lutherischen Kirche wie sie nach Idee und Bekenntniss besteht, als schlechthin offene betrachtet werden dürfen: so gutes Anrecht haben dieselben doch auf derzeitige Schonung und Duldung. Der Buchstabe der Bekenntnisse tritt, wie schon oben bemerkt, hier nicht schlagend auf; die neuere lutherische Theologie ist hier zerklüftet, und auch schon in der älteren seit Beginn des 18ten Jahrhunderts treten immerhin hochachtbare Namen hervor (ich nenne nur Crusius, Bengel, Spener), die in Betreff der letzten Dinge dissentirten. Was aber praktisch die Hauptsache ist, wer in dieser unserer Zeit kann sich denn irgend der frischen, vollen, kräftigen Plerophorie des Glaubens unserer evangelischen Vorfahren rühmen? Wir alle müssen erst mühsam und unter harten Kämpfen den festen Felsen wieder erklimmen, auf dem sie gleichsam schon geboren waren. Und wer wäre bereits auf seinem Gipfel angelangt? Es muss uns gegenwärtig schon an Jemandes Willen, diesen und keinen anderen Felsen zur Zuflucht seiner Seele zu wählen, Sohn der Reformation zu seyn und zu bleiben, genügen. Wie wäre denn auch eine lutherische Kirchengemeinschaft in unseren Tagen nur möglich, wenn nicht solche Schonung gegen ihre einzelnen Glieder geübt wird? Und wenn das Tragen Schwacher jetzt da gelten muss, wo es sich um Kranken an unionistischen oder welchen anderen Sympathieen handelt: wie sollte es nicht gelten, wo es sich um solche handelt, die in der Lehre von Kirche, Amt und letzten Dingen noch nicht zu voller evangelischer Wahrheit oder Klarheit hindurchgedrungen sind? Haben wir aber es historisch theologisch als Glück zu betrachten, dass nicht einmal im 17ten Jahrhundert

dem Synkretismus und im 18ten dem Pietismus gegenüber ein neues evangelisch kirchliches Bekenntniss zur Geltung gekommen, vielmehr Synkretisten und Pietisten die Kirchengemeinschaft behalten worden ist: wie dürften wir den Schwächen unserer armseligen Zeit in Betreff der bezeichneten Fragen gegenüber eben jetzt in Bezug auf sie die theoretische Feststellung eines neuen Bekenntnisses oder die praktische geschärfte Interpretation und Geltendmachung der alten irgend wünschen oder für möglich und durchführbar halten? Auf die Frage also, ob man dermalen, in Anbetracht der jetzigen Kirchenzeit, mit schwachen Lutheranern der bezeichneten Kategorie Kirchengemeinschaft halten dürfe und solle, antworte ich unbedenklich und zuversichtlich mein Ja.

In herzlichster Hochachtung und Bruderliebe

Ihr

aufrichtig ergebenster

Dr. H. E. F. Guericke.

An
die Hochehrwürdigen Herren
G. Grossmann und G. Fritschel
als Beauftragte der evangel.-luth.
Synode von Jowa.

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

*F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Ströbel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, K. Ph. Fischer, A. Köhler, G. L. Plitt, Th. Crome, O. Zöckler, W. Wolff, E. L. F. Le Beau, H. N. Hansen, W. Engelhardt, K. Knaake, u. A.,**

redigirt von **Guericke.**

III. Patrologie.

Aur. Augustinus Bekenntnisse. Aus dem Latein. übers. von *Dr.* F. Merschmann. Frankf. a/M. (Heyder & Zimmer) 1866. XX u. 404 S. 8. 1 Thlr.

Obgleich es an neueren deutschen Uebersetzungen der Augustinischen *Confessiones* nicht fehlt, so zeugt doch jede neue von dem Bedürfnisse und dem Streben, dies unvergleichliche Buch immer mehr zum Gemeingut zu machen, und so heissen wir auch die vorliegende herzlich willkommen. Eingeleitet durch eine einfache, kurze, wahrheitsgemässe Darstellung des Augustinischen Lebens, gibt der Herausgeber eine Uebertragung (und zwar aller 13 Bücher), in der sein Bestreben bei möglichster Treue vornehmlich auf Verständlichkeit und deutschen Ausdruck gerichtet war; indem er nur den rhetorischen Ton, der weder dem Inhalte entspreche, noch dem Sinne des Lesers zusage, so viel es bei dem Bestreben nach Treue möglich war, zu mildern sich befliss. [G.]

---

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier ein für alle Mal offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (D., G., Str., Ro., Di., E. E., H. O. Kö., A., Ke., O., F., A. Kö., Pl., Cr., Z., W., Le B., H., W. E., Kn.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen sich einfach.

IV. Werke der Theologen seit der Reformation.

1. *Dr.* M. Luthers Kirchenpostille. I. Epistelpredigten. Herausg. von E. L. Enders, Pfarrer bei Frankf. a/M. Bd. I. 2. Aufl. (Als *Dr.* M. Luthers sämmtl. Werke. Erste Abth. Homilet. u. katechet. Schriften. 7. Bd. 2. Aufl.). Frankfurt a/M. (Heyder & Zimmer) 1866. XXIV u. 369 S. 8.

Mit dem vorliegenden Bande beginnt die neue (2te) kritische, correcte und schöne, insbesondere auch durch erwogene Rücksicht auf die Orthographie ausgezeichnete, Ausgabe der Lutherschen Kirchenpostille, seines „allerbesten Buches", wie er es bekanntlich selbst einmal genannt hat, nachdem in 6 Bänden die der doppelten Hauspostille vorangegangen ist. Eine sehr sorgsam gearbeitete Vorrede über die Entstehung und die literarische Geschichte der Kirchenpostille eröffnet das Ganze, welches in 9 Bänden sich vollenden wird, deren erster nach Lutherscher und Anderer Vorreden hier nur erst die ersten 12 Epistel-Predigten des Wintertheils darbietet. — Solche Werke können nicht oft und reichlich genug den Herzen und Händen nahe gebracht werden; es bedarf daher unserer Befürwortung dieses Unternehmens nicht von ferne erst. [G.]

2. *D. M. Lutheri Colloquia, meditationes, consolutiones, judicia, sententiae, narrationes, responsa, faceliae e* codice ms. bibl. orphan. Hal. cum perpetua collatione editionis Rebenstock. edita cet. ab H. E. Bindseil. T. III. Lemgov. (Meyer)* 1866. XXII u. 516 S. 8.

Mit diesem 3. Bande, welcher nicht minder gehaltreich ist, als die beiden früheren, und u. A. auch die so interessanten Aussprüche Luthers über sein eignes Leben, über Melanchthon etc. enthält, schliesst nun die verdienstliche erste kritische Ausgabe der lateinischen *Colloquia Lutheri* ab; und wenn wir bei Anzeige des 2. Bandes derselben es bedauerten, dass nicht er schon nach dem ursprünglichen Plane das Ganze vollendete, so legt dieser 3. Band freilich die vollständig motivirende Ursach dessen factisch dar; denn einen so ausführlichen und genauen 8fachen *Index*, wie ihn nur der unverdrossene Herausgeber zu arbeiten vermochte, und von S. 332—516 hier gibt, (ein 3fach verschiedener *index personarum*, ein *index rerum, ind. locorum s. s.*, *index annorum* und 2 ungemein accurate *indices*, welche eine vollständige Vergleichung darbieten sowohl dieser Ausgabe mit der älteren Rebenstockischen lateinischen, als auch derselben mit der Förstemann-Bindseilschen deutschen Ausgabe der Tischreden), hat wohl kaum je ein Werk, ein solches zumal von nur so mässigem Umfange, empfangen. [G.]

---

* Sollte heissen *ex* (wie es nicht *ecipere*, sondern *excipere* heisst).

V. Exegetische Theologie.

1. Der Brief Pauli an die Römer, übersetzt und ausgelegt von J. C. A. Ortloph, protest. Stadtvicar in Würzburg. I. Abth., die Uebersetzung des Briefes und die Auslegung von Cap. I—VIII enthaltend. X u. 197 S. gr. 8. Erlangen, Deichert, 1865. II. Abth. Auslegung von Cap. IX —XVI enthaltend. 127 S. Ebendaselbst 1866.

Nicht um die theologische Wissenschaft zu fördern, sondern was diese, insbesondere die von Hofmannsche Exegese, erarbeitet hat, dem weiteren Kreise der Gemeinde und ihrem so offenkundigen Bedürfnisse nützlich und fruchtbar zu machen, veröffentlicht der Verf. diese Auslegung, welche er zunächst in einem Kreise Solcher vorgetragen hat, die eine Förderung in dem Verständnisse der Schrift suchten. Dabei will er jedoch nicht etwa blos die Frucht der Arbeit eines Anderen in blinder Voreingenommenheit geben, sondern so wie er die Resultate der theologisch wissenschaftlichen Thätigkeit durch Prüfen und Vergleichen in eigene Ueberzeugung aufgenommen hat. Von diesem Gesichtspunkte aus will die vorliegende Arbeit betrachtet seyn. So vorerst die vorgeschickte Uebersetzung des Briefs. „Mein Hauptabsehen, sagt der Verf., ist darauf gerichtet, den nicht theologisch gebildeten Gliedern der Gemeinde den Brief an die Römer so viel möglich in der Gestalt darzubieten, in welcher er verfasst ist. Dem Nichttheologen wünschte ich den Dienst zu leisten, dass er dem apostolischen Worte selber, nicht blos einer menschlichen Ausdeutung desselben sich gegenübersähe, dass ihm vor Allem und zuerst nicht eine Auslegung geboten würde, die er Vers für Vers nur eben in sich aufzunehmen hätte, sondern ihm die Möglichkeit eröffnet würde, den heiligen Text zunächst einmal rein und unverworren mit menschlichen Zwischenreden vor sich zu nehmen und selbstthätig in dessen Verständniss einzudringen." Gewiss wird dieses der löbliche Vorsatz aller bisherigen Uebersetzer des Römerbriefs gewesen seyn, den Text rein wiederzugeben, obwohl er von Jedem nur annäherungsweise wird erreicht werden. Es könnte deshalb nur die Frage seyn, ob es dem Verf. mehr als allen seinen bisherigen Vorgängern gelungen sei, den Text rein und von menschlichen Auslegungen unverworren wiederzugeben, dass man sagen könnte: das endlich ist eine reine Textwiedergabe! So scheint es der Verf. zu meinen. Doch kann Ref. diese Meinung nicht eben theilen. Abgesehen ganz von einer auf die Länge fast unerträglichen Breite und Schwerfälligkeit des undeutschen Deutschen, welche die ganze Uebersetzung durchzieht, wo viel kürzer, und zugleich treuer meist übersetzt werden konnte, ist dem Ref. bis lang kaum eine Uebersetzung vorgekommen so

tendenziös, um eine theologische Meinung oder Auslegung in die Uebersetzung hineinzutragen, als die vorliegende. Die theologische Auslegung aber, für welche der Verf. arbeitet, ist, wie oben bereits gesagt, die von Hofmannsche. Hat nun der Verf. die Meinung, diese Auffassung sei die einzig richtige und erst mit ihr sei es möglich, eine reine Uebersetzung zu geben; so sei es jetzt auch an der Zeit, der Gemeinde endlich die richtige Uebersetzung in die Hände zu geben: so müssen wir dagegen gewichtige Bedenken haben und hielten es für viel besser, der Verf, hätte die lutherische Uebersetzung beibehalten und an den entsprechenden Stellen seine für nothwendig geachtete Correctur angebracht. Denn die Gemeindeglieder, für welche der Verf. doch übersetzt hat und welchen von Hofmannsche Ausdrucksweise, die dem Verf. zur zweiten Natur geworden seyn mag, ganz ungeläufig ist, werden doch an nicht wenigen Stellen das Deutsch des Verf., um es nur zu verstehen, in das lutherische Deutsch zurückübersetzen müssen. Der Verf. wolle gestatten, dieserhalb mit ihm die 3 ersten Capitel zu durchlaufen.

Cap. 1, 3. 4 übersetzt er: für das Evangelium nämlich von seinem Sohne, welcher hergekommen ist aus dem Geschlechte Davids nach dem Fleische, dann aber bestimmt ward, Sohn Gottes in Machtherrlichkeit zu seyn nach einem Geiste der Heiligkeit von Todtenauferstehung her. — In dem Texte steht vor dem: für das Evangelium nämlich nichts. Will der Uebersetzer durch diese Einschaltung zeigen, dass das *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* auf das vorhergehende für das Evangelium Gottes zurückzubeziehen sei, so ist das nach Wortstellung und Grammatik unrichtig, da es vielmehr zu dem *προεπηγγείλατο* gehört. Auch das der hergekommen ist für *τοῦ γενομένου* ist nicht genau, da es vielmehr heisst: der geboren ist, wie Gal. 4, 4. Das er ward bestimmt für *τοῦ ὁρισθέντος* ist nicht richtig, sondern: der erwiesen, in die Ueberzeugung der Menschen eingesetzt ist. Für einen des Griechischen unkundigen Leser muss aber zugleich das: er ward bestimmt Sohn Gottes zu seyn ganz irreleitend werden, weil er nichts Andres herauslesen kann, als Jesus Christus sei nach Rathschluss Gottes bestimmt, Gottes Sohn zu seyn von Auferstehung der Todten her. Wie willkürlich ist hier das: dann aber und das zu seyn, welches beides nicht im Texte steht und doch der apostolischen Aussage einen ihr so fremden Sinn unterlegt! Uebersetzt ferner der Verf. nach einem Geiste der Heiligkeit, so ist auch dieses irreführend; *κατὰ πνεῦμα* kann hier gar nicht heissen: nach einem Geiste, das würde auf eine Mannichfaltigkeit solcher Geister hinweisen. Sondern *κατὰ πνεῦμα* ist das Entgegengesetzte von *κατὰ σάρκα* und heisst: nach dem Geiste der Hei-

ligkeit, das ist nach allgemein apostolischer Sprachweise: nach seiner göttlichen Natur. Der fehlende Artikel weist auf das nur einmal Vorhandene des Geistes hin, wie es dem Verf. auch nicht eingefallen ist das *κατὰ σάρκα* zu übersetzen: nach einem Fleische. Eben so ist das: von Todtenauferstehung her für den Laien missverständlich und das *ἐκ* heisst doch viel besser seit oder durch. Allein jenes von Auferstehung her passte besser in des Verf. singulär theologische Meinung. — V. 5. *ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν* übersetzt der Verf. unter alllen Völkern, muss aber heissen unter allen Heiden, gemäss dem dem Paulus gegebenen Berufe, den er auch in dem Römerbriefe oft nachdrücklich hervorhebt. 1, 13. 11, 13. 15, 16. — V. 12. *συμπαρακληθῆναι* zugleich Zuspruch zu finden, genauer und auch verständlicher: damit ich unter euch mitgekräftigt werde. — V. 13. *οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν* ich will aber euch nicht verborgen bleiben lassen, schwerfällig; einfacher: ich will euch aber nicht verhalten. — 15. *οὕτως* darauf beruht, genauer: so, nämlich als Schuldner. *τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον* meine Geneigtheit; dem Contexte gemässer: meine Bereitwilligkeit. V. 17. *δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ* Gottesgerechtigkeit. Das vorgesetzte Gottes lässt die Gerechtigkeit als in dem Besitze Gottes erscheinen, wie der Verf. auch in der Erklärung diesen *gen. possessiv.* als das vorherrschende Moment in dem Ausdrucke erscheinen lässt; allein es ist wesentlich ein *gen. auct.:* eine Gerechtigkeit die eine solche bei Gott ist, die Gott dafür ansieht, denn da sie durch die *πίστις* bedingt ist, so ist sie als eine Beschaffenheit des Menschen, nicht Gottes hingestellt. Eben so ist *ἐκ πίστεως* nicht zu übersetzen: so dass sie Glauben forderte, wodurch dem Ausdrucke eine ganz andere Richtung gegeben wird, sondern: aus Glauben *scl.* kommend. — V. 19. *φανερόν* wahrnehmbar, besser: klar, denn das wahrnehmbar verschiebt den Sinn des Apostels, der Thatsächliches ausdrücken will. Wahrnehmbar ist aber Manches, was gleichwohl nicht erkannt ist. Dem entspricht, dass auch *ἐφανέρωσεν* nicht durch er hat es ihnen wahrnehmbar gemacht zu übersetzen ist, sondern: er hat es ihnen klar gemacht. V. 20. *τὰ ἀόρατα* nicht: sein unsichtbares Wesen, sondern, dem Pluralis entsprechend: seine unsichtbaren Eigenschaften. — *ἀΐδιος* als Gegensatz zu der vergänglichen Creatur wird besser durch ewig übersetzt, als durch das: immergleiche. — *εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους* damit sie nichts hätten, sich zu entschuldigen, besser: so dass sie unentschuldbar sind. Auch hier wieder das Thatsächliche. Jenes, die Absicht ausdrückende, ist unhaltbar wegen des folgenden Verses, der nicht die Absicht, sie unentschuldbar zu

machen, begründet, sondern ihre Unentschuldbarkeit selbst erweis't. — V. 21. *γνόντες τὸν θεόν* muss rücksichtlich seines zeitlichen Eintretens dem *ἐδόξασαν* entsprechen. Nicht also: da sie Gott erkannt hatten, sondern: da sie Gott erkannten. Denn in dem Heidenthume ist zu allen Zeiten gewesen ein Ringen aus falscher zu wahrer Gotteserkenntniss. — V. 24. *ἐν ἑαυτοῖς* nicht: an ihnen selbst, welches auf Selbstbefleckung hinweisen würde, wovon der Text aber nicht redet, sondern er redet von den Lastern, die V. 26 und 27 beschrieben werden, also hier: unter einander, *scl.* Leib gegen Leib. — V. 28. *οὐκ ἐδοκίμασαν* sie verwarfen es; präciser und wortgemässer: sie achteten es nicht werth. — *ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* Gott zu erkennen und zu haben, ist willkürlich; denn *ἔχειν ἐν ἐπιγν.* heisst: in Erkenntniss festhalten, welche Bedeutung hier auch, wo von muthwilligem Abfalle geredet wird, die allein richtige ist. — Cap. II. V. 1. *κρίνων* urtheilst. Gerade hier, wo der Apostel das unbefugte Richten der Juden über die Heiden demüthigen will, die unpassendste Bedeutung; besser richtest. Auch ist das *ἐν ᾧ* nicht: damit dass, sondern: worinnen. Nicht also: dadurch dass du urtheilst verurtheilst du dich selbst, sondern: in denselben Stücken, worin du die Heiden richtest etc. — V. 3. *λογίζε δὲ τοῦτο.* Die Rede wird dringlicher, wenn sie bis Ende von V. 4 als Frage gefasst wird. Der Verf. übersetzt: da denkst du denn wohl, wo drei im Texte nicht stehende Worte dienen müssen, um bei Verwerfung des Fragesatzes den Connex der Rede festhalten zu können. *λογίζεσθαι* ist zudem nicht denken, sondern *opinari:* wähnst du aber dieses etc.? — V. 4. *καταφρονεῖς* nicht: wird von dir verachtet, sondern: du verachtest. — V. 5. *ἀγνοῶν* nicht: und du verkennst, was *ἀγνοεῖν* nicht heisst, sondern: nicht wissend. Der Apostel straft das Nichtwissen als strafbare Unkunde. — *ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ*, das, was du Gutes von Gott erfährst. Abgesehen von der Schwerfälligkeit ist *τὸ χρηστὸν τ. θ.* die Güte Gottes, also = *χρηστότης*, wie *τὸ δυνατόν* für *ἡ δύναμις* 3, 22 vgl. 8, 3. Wie viel einfacher also das richtige: nicht wissend, dass die Güte Gottes etc.! — V. 5. *κατὰ δὲ τὴν* durch deine Verstocktheit. Allein das *κατά c. acc.* ist vielmehr das normative *pro*, nach, wie *κατὰ νόμον.* — *θησαυρίζεις* du häufst dir einen schlimmen Schatz, zu umfangreich; statt dessen einfacher: du häufst dir. — Eben so ist das *ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς*, die so häufige Breviloquenz, zu umständlich übersetzt durch: wie sich zeigen wird am Tage des Zorns, wo einfacher stände am Zorntage. — V. 7. bezieht der Verf. das *ζωὴν αἰώνιον* auf *ζητοῦσιν* und muss, um dies möglich zu machen, einschalten:

wie sie denn. Allein ζωὴν αἰώνιον ist vielmehr zu ἀποδώσει das Object, er wird geben denen, welche beim Ausharren im guten Werke nach Herrlichkeit und Preis und unvergänglichem Wesen trachteten, ewiges Leben, denn dieses ist das Erbe. Auch entspricht es so dem schönen Bau des ganzen Textconnexes mit dem abschliessenden ὀργὴ καὶ θύμος in V. 8. — ζωὴ αἰώνιος ist aber: ewiges Leben, nicht: Leben der Ewigkeit. — V. 12. ἐν νόμῳ übersetzt der Verf. im Bereich eines Gesetzes gestellt. Indess wenn es schon viel näher liegt, das ἐν durch: im Besitze zu nehmen, so ist es auch nicht richtig eines Gesetzes. Denn νόμος ist im Römerbriefe constant das mosaische Gesetz. Kommt ein anderer Gebrauch vor, wie νόμος πίστεως und dergl., so wird die andere Beziehung eben durch den Zusatz bestimmt. Das mos. Gesetz als ein nur einmal vorhandenes heisst einfach νόμος ohne Artikel, dasselbe gilt auch von dem νόμος in V. 14. — V. 14. ὅταν γὰρ ἔθνη denn in den Fällen, wo Heiden; genauer und richtiger: in dem Falle wenn die Heiden. Der Artikel die darf nicht fehlen, weil der Apostel der Gesammtheit der Juden die Gesammtheit der Heiden entgegensetzt. Ueberdies wird der Artikel bei Substantiven durch nachfolgende adjectivische Bestimmung, wie hier τὰ μὴ νόμον ἔχοντα, entbehrlich. — Die Uebersetzung von V. 15: sie beweisen ja, dass das vom Gesetz geforderte Thun in ihren Herzen geschrieben steht, wobei ihr Gewissen sein Zeugniss dazu gibt und nun im Wechselverkehr die Gedanken auftreten anklagend oder auch wohl für sie sprechend — stehe hier nur als ein Muster der verrenkten Sprache. — Cap. III. V. 5. die einfachen Worte: Wenn aber unsere Unrechtheit Gottes Gerechtigkeit erweis't, was sollen wir sagen? ist Gott nicht ungerecht, wenn er Zorn verhängt? — nach Weise eines Menschen rede ich — das sei fern! übersetzt der Verf. so: Wenn aber unsere Ungerechtigkeit inne werden lässt, dass auf Gottes Seite Gerechtigkeit vorhanden ist, was werden wir dazu sagen? Etwa dies: ungerecht sei Gott, dass er seinen Zorn erzeigt? — Nach dem gemeinen Menschenverstande zu reden: Unmöglich! Es sei hierbei nur bemerkt: bezieht der Verf. das κατὰ ἄνθρωπον λέγω auf das folgende μὴ γένοιτο in dem Sinne: das Gegentheil lehrt schon der gemeine Verstand, so verkehrt er die Rede des Apostels in ihr Gegentheil. Nach menschlicher Weise zu reden wäre es, Gott sei ungerecht, wenn er Zorn verhängt über Ungerechtigkeit, welche doch Gottes Gerechtigkeit erhärtet. Aber diesem menschlichen Wahne setzt der Apostel sein: das sei ferne! entgegen. — V. 9. Die Worte: Wie nun? haben wir Vorzug? übersetzt der Verf.: Wie nun? So nehmen wir vielleicht von

uns aus eine bevorzugte Stellung ein? Durch die eingeschalteten Worte: vielleicht von uns aus gibt der Verf. der Frage eine Richtung, die nur durch künstliche Periodik erzwungen ist, und eine Rückbeziehung auf Vorhergegangenes, was gar nicht vorhanden ist. — Noch möchten wir fragen: meint der Verf., das: denn durch das Gesetz kommt Erkenntniss der Sünde besser übersetzt zu haben durch: denn wozu Gesetz verhilft, das ist Erkenntniss der Sünde! oder das: ohne das Gesetz V. 21 besser durch: was mit Gesetzeswesen nichts zu schaffen hat? oder das: und werden gerecht, besser durch ohne anders gerecht zu werden als? Wir hoffen, Gemeindeglieder werden ihre guten Sprüche in ehrlich lutherschem Stile gegen solche theologische Kathedersätze nicht eintauschen wollen. Ja, wenn unsere Gemeindeglieder alle grammatische Kleinkrämer wären, dann möchte es noch gehen! — Doch genug hiermit von der Uebersetzung zum Erweise, dass die Gemeinde mit ihr nicht „den heiligen Text zunächst einmal rein und unverworren mit menschlichen Zwischenreden vor sich nehmen kann.“

Die Auslegung des Verf. anlangend so kann, da er nur die eines Andern geben will und in der That auch nur gibt, blos gefragt werden, ob darin zweckgemäss verfahren sei, das ist dem Bedürfnisse des weitern Kreises der Gemeinde entsprechend? Ref. kann dieses nicht bejahen. Die von Hofmannsche theologische Auffassungs-, Auslegungs- und Ausdrucksweise ist wie keine andere in der Jetztzeit ausschliesslich und durch und durch wissenschaftlich theologisch gesättigt. von Hofmann ist deshalb auch nur für Theologen da. Die Grossartigkeit, womit er ein Schriftstück zur Auslegung anlegt, den geschichtlichen Motiven seiner Abfassung nachspürt, wobei es dahin gestellt bleiben mag, ob er darin allemal das Rechte treffe, diese Motive aber sich mit der grössten Zähigkeit durch das ganze Schriftstück wie einen rothen Faden hindurchziehen lässt, die grosse Kunst in der Combination der Perioden, wodurch er rück- und vorwärts Beziehungen in den Gedanken des Schriftstellers setzt, die meist über dem Texte schweben, die gewundene Redeweise endlich und das oft hellenistische Deutsch, worin er vorträgt, — das Alles lässt diese Art exegetischer Theologie für „den weiteren Kreis der Gemeinde,“ wird sie ihr ohne Umguss in andre Form geboten, wie der Verf. thut, als ungeeignet, weil ungeniessbar erscheinen. Sie wird ihm zu hoch, zu abstrus, zu theologisch seyn. Zum mindesten hätte der Verf. einen ähnlichen Umguss damit vornehmen müssen, als die Rationalisten von vormals mit der Kantischen Philosophie, um sie unter das Volk zu bringen. Es wird das auch geschehen mit der Zeit, denn diese theologische Schule ist

sehr rührig. Doch liess sich jene Philosophie noch leichter in das Populäre umgiessen als diese Theologie. Weil es aber doch geschehen wird, so sei hier nur noch zur Steuer der Wahrheit und zur Warnung für „die weiteren Kreise der Gemeinde" bezeugt, dass diejenige Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre, welche der Verf., getreu seinem Führer, hier bei der *sedes propria* 3, 23—24. vorträgt, nicht die Lehre der Schrift, nicht die der Kirche, sondern eine Alteration beider und ein fundamentaler Abweg ist. Denn eine Versöhnung, die nicht stellvertretend, nicht genugthuend ist, die sich nur an und in dem Menschen vollzieht, ist gar keine, und Sünde, Tod Hölle und Teufel haben dann noch ganz ihr altes Regiment. Mit grosser Keckheit tritt aber der Verf. mit dieser blos subjectiven Versöhnung auf, in welcher das Genugthun der göttlichen Strafgerechtigkeit für das verschuldete Unrecht keinen Platz hat. „Nie, sagt er, wird innerhalb der heiligen Schrift Gott als das Object der Sühnung bezeichnet, was ja auch dem biblischen Grundbegriffe des Worts nach an sich selbst undenkbar ist." S. 78. Und wenn dieser Behauptung zu 3, 24 auch gleich der 25. und 26. Vers als ihre schärfste Negation entgegenstehn, so muss das doch nichts gelten, und um ihrem Gegenzeugnisse zu entgehen, muss *δικαιοσύνη* plötzlich eine ganz andere Bedeutung hier und sonst in der Schrift bekommen, „in welcher der Begriff der Strafgerechtigkeit nicht eingeengt ist," der „auch nicht der Begriff des natürlichen Denkens ist", sondern der biblische: „da sich Gott als den Heiligen selbst bejaht." Alle übrigen Behauptungen des Verf. in diesem Punkte dahin gestellt, so wird durch diese anders formirte Gerechtigkeit die Sache selbst gar nicht alterirt. Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes ist Gerechtigkeit. Wollte der Verf. etwas beweisen, so musste er dieses beweisen: dass Gott durch das *αἷμα* Christi nicht seine *δικαιοσύνη* **kund**gethan habe. Denn so lange dieses noch feststeht, dass Gott in dem blutigen Opfertode Jesu seine Gerechtigkeit kund gethan hat, so muss auch seine Gerechtigkeit diesen Opfertod um ihrer selbst willen fordern, denn Gott kann nur kundthun, was in ihm selbst begründet ist. Anders wäre die Dahingabe Jesu in den Tod nicht ein Zeichen der göttlichen Gerechtigkeit, sondern seiner Unwahrheit, indem er den Schein erweckt hätte, als verlange die Sünde realiter ein Opfer, das sie im Grunde doch nicht verlangt; der Unschuldige würde dann den Tod erlitten haben, ohne dass die Entsündigung der Menschheit und die Befreiung vom Fluche diesen mit Nothwendigkeit gefordert hätte. Die Nothwendigkeit des *αἷμα* liegt einzig in der Vergeltung fordernden Gerechtigkeit und die Versöhnung ist bedingt durch das sühnende Leiden der Strafe. Eben das aber besagt der Apostel in V. 25 u. 26, wo er zum Nach-

druck zweimal denselben Gedanken hervorhebt: πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, und εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης. Ref. kann natürlich nur wünschen, dass die von dem Verf. dem Apostel aufgebürdete Lehre dem weiteren Kreise der Gemeinde so fern als möglich bleiben möge. [A.]

2. J. Chr. K. v. Hofmann: Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht. II, 2. 3. (Der erste und zweite Brief Pauli an die Korinther.) $27^1/_2$ und $23^1/_4$ Bogen gr. 8. geb. 2 Thlr. 10 Sgr. u. 1 Thlr. 26 Sgr. Nördlingen (Beck) 1864 u. 1866.*

Der Aufforderung der verehrlichen Redaction dieser Zeitschrift, eine kritische Anzeige von Hofmanns Commentar zu den Briefen an die Korinther zu geben, glauben wir nicht besser nachkommen zu können, als wenn wir diese Arbeit zunächst als Theil des grossen Commentarwerkes v. Hofmanns über das neue Testament und im Zusammenhange mit dem diesem Gelehrten eigenthümlichen theologischen Systeme überhaupt ins Auge fassen, um sodann die Erklärung dieser Briefe an und für sich einer eingehenden Prüfung zu unterziehen. Jener erste Theil unserer Abhandlung wird aber um so mehr gerechtfertigt erscheinen, als nicht nur das in Rede stehende Werk selbst, seiner Anlage nach, eben in seiner Stellung zu Hofm.s Untersuchungen über das neue Testament im Allgemeinen und zu seiner ganzen Theologie beurtheilt seyn will, sondern auch falsche und einseitige Anschauungen von der Bedeutung dieses in der That, wie J. H. Kurtz in seiner Kirchengeschichte urtheilt, entschieden epochemachenden Theologen weit und breit im Schwange sind; hat man sich doch ihm gegenüber zumeist an Einzelheiten seiner Erörterungen geheftet, statt auf die so anregende, originelle und geistesfrische Methode seiner Schriften und die von ihm gesteckten Ziele theologischer Forschung das Augenmerk zu richten.

I. Man hat wohl v. Hofmann unter Anderm auch dadurch zu verdächtigen gesucht, dass man seiner Theologie ein allzu nahes Verwandtschaftsverhältniss mit der Schleiermachers zum Vorwurf gemacht hat. Nun soll ja unsererseits nicht schlechthin jede Beziehung zwischen beiden Forschern geleugnet werden; aber bei einigermassen eingehender Würdigung Hofmanns muss es in die Augen springen, wie seine Wissenschaft eine von der Schleiermacherschen von Grund aus verschiedene, ganz eigenthümliche Schöpfung ist. Das zeigt sich gleich bei der Frage nach dem Wesen der Theologie. Bei Schleiermacher ist dieselbe gar nicht eine einheitliche Disciplin; sondern lediglich

* Zugleich ein Beitrag zur Beurtheilung der Hofmannschen Theologie überhaupt.

zur Lösung einer praktischen Aufgabe sind ihre einzelnen Theile mit einander verbunden. (Kurze Darstellung des theol. Studiums §. 1.) Was an Kenntnissen und Kunstregeln erforderlich ist, eine zusammenstimmende Kirchenleitung zu ermöglichen, das ist ihm demnach Theologie (ebd. §. 5); während die nämlichen Kenntnisse aufhören theologische zu seyn und in den Bereich etwa der Geschichts- oder Sprachkunde fallen, sobald man sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erwirbt und besitzt (§. 6). Der eigentlich weltliche Charakter dieser pantheistischen Theologie, welche den Unterschied zwischen Heiligem und Natürlichem überall verwischt, weil sie das Wesen der Sünde als eines Widerstreits wider den lebendigen Gott verkennt, liegt auch hier klar am Tage. Dem gegenüber, zugleich im Gegensatz zu Rosenkranz, hebt v. Hofmann mit grösster Entschiedenheit die Einheitlichkeit und Geschlossenheit der christlichen Theologie hervor (Gedanken über die Theologie. Ztschr. f. Prot. u. K. Bd. 46 Octbr. 1863 S. 230), als welche durchaus auf einem einheitlichen und selbständigen Gottesgedanken beruhe, so mannichfaltig auch der Stoff seyn möge, den sie umspannt, und obschon sie denselben auf verschiedenen Erkenntnisswegen gewinne. Wissenschaft des Christenthums ist sie ihm, Darlegung der einen Thatsache der in Christo verwirklichten Lebensgemeinschaft der Menschheit mit Gott (a. a. O. 229). Sofern aber diese Thatsache in einem dreifachen Thatbestand verwirklicht vorliegt, in dem persönlichen Christenstande, in der Kirche und in der heiligen Schrift: gliedert sich die gesammte theoretische Theologie in 3 besondere Wissenschaften, deren Ergebnisse dann die praktische Theologie verwendet (S. 233).

Demnächst führt den Theologen der wissenschaftliche Erkenntnisstrieb zu einer systematischen Thätigkeit, welche sich der philosophischen vergleicht, sofern hier wie dort der Mensch sich selbst zum Gegenstande seines Erkennens macht, welches demnach so recht ein innerliches, wahrhaft wissenschaftliches ist, zumal in der Theologie, welche nicht den Menschen als solchen wie die Philosophie, sondern den Christen im Menschen d. h. den in jedem wahren Christen verwirklichten Thatbestand des persönlichen Christenthums betrachtet. Von einem unberechtigten Subjectivismus oder Individualismus kann hier keine Rede seyn. Man hat hier mit nichten die menschliche Vernunft zur theologischen Erkenntnissquelle gemacht wie in den rationalistischen Systemen, nicht einmal die durch die Offenbarung erleuchtete Vernunft wie bei Philippi (v. Hofm. Schutzschrift I S. 29), ebensowenig Beschreibung frommer Gemüthszustände nach Analogie von Schleiermachers Glaubenslehre als Darlegung der Schriftlehre (bibl. Theologie) oder Darstellung der

in der Kirche geltenden Lehre (s. Schleierm. Kurze Darst. des theol. Stud. S. 81). Nur die objective Thatsache der Wiedergeburt, des Lebens in Gott ist es, welche hier in ihrer allen Gläubigen gemeinsamen Wesenheit Ausgangspunkt der Forschung wird. Dies in Christo vermittelte Leben der Christen mit Gott soll in der systematischen Theologie zunächst auf einen allgemeinsten Ausdruck gebracht werden, und dann der Inhalt dieser Aussage sich selbst in seine volle Mannichfaltigkeit auseinanderbreiten. (Vgl. Gedanken. S. 236. v. Hofm. Schriftbeweis. 2. Aufl. I, S. 11 f. Schutzschr. I, S. 3. IV, S. 2. 10. Selbstanzeige von „Weissagung und Erfüllung" Mecklenburg. Kirchenbl. I, 1, S. 55. 81. Jahrg. 1844.) Die dem christlichen Selbstbewusstseyn als solchem unmittelbar gewisse Thatsache der Gotteskindschaft also bildet die Grundlage, und von der Gegenwart dieses Thatbestandes aus wird auf seine ewigen Voraussetzungen, seine geschichtliche Vergangenheit, seine Zukunft geschlossen, diese Gegenwart selbst näher dargelegt, so zwar, dass unmittelbar neben die Auseinandersetzung, wie gegenwärtig Gott sein Verhältniss zu uns bethätigt, die Beschreibung des Verhaltens tritt, in welchem der Christ sich als Theilhaber der in Christo verwirklichten Gottesgemeinschaft erzeigt. (Schriftbew. S. 15 vgl. „Lutherische Ethik" in Ztschr. f. Prot. u. K. Bd. 45 1863 S. 251 ff.) Mag also immerhin die Ethik als ein ablösbarer Theil des theologischen Systems gelten, so darf sie doch eben nur als ein Theil des einheitlichen, auf der gleichen Methode beruhenden Lehrganzen betrachtet werden.* (Vgl. Schriftbew. a. a. O.) Diese entfaltende Methode hat mit der Speculation Hegels nichts zu schaffen, und es ist ein schweres Unrecht, wenn Culmann dem zu Anfang des Schriftbeweises in übersichtlicher Kürze aufgestellten Systeme v. Hofmanns den Grundsatz unterschiebt: *Cogito rem, ergo est res.* (Christl. Ethik I. 1864. Vorrede S. V.) Oder passt wohl auch nur annähernd die weiterhin (Anm. S. 44 f.) von demselben Vf. herbeigezogene Vergleichung, dass doch die Astronomie nicht Aussage des Sternbewusstseyns sei; dass kein deutscher Geschichtsforscher daraus, dass er sich als einen Deutschen weiss, die Existenz eines deutschen Kaiserreichs erschliesse; dass man, wenn man mit der Eisenbahn nach München gefahren, doch nicht aus der Thatsache, dass man in München sei, nun folgern dürfe, man sei auf der Eisenbahn hingekommen? Es genügt solche Auslassungen einfach in ihrer Oberflächlichkeit blosszustellen. Sehr richtig verglich Hofm. vielmehr schon vor 22 Jahren (Meckl. Kirchenbl.

---

* Eine besondere Ethik wäre ein wissenschaftlicher Rückschritt, urtheilt auch Hollenberg Ztschr. f. d. Gymn. Wes. 1864 S. 911 — 913.

a. a. O. S. 55) seine von dem Thatbestand des persönlichen Christenthums auf die zu Grunde liegenden (oder sonst damit zusammenhängenden) Thatsachen zurückschliessende Thätigkeit mit der schwerlich noch irgendwie beanstandeten Methode des Naturforschers, welcher aus der Wirkung die Ursachen einer Veränderung abnimmt, oder mit der des Geschichtsforschers, welcher aus dem Rechtszustande einer Zeit alle die Thatsachen wesentlich erkennt, welche jenen herbeigeführt haben. Und uns wenigstens scheint der grosse Systematiker mit vollstem Rechte von seiner Stellung der Aufgabe, wenn er sie zur Geltung bringt, den erheblichen Gewinn einer reineren Abgrenzung der systematischen Theologie von der historischen sowie von den Schriftwissenschaften zu erwarten, indem jene dann, in sich abgeschlossen, nicht mehr aus verschiedenartigen Bestandtheilen erwächst. (Vgl. Schutzschr. I, S. 3.) Hat sich doch auch Thomasius in seinem grossen christologischen Werke nicht ohne Anerkennung auf ganz ähnlichen Bahnen bewegt. Ueberdies dürfte in der That bei der Lösung jener Aufgabe durch Hofm. selbst, wie sie eben im Beginne des Schriftbeweises vorliegt, der Reichthum christlicher Wahrheit sich in bisher unerhörtem Masse „einheitlich, gleichmässig und vollständig“ entfaltet haben. Ganz besonders ist für die Ethik eine Menge fruchtbarer Anregungen gegeben, und die Gliederung derselben in ebenso einfacher als bis ins Feinste eingehender Weise versucht worden. Welch einen Werth hat nicht schon die Voranstellung des Gebets als der ersten Bethätigung christlichen Lebens, und wie wichtig ist es neben Familie und Staat die Menschheit als natürlich sittliche Gemeinschaft betont zu haben, während die Kirche als die Gemeinschaft des christlichen Lebens besonders vorher behandelt ist! Leider verbietet es der Zweck dieser Zeilen hier näher in dies Gebiet einzugehen. Auch dürfte die Besorgniss vor manchen ketzerischen Dogmen, welche man in dem System Hofm.'s zu finden fürchten mag, bei gründlichem Verständniss denn doch schwinden. Eine immanente Trinität lehrt er z. B. gleich auf das entschiedenste, und in der Lehre von der Kenosis sowie von der Versöhnung*, vom kirchlichen Amte und von den letzten Dingen steht er weder vereinzelt noch von der Schrift verlassen da, wenn er auch vielfach die traditionellen Wege aufgegeben und noch mehr der üblichen Ausdrucksweise

* Es ist mir interessant gewesen in der Lutherischen Monatsschrift von Behrends 1866 S. 13 über Versöhnungslehre folgende ganz Hofmannsche Sätze zu finden: „Durch seine Menschwerdung wird d. Sohn d. Haupt der Menschheit. Diese Macht führt ihn zunächst in Schmach und Tod. Als d. Haupt muss er an sich erdulden, was d. ganze Menschheit an Gott verschuldet hatte, damit die ihm verliehene Macht erlösend würde für Alle.“

absichtlich (vgl. Schriftbew. S. 13) sich entschlagen hat. Ohne durchweg alle Einzelheiten bis in die Fassung hinein mir anzueignen, darf ich doch getrost das Werk des Hofmannschen Systemes als eine grossartige Leistung frommer, echt lutherischer Theologie bezeichnen, die wohl von lutheranistischem Getreibe fern genug stehen mag, aber durch viele Fäden mit den Ursprüngen unserer deutschen Reformation verknüpft ist. Das Eine mag noch gestattet seyn hier anzudeuten, dass der Ausgangspunkt des Systemes nicht etwa ein spitzfindig ausgeklügeltes Menschenfündlein ist, sondern naturgemäss auf das Wesen der deutschen Reformation sich begründet. Hat es doch, Luther voran, eben die Selbsterfahrung des Glaubens an die Spitze gestellt und in dem lebendigen Christenstande eine Verwirklichung des Christenthums erwiesen. Abgesehen aber auch von Schrift und Schriftkritik und kirchlicher Ueberlieferung hat der Theolog als Christ grade an seinem Christenstande einen kostbaren Schatz, der auch wissenschaftlich wohl auszubeuten ist, und in diesem Sinne bleibt es ein grosses Verdienst Schleiermachers, auf das fromme Selbstbewusstseyn, welches in der durch Jesum von Nazareth vollzogenen Erlösung seinen Grund hat, so nachdrücklich aufmerksam gemacht zu haben. Freilich blieb er, statt den objectiven Thatbestand ins Auge zu fassen, bei den subjectiven Affectionen des Gemüthes stehen. Fragt man aber noch, wie es denn zugehe, dass nicht schon Luther selbst oder ein anderer lutherischer Theolog solch System aufgestellt, wenn eben die Hofmannsche Theologie wirklich so lutherisch sei: so erwiedern wir, Luther hatte eben einen höheren Beruf als den eines blossen Theologen; er war Reformator der Kirche, und Systeme bauen ist nicht Jedermanns Sache. (Vgl. Schutzschr. IV, S. 2.)

Neben die systematische Theologie stellt sich sodann (vgl. Gedanken S. 236 f. Die heil. Schrift N. T. I, S. 51f.) ganz unabhängig von ihr, weil auf wesentlich anderer Methode beruhend, die im weiteren Sinne historische, genauer erstens die, welche den Thatbestand der Kirche, innerhalb welcher der Einzelne erst zum Christenthume gelangt und seinen Christenstand führt, nach seiner Gegenwart wie nach seiner Geschichte darstellt (historische Theologie im engeren Sinne: Kirchengeschichte, kirchliche Statistik, Dogmengeschichte, Symbolik), woran sich dann die Schriftwissenschaft anschliesst, indem ja die Kirche auf die Schrift als ihre stetige Norm und auf die in ihr bezeugte Geschichte als auf ihre Entstehungsgeschichte fort und fort zurückweist. Eben deshalb aber wird der Theolog das in der Schriftwissenschaft Ermittelte als Voraussetzung für seine Beschäftigung mit der Kirche herübernehmen

a. a. O. S. 55) seine von dem Thatbestand des persönlichen Christenthums auf die zu Grunde liegenden (oder sonst damit zusammenhängenden) Thatsachen zurückschliessende Thätigkeit mit der schwerlich noch irgendwie beanstandeten Methode des Naturforschers, welcher aus der Wirkung die Ursachen einer Veränderung abnimmt, oder mit der des Geschichtsforschers, welcher aus dem Rechtszustande einer Zeit alle die Thatsachen wesentlich erkennt, welche jenen herbeigeführt haben. Und uns wenigstens scheint der grosse Systematiker mit vollstem Rechte von seiner Stellung der Aufgabe, wenn er sie zur Geltung bringt, den erheblichen Gewinn einer reineren Abgrenzung der systematischen Theologie von der historischen sowie von den Schriftwissenschaften zu erwarten, indem jene dann, in sich abgeschlossen, nicht mehr aus verschiedenartigen Bestandtheilen erwächst. (Vgl. Schutzschr. I, S. 3.) Hat sich doch auch Thomasius in seinem grossen christologischen Werke nicht ohne Anerkennung auf ganz ähnlichen Bahnen bewegt. Ueberdies dürfte in der That bei der Lösung jener Aufgabe durch Hofm. selbst, wie sie eben im Beginne des Schriftbeweises vorliegt, der Reichthum christlicher Wahrheit sich in bisher unerhörtem Masse „einheitlich, gleichmässig und vollständig“ entfaltet haben. Ganz besonders ist für die Ethik eine Menge fruchtbarer Anregungen gegeben, und die Gliederung derselben in ebenso einfacher als bis ins Feinste eingehender Weise versucht worden. Welch einen Werth hat nicht schon die Voranstellung des Gebets als der ersten Bethätigung christlichen Lebens, und wie wichtig ist es neben Familie und Staat die Menschheit als natürlich sittliche Gemeinschaft betont zu haben, während die Kirche als die Gemeinschaft des christlichen Lebens besonders vorher behandelt ist! Leider verbietet es der Zweck dieser Zeilen hier näher in dies Gebiet einzugehen. Auch dürfte die Besorgniss vor manchen ketzerischen Dogmen, welche man in dem System Hofm.'s zu finden fürchten mag, bei gründlichem Verständniss denn doch schwinden. Eine immanente Trinität lehrt er z. B. gleich auf das entschiedenste, und in der Lehre von der Kenosis sowie von der Versöhnung*, vom kirchlichen Amte und von den letzten Dingen steht er weder vereinzelt noch von der Schrift verlassen da, wenn er auch vielfach die traditionellen Wege aufgegeben und noch mehr der üblichen Ausdrucksweise

* Es ist mir interessant gewesen in der Lutherischen Monatsschrift von Behrends 1866 S. 13 über Versöhnungslehre folgende ganz Hofmannsche Sätze zu finden: „Durch seine Menschwerdung wird d. Sohn d. Haupt der Menschheit. Diese Macht führt ihn zunächst in Schmach und Tod. Als d. Haupt muss er an sich erdulden, was d. ganze Menschheit an Gott verschuldet hatte, damit die ihm verliehene Macht erlösend würde für Alle.“

auch nehmen mag, gelten, zum Schluss der gesammten auf die Bibel gerichteten theologischen Thätigkeit festzustellen, was Delitzsch in der Einleitung zur Genesis (3. Aufl. S. 3) so schön betont: „Die heilige Schrift bildet ein gerundetes, geschlossenes Ganzes, zum Beweise, dass nicht blos dieses oder jenes Buch, sondern auch der Kanon ein Werk des heiligen Geistes ist."

Die gesammte so gezeichnete Schriftwissenschaft, so weit sie das neue Testament behandelt, hat v. Hofmann zum Gegenstande seiner Untersuchungen gemacht, welche in dem umfassenden Werke „Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht" seit 1862 an die Oeffentlichkeit treten. Das alte Testament wird dort aber am Ende auch noch in Betracht gezogen werden, sofern den Schluss eben die Lösung der Frage ausmachen soll, wie sich der alttestamentliche Kanon zu dem neutestamentlichen verhalte, und mit welchem Grunde daher die Kirche in beiden zusammen die Norm ihres Glaubens und Lebens erkenne. (Vgl. Thl. I, S. 53.) Bisher ist leider nur ein verhältnissmässig sehr geringer Bruchtheil dieser weitschichtigen Aufgabe gelöst. Nachdem nämlich im I. Theil (1862) die Aufgabe festgestellt und zur Grundlage der ganzen Arbeit, namentlich auch im Widerstreit gegen die Baursche Annahme von dem Gegensatz des Petrinismus und Paulinismus, eine Vergleichung zwischen Act. XV und Gal. II angestellt ist, und darauf die Briefe an die Thessalonicher als die ältesten des Apostels Paulus untersucht sind: hat der Verf. im II. Theil, in chronologischer Ordnung weiter gehend, den Brief an die Galater (1863) und in zwei späteren Abtheilungen die beiden an die Korinther behandelt.

Was haben wir von diesem Unternehmen zu erwarten? Wird es auch dann einen Werth haben, wenn es dem Verf. nicht vergönnt seyn sollte dasselbe zu Ende zu führen? Allerdings, selbst wenn die Arbeit, was wir nicht wünschen, was aber doch bei der Langsamkeit, mit der sie vorrückt, immerhin möglich ist, noch vor der Darstellung der biblischen Geschichte abbrechen sollte. Zunächst ist der sogenannten neutestamentlichen Isagogik eine beachtenswerthe Anregung zur Vertiefung und Umgestaltung gegeben. Sie soll eine nicht lediglich historisch-kritische, sondern auch wirklich theologische Wissenschaft werden und in den gesammten Zusammenhang mit der Exegese der einzelnen Schriften treten, ja aus derselben als reife Frucht mühsamer Specialforschungen hervorwachsen, ohne mit übermässig vielem Detail kritischen Raisonnements voll beliebiger Willkürlichkeiten belastet zu seyn. Namentlich für den ersten akademischen Unterricht dürfte diese Methode sehr erspriesslich wirken, sofern der gewiss häufig noch sehr ungenügend im neuen Testament orientirte* Anfänger

* Wie in dieser Beziehung die Gymnasien besser für ihre Zöglinge sor-

dadurch in der naturgemässesten und einfachsten Weise in dasselbe hineingeführt und, noch unbeirrt durch die Menge kritischer Einfälle, mit denen man selbst diese ehrwürdigsten Denkmale heiligen Schriftthums angetastet, zu einem wahrhaft selbständigen Urtheil befähigt wird. Es ist sehr wohlgethan, dass v. Hofmann einmal, auch in seinen Vorlesungen über neutestamentliche Einleitung, nicht vor Allem über die heiligen Schriften spricht, sondern sie selbst für sich Zeugniss geben lässt. Dazu macht ihn aber nur die genaue, zumeist den Zusammenhang und Gedankenfortschritt hervorhebende und den Gesammtinhalt jeder Schrift sorgfältig reproducirende Methode der Exegese geschickt, welche in der innigsten Wechselbeziehung zu der heilsgeschichtlichen Auffassung der Theologie bei unserem Vf. steht. So verdienstlich es ist, zunächst einfach kritisch-philologisch den Text zu revidiren und hier und dort Erklärungen beizugeben, welche der ehemals beliebten Willkür in der Auslegung entgegentreten: so viel mehr eigenthümlich theologisch ist die von Hofmann gestellte Aufgabe, auf der Grundlage solcher Forschung das Ganze vom Mittelpunkte der Heilsgeschichte aus zu betrachten, in lebendigen Fluss zu bringen und für unser Verständniss gestaltet in frischen Gesammtbildern uns wieder vorzuführen. Eben weil er nicht voraussetzungslos an die heilige Schrift herantritt, auch nicht wie de Wette und Meyer die heiligen Schriftsteller zu meistern* kommt, sondern demüthig von ihnen lernen möchte, in der Hoffnung, diese Schriften werden sich seiner übrigens unbefangenen Forschung als das erweisen, was sie seinem Glauben sind, und wofür sie der Kirche gelten: schon darum werden bei gläubigen Lesern die Commentare Hofmanns, auch abgesehen von ihrer Stellung im Ganzen seines Werkes**, die gebührende Würdigung finden und durch ihre so zu sagen organische Erklärungsweise segensreich wirken, und in praktischer Beziehung wohl eine nachhaltigere und gründlichere Anregung gewähren, als die in dem ganz schätzenswerthen Lange'schen Bibelwerk gesammelten homiletischen Bemerkungen.

---

gen sollten, habe ich in dem Progr. des Gymn. zu Königsberg in der N. 1865 (Ueber den evangel. Religionsunterricht auf Gymnasien) zu zeigen gesucht.

* Man beachte, wie selbst Meyer, welchem die Prot. Kirchenzeitung jüngst (1866, Nr. 7, S. 151 f.; vgl. 1866, Nr. 8, S. 175 f.) vorgeworfen, dass er an vielen gesicherten Resultaten der modernen Kritik vorübergehe, und dass er „oft genug Alles verderbe" im Bestreben, die Lehre Jesu mit Paulus, ja mit der orthodoxen Kirchenlehre auszugleichen, wie selbst dieser gläubige Consistorialrath einer lutherischen Landeskirche z. B. mit der Geschichte von der Kindheit und von der Himmelfahrt unseres Heilandes umgeht.

** Sie werden auch im Buchhandel einzeln abgegeben.

Uebrigens haben sich der Methode des Verfassers auch andere, z. Thl. namhafte Theologen (auch für das alte Testament) bedient und so mit ihm für die heilsgeschichtliche Theologie ein festes Fundament zu legen gesucht: wir nennen nur Delitzsch, Baumgarten, den leider nun in den Protestanten-Verein Verirrten, Luthardt, Th. Schott (Briefe Petri und Judä. Erlangen, Deichert, 1861. 1863*). Für die biblische Geschichte aber in ihrer organischen Auffassung ist neben J. H. Kurtz (Heilige Geschichte) nicht zu übersehen das wohl nicht genügend bekannte und gewürdigte, ganz auf Hofmann sich stützende Buch von Karl Buchrucker: Wie ist die Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit zu Stande gekommen? Nürnberg, Rouv., 1859. Eine biblische Theologie aber auch des alten Testaments im Sinne Hofmanns kann sich der Einzelne vorläufig wohl selbst nach dem Schriftbeweise zusammenstellen, der freilich als ein Hilfsbuch für die systematische Theologie beurtheilt seyn will, aber ihr doch die Resultate der exegetischen und biblisch-theologischen Forschung dienstbar macht.

Sollte es aber Hofmann gegeben werden sein Unternehmen zu Ende zu führen, und wird es ihm dabei gelingen, was wir zuversichtlich hoffen, zu zeigen, dass das vorliegende Schriftganze des neuen Testaments wirklich mit Grund in kanonischem Ansehen steht: so hat er sehr Recht, davon einen gar erheblichen Gewinn für die Wissenschaft zu erwarten. Nach seinem eigenen Ausspruche (Die hl. Schr. I, S. 53 f.) ist dann 1) das ganze neue Testament als solches als inspirirt erwiesen; 2) die Inspiration desselben durch den eigenthümlichen Zweck dieses Schriftganzen näher bestimmt; 3) die Inspiration und kanonische Geltung einer einzelnen Schrift unabhängig von dem Apostelthum ihres Verfassers, vielmehr durch ihre Stellung zum Ganzen gesichert; 4) eben dadurch, nicht durch blos äussere Gründe die Echtheit einzelner Schriften verbürgt.

So viel zur allgemeinen Verständigung über Hofmann. Vielleicht ist es uns später einmal vergönnt auf diesen Gegenstand des Näheren einzugehen.

II. Wie es sich nach der voraufgesandten allgemeinen Erör-

* Beiläufig heben wir es als ein Verdienst des Verf.'s hervor, dass er, auf Hofmann gestützt, ebenso wie Steinfass in seiner exeget. Studie über 2 Petri, Rostock 1863, die Echtheit auch des zweiten Briefes Petri vertheidigt und als Zeugnisse dafür den später verfassten Brief Judä und die Apokalypse geltend macht. Erfreulich, dass auch ein Philolog wie Giesewald, ehemals Gymnasial-Director in Greifswald, gegen die theol. Kritik für den 2. Brief Petri eingetreten ist. Greifsw. Progr. 1844. 1845. Auch er lässt wie Hofm. diesen Brief in dem des Judas benutzt seyn.

terung erwarten lässt, ist eine Hauptaufgabe der vorliegenden Commentare, in deren Lösung sie uns besonders glücklich und beachtenswerth erscheinen, die Aufhellung des Zusammenhangs und die übersichtliche Reproduction desselben*, ohne dass uns lange „Einleitungen" oder ausgedehnte kritische Verhandlungen erst viel von den Schriften selbst abziehen. In letztgenannter Hinsicht verweisen wir nur auf den Schluss des Comm. zu 2 Kor. „So weislich ist Anfang, Fortgang und Ende des abwechselnd in allen Tonarten redenden Briefs darauf angelegt, diejenige Wirkung hervorzubringen, deren es zwischen der Wirkung des vorigen Briefs und der Hinkunft des Apostels selbst bedurfte. Es wäre unnöthige Mühe, hienach denen noch zu antworten, welche ihn aus Stücken verschiedener Briefe zusammengesetzt oder mit unechten Bestandtheilen versetzt seyn lassen." Es ist tröstlich in unserer vom Unglauben zerfressenen, oft vor lauter Wissenschaftlichkeit zu keiner entschiedenen Ueberzeugung gelangenden Zeit solch glaubensmuthiges Wort zu lesen, das nicht auf angelernten orthodoxen Begriffen, sondern auf selbständiger, gewissenhafter Forschung im heiligen Geiste beruht. Möge es der theologischen Forschung überhaupt mehr und mehr gelingen, „der Offenbarungswahrheit wieder allgemeinere Geltung zu erringen und sie so aus der erniedrigenden Stellung einer blos geduldeten Privat-Meinung zu dem ihr gebührenden Range der Alleinberechtigung" zu erheben, was die Evgl. Kztg. (1866 Nr. 41) als einen Haupterfolg der Apologetik erhofft. Unseres Erachtens ist dieselbe nur keine specielle theologische Wissenschaft**, sondern lediglich eine praktische Verwendung theologischer und auch wohl anderer Erkenntnisse; damit die apologetischen Bestrebungen der neueren Zeit recht nachhaltig zu wirken vermögen, muss eben die ganze Theologie zu frischer Entschlossenheit und glaubensstarker Festigkeit sich aufschwingen, um so ein helles Licht auszustrahlen. Dazu aber wird

* Das ward auch an den ersten beiden Lieferungen des Werks gelobt. Literar. Centralbl. 1863, Nr. 37.

** Von seinen apologetischen Vorträgen über die Grundwahrheiten des Christenthums wenigstens, die wir auch hier wie schon in unserm oben erwähnten Programm angelegentlich empfehlen möchten, sagt auch Luthardt ähnlich: Nicht sowohl neue wissenschaftliche Forschungen sollen sie bieten, als vielmehr Verwerthung des Vorhandenen. — Innerhalb des Hofmannschen Systemes, auf dem doch auch L. so wesentlich basirt, ist auch gar kein Platz für eine besondere Apologetik. Anders, wenn auch in dem Zurückgehen auf den Thatbestand des persönlichen Christenstandes mit Hofm. verwandt, der anonyme Verf. der schönen Artikel „Zur Apologetik" in der Ztschr. für Prot. u. Kirche, 1866, Novbr. etc., der das „System" der Apologetik von der „unmittelbaren Gewissheit der christl. Erfahrung" ausgehen lässt, welche in derselben „in ihre Momente zerlegt werden" soll (a. a. O. S. 279).

grade die organische Weise der Hofmannschen Exegese, welche die ganzen Schriften und dann die gesammte Bibel in ihrer Herrlichkeit erweist, ganz besonders brauchbare Bausteine liefern. — Wie aber der Gesammtinhalt der in Rede stehenden Briefe sich natürlich gruppire, das hat der Verf., der darauf im Verfolg der Untersuchung wiederholentlich zurückkommt und seine Ergebnisse schliesslich in fortlaufendem Zusammenhange darlegt, am kürzesten in voraufgeschickten „Inhaltsübersichten" gezeigt, die sich dadurch wohl praktischer machen liessen, wenn gleich äusserlich die Hauptabschnitte und die Unterabtheilungen mehr ins Auge fielen. Etwa so: Ueberschrift des Briefes etc. I. Ermahnung, Rüge, Belehrung in Betreff des Verhältnisses der Gemeinde zu den Trägern des Worts und insonderheit zu ihm selbst Cap. 1, 10—4, 20. 1) Rüge der sie spaltenden Parteinahme für und gegen diesen und jenen 1, 10—13, S. 13. 2) Darlegung seines Berufs 1, 14—31, *a)* im Gegensatz gegen Geltendmachung des Empfangs der Taufe von apostolischer Hand 1, 14—17, S. 20, *b)* im Gegensatz gegen Werthlegung auf die Mittel natürlicher Wissenschaft und Kunst 1, 17—31, S. 23. 3) .... 4) etc. II. Rüge und Vermahnung in Betreff des Verhaltens der Gemeinde gegen grobe Versündigungen 4, 21—6, 11. (Unterabtheilungen.) III. Belehrung über Fragen der christlichen Freiheit 6, 11—11, 1. IV. Belehrung und Zurechtweisung über Dinge der guten Ordnung christlichen Gemeinlebens 11, 2—14, 40. V. Unterricht über die von Etlichen geleugnete Todtenauferstehung 15, 1—58. Anweisung in Betreff einer Sammlung für die Muttergemeinde 16, 1. 2 u. s. f. Auch Bemerkungen über die Beschaffenheit der Gemeinde, den Anlass des Briefs, Bestimmungsgründe für die Weise seines Verlaufs. Bei Hofmann ist das leider Alles ohne Absatz und sonstige deutliche Scheidung gedruckt, so dass der Leser sich erst selbst die Uebersicht herstellen muss. Wozu aber sich selbst und Anderen so im Lichte stehen? Fügen wir der Sache selbst wegen hinzu, wie der Verf. den Inhalt des 2ten Briefes sich gliedern lässt. Ueberschrift des Briefs 1, 1. 2, S. 1. Ausdruck der Gemüthsstimmung, in der ihn der Apostel beginnt 1, 3—7, S. 1. I. Antwort 1) auf eine theilnehmende Aeusserung der Gemeinde .... 1, 8—11. 2) ...... 1, 12—2, 4. 3) ...... 2, 5—11. Geständniss seiner Unruhe um die Gemeinde 2, 12. 13. Ausdruck seiner Freudigkeit zu Gott im Hinblicke auf die Beschaffenheit seiner Berufsthätigkeit 2, 14—17. II. Er kann sich das Zeugniss so beschaffener Berufsthätigkeit geben, weil .... 3, 1—6, 11. Ermahnung, daran angeschlossen, dass die Leser einem ihrem Christenstande entsprechenden Verhalten Raum geben 6, 12—7, 3. Zuversicht dabei wegen der beruhigenden Nachricht durch Titus 7, 4—16. III. Der unfertige

Stand der achajischen Sammlung für die Muttergemeinde vernothwendigt des Titus Rücksendung 8, 1—9, 15. IV. Vorbereitung auf seine eigene Hinkunft 10, 1—13, 10. 1)...... 10, 1—6. 2)...... 10, 7—12, 10. 3)...... 12, 11—13, 10. Schlussermahnung 13, 11. Gruss und eigenhändige Unterschrift 13, 12. 13. Als Stellen, wo im Laufe des Commentars der Zusammenhang scharf und genau dargelegt wird, mögen z. B. noch genannt werden I,* S. 40, 95 ff., 227; II, S. 49 f., 71, 141 f., 162, 204 f.

Der Verf. gräbt in der That mit allem Fleisse in den Tiefen der heiligen Schrift, und so gelingt es ihm durch mühsame Betrachtung des Einzelnen, ohne dass er je das Ganze aus den Augen verlöre, bei seiner reichen Combinationsfähigkeit und seinem glänzenden, freilich wohl öfter zu Spitzfindigkeit gesteigerten, Scharfsinn vielfach neues Licht über die Auffassung der einzelnen Gedanken und ihres Zusammenhanges zu verbreiten sowie willkürliche Annahmen, die oft weite Verbreitung gefunden, zurückzuweissen. Dabei geht er von Anfang bis ans Ende mit gleichmässiger Gründlichkeit zu Werke, und, indem er sich nicht begnügt Ergebnisse hinzustellen, sondern den Leser in die Untersuchung selbst hineinzieht, wirkt er in hohem Grade anregend, auch wo man genöthigt ist ihm zu widersprechen oder wenigstens an der Richtigkeit des Vorgetragenen zu zweifeln. Und schon deshalb dürften die Commentare nicht minder als Hofmanns allerdings wohl etwas leichter verständliche exegetische Vorlesungen allen den jungen Theologen dringend zu empfehlen seyn, welche mehr als eine blosse Abrichtung zum Examen oder eine hastige Vorbereitung zu praktischer Wirksamkeit suchen. Es herrscht hier eine wirklich tief gehende, das reiche Leben der heiligen Schrift nachempfindende und wieder darstellende Weise der Forschung, welche ohne apologetische Hast und Ueberstürzung mit aller Ruhe und Würde zu dem sicheren Glauben an den einigen Heiland auch ihrerseits zu führen fähig ist, aus dem diese Wissenschaft selbst sichtlich entspringt. Dabei erfordert sie aber eben ein ernstes, dem Gange des Verf.'s wirklich folgendes Studium, ohne welches man seine Schriften leicht unbefriedigt aus der Hand legen müsste. Ja dieselben sind, was wir denn doch beklagen, so wenig zum Nachschlagen eingerichtet, dass nicht einmal die behandelten Capitel und Verse neben der Seitenzahl namhaft gemacht sind oder sonst leicht heraustreten. Nur, wo ein neuer Abschnitt beginnt, ist am Rande die betreffende Stelle der „Inhaltsübersicht“ nebst Angabe der zusammengefassten Verse

* So wollen wir hier der Kürze wegen den Commentar zu 1 Kor. bezeichnen, mit II den zu 2 Kor.

beigefügt. Recht wohlthätig ist dagegen theils für den Gelehrten, der dergleichen auch wohl anderswo (z. B. bei Meyer) leicht findet, theils für den angehenden Theologen, der leider auch noch in Vorlesungen wohl über die Massen mit Namen und widersprechenden Meinungen überschüttet wird, die Einrichtung, dass der Text fast nie auf Erwähnung der sich bestreitenden Gelehrten sich einlässt. Das in dieser Hinsicht Nöthige ist in aller Kürze unter dem Text bemerkt, so dass man sich dieser polemischen Beziehungen ganz entschlagen kann, aber ebensowohl Anhalt findet denselben weiter nachzugehen. Dabei ist im Allgemeinen die vorhandene Literatur, ohne dass man grade so zu sagen ein Repertorium derselben fände wie bei Meyer, doch in weitem Umfange herangezogen; selbst bis auf Calvin und die Kirchenväter wird zurückgegangen. Dagegen unterlässt es der Vf. mehrfach, wo er mit Luthers Uebersetzung auch gegen Neuere übereinstimmt, oder umgekehrt wo er von ihr abweicht, dies ausdrücklich hervorzuheben. Vgl. z. B. zu ἔκρινα 1 Kor. 2, 2 Hofm. S. 42 mit Lth. Bgl. „urtheilen", de Wette, Meyer etc. „beschliessen"; über die Verbindung von ἐν μυστηρίῳ *ibd.* V. 7 (gegen Luther nicht zu θεοῦ σοφίαν, sondern zu λαλοῦμεν S. 47). Das bleibt doch wohl immer, besonders für einen lutherischen Theologen, wie es Hfm. jederzeit hat seyn wollen, natürliche Pflicht, mit dieser so zu sagen grundleglichen Arbeit für alle Exegese, welche wir in unserer Luther-Bibel verehren, sich auseinanderzusetzen und stets auf sie zurückzugehen. Aehnlich hätte füglich das classische Hauptwerk des grössten Theologen im vorigen Jahrhundert, Bengels Gnomon, öfter citirt werden sollen, und auch Rosenmüller und noch mehr Grotius* Beachtung finden mögen. Vertheidigen doch schon die 3 letztgenannten Ausleger mit Hfm. zu 1 Kor. 4, 6 S. 87 für μετασχηματίζειν die Bedeutung „eine andere Richtung geben" (durch Wendung auf sich und Apollos), während Meyer z. B. darin eine „Individualisirung des an sich Allgemeinen" erkennt. Auch O. v. Gerlach und Klings Commentar im Langeschen Bibelwerk, von dem ebensowenig Schmollers Arbeit über den Galater-Brief 1862 in dem betreffenden Theile Hfm. S. 1073 benutzt ist, finden wir nirgends citirt, vielleicht weil der Gebrauch praktischer Werke absichtlich ausgeschlossen ist. Aber selbst v. Burgers Commentar 1859. 1860, obwohl von einem bayerischen Oberconsistorialrath verfasst, wird kaum erwähnt, desgleichen nicht die doch mit Hfm.'s Auffassung übereinstimmende Abhandlung „Der Fluchtkorb von Damaskus" v. B., Ztschr. f. Prot. u. K. 1864 S. 126 ff.

Dass dann nicht etwa besondere Nutzanwendungen oder Be-

---

* Allerdings II, S. 213 erwähnt.

merkungen für homiletische Zwecke eingelegt sind, oder auch gelegentlich der Bedeutung eines Abschnitts als kirchlicher Perikope gedacht ist, wird man wohl schon erwarten. Ist doch der Vf. so ausschliesslich mit der eigentlichen Auslegung beschäftigt, dass er nicht einmal die Erörterung über 1 Kor. XV zu einem besonderen Angriff gegen die Tübinger Schule benutzt oder auch an 2 Kor. V, *fin.* eine irgend eingehende Vertheidigung seiner Versöhnungslehre, gegen die sich gerade zu der Stelle Meyer ausgesprochen, seinerseits angeschlossen hat. Wenn z. B. Delitzsch dergleichen liebt, so sind wir weit entfernt das zu tadeln; aber wir meinen, auch diese ruhige Objectivität und Strenge der Hofmannschen Weise hat ihre volle Berechtigung. Auch in antiquarische Erörterungen, wie über die 39 Hiebe bei der jüdischen Leibesstrafe, verschmäht Hfm. es einzugehen, wo dergleichen in den gangbaren Büchern zu finden ist, während er sich über den ἐθνάρχης, über den er Eigenes gibt, zu 2 Kor. 11, 32 des Näheren auslässt.

Um aber noch Einzelnes in Bezug auf die Erklärung des Inhalts herauszuheben, so bemerken wir zunächst mit grosser Genugthuung, wie der Vf. sich auf Grund des Textes von der Vorstellung losgemacht hat, als würden im 1ten Briefe an die Korinther verschiedene Secten mit entgegengesetzten Lehren bekämpft, während des Apostels Tadel „eine eigenbeliebige Stellung zu Christo“ trifft, „die man mit Ablehnung des ordnungsmässigen Verhältnisses zu den Trägern des apostolischen Berufs überhaupt einnehmen zu können meinte“, sowie weiterhin „eine eigenbeliebige Stellung zu den Letzteren, welchen man sich eben dadurch, das man Einen unter ihnen sonderlich seinen Mann seyn liess (an dessen Person man sich hängte, statt dass man sich jeden von ihnen das seyn liess, wozu sein Beruf ihn machte), in einer das alleinige Recht Christi beeinträchtigenden Weise zu eigen gab.“ S. 19 f. Wie geschickt Hfm. ferner durch Vergleich der Apgsch. Aufschluss über sonst wenig bekannte Persönlichkeiten zu gewinnen weiss, zeigt sich gleich I, 4 f. in Bezug auf Sosthenes, welcher hier mit dem Act. 18, 12 gleichgesetzt wird, wodurch ein überraschendes Licht auf seine Persönlichkeit fällt. Ueberhaupt ist die Ueberschrift von 1 Kor. so gründlich und scharfsinnig beleuchtet, dass sofort aus ihren Eigenthümlichkeiten die Gedanken entwickelt werden, welche den Apostel bei der Abfassung des Briefes bewegten. So neu wie dort die Combinationen über Sosthenes, sind II, S. 266 ff. die Annahmen in Betreff der beiden Begleiter des Titus; unter welchen wir etwa einen Aristarch und Tychikos uns denken sollen.

Ganz besonders lobenswerth sind aber alle die Stellen, wo es sich um Auseinandersetzungen über biblisch-theologische

Fragen handelt, wie sich das nach Hfm.'s früheren Leistungen in Weissagung und Erfüllung sowie im Schriftbeweise erwarten liess und grade bei seiner vor Allem das Ganze des Inhalts reproducirenden Art der Exegese so natürlich ist. Wir heben in diesem Betracht beispielsweise I, 27 ff. (bes. S. 35) hervor, wo so treffend die Bedeutung von τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ gezeichnet wird, worunter eine wirkliche Thorheit Gottes verstanden wird, seine bis zur Ohnmacht gegenüber dem Tode gesteigerte Herablassung in Christo, die aber doch die natürliche Weisheit des Menschen zu Schanden macht, sofern diese nichts auf dem Heilsgebiete auszurichten vermag. Ebenso klar und schlagend ist die Vergleichung des Passahlammes der Israeliten im Verhältniss zu der Erlösung aus Aegypten mit dem Tode des Heilandes in seiner Bedeutung für die neutestamentliche Erlösung I, S. 109 ff. Hierher gehört ferner die zur Erklärung von ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός 1 Kor. 10, 4 vorgebrachte Auseinandersetzung über das Verhältniss des alttestamentlichen Jehovah zu dem in die Welt gekommenen Gotte. Sodann beachte man für den schriftmässigen Begriff des Todes die II, 69 und 197 gegebene ebenso knappe als scharfe Bestimmung, wonach nicht etwa verschiedene Bedeutung von θάνατος anzusetzen ist, vielmehr „das vom Leben Gottes ausgeschlossene Daseyn des ganzen Menschen und für immer" darunter verstanden wird, so dass sittlicher und leiblicher, zeitlicher und ewiger Tod nur verschiedene Stufen in der Entwickelung desselbigen Zustandes bilden.* Man vergleiche endlich noch die trefflichen ethischen Winke I, 108 f. und die Einleitung (I, 314 f.) über die gegenwärtige „Mittelbarkeit der Erkenntniss Gottes" gegenüber der unmittelbaren Gotteserkenntniss, welche uns 1 Kor. 13 für jenes Leben in Aussicht gestellt ist, sowie die verwandten Bemerkungen (I, 57 f.) über die Räthselhaftigkeit im Diesseits und die weissagenden Zeichen des Jenseitigen.

Wenn wir aber so nachdrücklich und wiederholt die Vorzüge Hofmannscher Exegese in der Aufhellung des Inhalts betont haben, so soll damit der sprachlichen Erklärung des Einzelnen kein Vorwurf gemacht werden. Im Gegentheil nehmen wir auch hier im Ganzen hinreichende Gründlichkeit und Geschicklichkeit

* Nach dieser Erklärung, mit der die bündige Aussage Schriftbew. I, 2. Aufl., S. 488 (der Tod sei überall jene Verlorenheit des Menschen, in welcher er nicht in Gott sich selbst gehöre, sondern ausser Gott des Argen sei, eine Verlorenheit, die ebenso den geistlichen wie den leiblichen Tod umfasse) so ganz übereinstimmt, ist es in hohem Grade auffallend, dass Riggenbach in dem übrigens beachtenswerthen Buche „Apologet. Beiträge von Gess und Riggenbach, Basel 1863", S. 220 bei der Besprechung von Röm. 5, 12 der Hofmannschen Auslegung vorwirft, sie fasse den θάνατος kaum anders denn als Leibestod, wodurch die sonst richtige Erklärung der schwierigen Stelle verdunkelt werde.

wahr. Als Beläge dienen die Erklärung von ἡγιασμένος I, S. 6 (Part. Perf. von dem Befinden in einem Stande), die von τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ I, 34 im Gegensatz zu dem *subst. abstr.*, die Hervorhebung der Artikellosigkeit von ἐσταυρωμένον Cap. 1, 23 (I, S. 31) und von θεοῦ σοφίαν Cap. 2, 7 (I, S. 47). Man beachte ferner die genaue Fassung von ἔκρινα (I, S. 42, Cap. 2, 2) gegenüber der Verdrehung selbst eines Meyer, ebenso von μετασχηματίζειν (I, S. 87, Cap. 4, 6), von κριτήριον (I, 122, Cap. 6, 2), von ἄρα (I, S. 114 f., Cap. 5, 10), von ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ (I, 125, Cap. 6, 5), die Berücksichtigung des Indicativ's bei ἵνα (I, 88, Cap. 4, 6) u. dgl. m. Ebenso wird der Unterscheidung synonymer Ausdrücke viel Sorgfalt zugewandt, vgl. das I, S. 113 über εἰλικρίνεια und ἀλήθεια, sowie über ἀγαθός und κακός gegenüber χρηστός und πονηρός Gesagte. Wenn die beiden letzteren Begriffe von den ersteren unterschieden werden, sofern jene auf das Verhältniss nach aussen gehen, so hätte dabei übrigens zur Verdeutlichung auf die Ableitung von χρῆσθαι (vgl. χρήσμος), resp. von πόνος hingewiesen werden mögen. Auch die Unterscheidung von σοφία und γνῶσις I, S. 281, die von νοῦς und γνώμη I, S. 14, sowie die von κενός und μάταιος I, S. 355 f. gehören hierher. Weiterhin begrüssen wir als schönes Zeichen philologischer Genauigkeit die sorgliche Gliederung längerer Wort- oder Satzreihen in bestimmte Gruppen, durch welche der Gedanke fortschreitet, so I, S. 94. 115. 116. 128. 180; II, S. 106. 172 ff. 177. Auch an angemessenen Vergleichungen classischer Schriftsteller und ihrer Erklärer fehlt es nicht, wiewohl Meyer in dieser Beziehung reichhaltiger ist. Um so mehr fällt es auf, dass auf einzelne grammatische Schwierigkeiten gar nicht eingegangen ist. So ist 1 Kor. 4, 7 die Form καυχᾶσαι gar nicht beachtet, ebensowenig das ἐν ῥάβδῳ ἔλθω 4, 21 oder χρῆσθαι *c. acc.* 7, 31, auch nicht συνιστάναι *c. acc. c. inf.* 2 Kor. 7, 11. Wo aber Hofmann selbst grammatische Erklärungen gibt, wäre der Sache öfters mehr gedient gewesen durch ein Citat etwa der jetzt so verbreiteten präcisen Griechischen Sprachlehre von K. W. Krüger, die eigenthümlicher Weise nirgends von dem Verf. benutzt zu seyn scheint. So gibt I, S. 90 die Erklärung von ἐπλουτήσατε und ἐβασιλεύσατε Cap. 4, 8 durch die Worte „einen Vorgang benennen die Aoriste" in der That keine Klarheit, während nach Krüger §. 53, 5 Anm. 1 einfach gesagt werden konnte, der Aorist stehe hier vom Eintritt der Handlung. Ebenso wäre es I, S. 153, wo Hofmann mit Recht hervorhebt, dass auch interrogatives εἰ mit μή stehen dürfe, zweckmässig gewesen hierfür als Gewährsmann Krüger §. 67, 3 Anm. zu nennen. Irgend eine Grammatik sicherlich musste I, 195 f. angeführt werden, wo ganz naiv ohne nähere Bezeichnung gesagt

wird, die erste Form des hypothetischen Satzes habe hier sachlich den Sinn der vierten! Anstössiger und vielleicht manchen Leser wirklich abstossend tritt aber eine gewisse Willkürlichkeit und Gewaltsamkeit hervor, mit der in z. Th. nicht wesentlichen Dingen ohne durchschlagende Gründe eine bestimmte Entscheidung getroffen wird. So soll gleich I, 12 (C. 1, 8) ὅς nicht auf das unmittelbar vorhergehende Ἰησοῦ Χριστοῦ, sondern auf das mehr als 3 Verse entfernte τῷ Θεῷ bezogen werden; denn es sei „das Natürliche, dass sich die Hoffnung für die Zukunft an eben denselben hält, welchem der Dank für die Vergangenheit gezollt wird.“ Als ob der Gotte dargebrachte Dank nicht zugleich auch Dank gegen Christum wäre, zumal es ausdrücklich V. 5 heisst, der Apostel danke für die in Christo gegebene Gnade. Oder mit welchem Rechte wird I, 20 geleugnet, der Absichtssatz C. 1, 15 enthalte den Zweck göttlicher Fügung, wenn es doch gleich S. 21 heisst, der Absichtssatz besage, wozu es gedient habe, dass Paulus nicht taufte? Er habe nämlich, ohne selbst es zu beabsichtigen, verhütet, dass Jemand sage, er habe auf seinen Namen getauft. Wer hat denn nun nach Hofmann diesen Erfolg bewirkt, wenn ihn weder der Apostel bezweckt hat, noch Gott es so gefügt hat? Man nenne das nicht unschuldige, wenn auch werthlose Spielereien. Unseres Erachtens nehmen solcherlei Spitzfindigkeiten nicht allein unnütz Raum fort, sondern sie stören und verwirren auch die Unbefangenheit des Lesers und sind deshalb mit grosser Vorsicht zu meiden. Hierher ziehen wir auch I, 101 f., wo der Verf. ziemlich lange sich bemüht zu zeigen, ἵνα ἀρθῇ müsse imperatorisch gefasst werden, nicht als Absichtssatz. Uns scheint ein solcher ganz am Orte zu seyn und nicht irgendwie den Zusammenhang mit dem Folgenden zu stören. Im Gegentheil schliesst sich ἐγὼ μὲν viel leichter an das Vorige (gegensätzlich von καὶ ὑμεῖς) an, wenn sich nicht ein selbständiger Satz, wie Hofm. ihn annimmt, dazwischen schiebt. Und wie sollte der Gegensatz von ἐπενθήσατε gegen πεφυσιωμένοι ἐστέ durch Beifügung einer Absicht des Trauerns geschwächt werden? Ich meine, der Contrast bleibt scharf genug, wenn wir mit Luther übersetzen „und Ihr seid aufgeblasen und habt nicht vielmehr Leid getragen: auf dass, der das Werk gethan hat, von euch gethan würde“; ich .... Das Kolon oder noch deutlicher ein Gedankenstrich zeigt genügend, dass man ein wenig anhalten möge, ehe man zu dem „auf dass“ fortgeht. Und selbst so soll der Gegensatz geschwächt seyn? Endlich weshalb soll der Zweck des Trauerns nicht passivisch ausgedrückt seyn? Gleich unnöthig wie die eben beleuchtete Künstelei erscheint unmittelbar darauf (I, 107) die Annahme einer „Vermischung zweier Constructionen“ von κέκρικα, welches

erstens den Acc. τον οὕτω τοῦτο κατεργασάμενον und dann den Inf. παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον bei sich haben soll. Warum wird nicht τὸν κατεργ.. als vorausgestelltes Object zu παραδοῦναι gefasst, welches wegen der folgenden Einschaltungen durch τὸν τοιοῦτον wieder aufgenommen ist? Auch I, 114 (C. 5, 10) ist die Behauptung ganz willkürlich, πάντως τοῖς πόρνοις könne keinen Gegensatz gegen die Hurer der Christenheit bilden. Warum soll denn nicht die Gesammtheit dieser Sünder denen in der Christenheit als einem einzelnen Theile entgegengestellt werden können? Mindestens liegt hier eine Seltsamkeit des Ausdrucks vor, wie dergleichen wiederholt bei unserem Verf. vorkommt.

Und damit kommen wir auf einen neuen Punkt, den wir beanstanden müssen. Um nämlich nicht mit der Erörterung solcher Stellen zu ermüden, wo in sprachlicher Hinsicht Willkürlichkeiten vorkommen*, so wenden wir uns jetzt zu einer Bemerkung über den eigenthümlichen Stil des Verf.'s, dem wir ja ein löbliches Streben nach Schärfe und Bestimmtheit nachrühmen müssen, der aber gleichwohl nicht durchweg den Leser für den Verf. gewinnen dürfte, sofern einmal eine gewisse Breite und Unbehilflichkeit hier und da hemmend wirkt, noch mehr aber vielleicht manchen Leser vielfache neue Wortbildungen stören, denen man nicht durchweg Beifall zollen wird, wenn auch etliche gewiss Nachahmung verdienen. So wollen wir vernichtigen = καταργεῖν (vgl. verflüchtigen), Selbigkeit (= Identität), Weltverflochtenheit u. a. m. nicht angreifen; aber so viele Worte auf —heit wie Begabtheit, Gelehrtheit, Bedrängtheit, Geschicktheit, Vermitteltheit, Ungeeignetheit, Ungeneigtheit, Unvermögendheit, ferner Hälftung, Beamtung, seinerseitig, Verpersönlichung, Weitschaft, Ursächer u. s. f. können sich schwerlich empfehlen, so wenig wie eine „gang und gäbe Auffassung" oder die wunderliche, freilich auch bei Meyer und dem Philologen Sauppe vorkommende orthographische Neuerung Bewandniss, neben der die verkehrten Schreibungen ächt, Erndte, sprüchwörtlich nocht nicht der Veränderung werth erschienen sind.

* Man vergleiche etwa noch I, 124 die Erkl. von C. 6, 4 (βιωτικὰ μὲν οὖν κριτήρια ἐὰν ἔχητε, (Hofm.: κριτήρια, ἐὰν ..) τοὺς ἐξουδενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, τούτους καθίζετε: So setzet als Gerichte in Dingen des irdischen Lebensbedarfs, wenn ihr (Verachtete) habt, die in der Gemeinde Verachteten, ja diese ein); I, 138, wonach das Fragezeichen vor καὶ οὐκ (C. 6, 19) stehen soll, da sonst ὅτι wiederholt seyn müsse; I, 144, wonach C. 7, 8 τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις nicht .. und den Wittwen, sondern nur „auch den Wittwen" heissen darf; *ibid.* zu C. 7, 10, wo τοῖς γεγαμηκόσι die bezeichnen soll, welche sich als Christen verehelicht haben; II, 311, wo C. 12, 10 ὑπὲρ Χριστοῦ nicht zu ἀσθενείαις, sondern erst zu den einzelnen Stücken gehören soll, in welche sich ἀσθενείαις auseinanderlegt.

Doch das Alles mag hingehen. Aber Ausdrücke wie (I, 122) das Wort „bedeutet nicht unerweislicher Massen eine zur Entscheidung stehende Sache“ (statt: es hat nicht die Bedeutung, welche sich nicht erweisen lässt) oder (I, 124) „wenn man ἐὰν ἔχητε als einen aus dem Folgenden mit dem Objecte ἐξουδενημένους zu ergänzenden Zwischensatz nimmt“ (vgl. auch I, 241 unten) sollte billig jeder Schriftsteller sorgfältig meiden. Und sicherlich hat Schmid (Hofmanns Lehre von der Versöhnung geprüft. 1856. S. 1. 2) sehr Recht, wenn er betont, wie viel die schwer verständliche Form Hofmanns Anstoss erregt habe. Möchte es doch dem hochgeehrten Hrn. Verf. gefallen im Interesse der Wissenschaft und vieler Leser in dieser Hinsicht sich mehr dem Gewöhnlichen und Einfachen zu bequemen!

Hierzu fügen wir noch eine Bitte in Betreff der Textkritik. Gern erkennen wir hier ebensowohl gründliches Eingehen sogar auf geringfügigere (z. B. die Interpunction, die nicht selten geändert wird, und die Wortstellung; vgl. I, 183 f.) Dinge wie auch die Benutzung selbst der Sinaitischen Handschrift und eine, nicht allein nach äusseren Zeugnissen, mühsam abwägende Selbständigkeit des Urtheils an. Aber wenn es auch nicht unbedingt gefordert werden soll, dass jeder Commentar eine fortgehende Varianten-Sammlung enthalte, so musste doch wenigstens hier an den Stellen, wo der Verf. eine Untersuchung des Textes vornimmt, genau die Auctorität der äusseren Ueberlieferung angezeigt werden. Der mitarbeitende Leser darf dem Kritiker nicht auf die Versicherung „ungenügend bezeugt“ oder „entbehrt zureichender Beglaubigung“ oder „nach zureichend gesicherter Lesart“ so schlechtweg trauen und blindlings folgen. Leser, die sonst in den Gang der Forschung so ganz hineingezogen werden, was eben so rechtes Lob verdient, dürfen nicht in textkritischer Beziehung als unmündig behandelt werden. Will also der Verf. auch nach dieser Seite durch seine Schriften gründlich anregen und im Einklange mit seinem exegetischen Verfahren handeln, nun so lasse er uns künftig auch die Acten der Textgestaltung wirklich einsehen und dann mit ihm die Entscheidung treffen, statt nach seinem Referate allein zu urtheilen.

Wohlthuend ist aber noch eine Seite der Hofmannschen Gründlichkeit, die wir hier eigens hervorheben wollen, da wir auch bei Meyer dieselbe vermissen: wir meinen das liebevolle, sorgfältige Eingehen auf die Citate aus dem alten Testamente, welche durch Hofmanns treffende Auseinandersetzungen wiederholentlich so schön in das rechte Licht gestellt und einseitiger, ungünstiger Beurtheilung entzogen werden. Vgl. I, 50—64 (über Jes. 64, 3. 4), I, 330 ff. (über Jes. 28, 11. 12), II, 112 ff. (über Ps. 116, 10), II, 119 (wo so gut betont wird,

wie derselbe Psalm auch weiterhin bis C. 4, 15 anklinge), II, 169 ff. (über Jes. 49, 8).

So sind wir bereits dazu gelangt, auf einzelne Stellen hinzuweisen, in Betreff deren wir theils das Geschick des Verf.'s geltend machen, theils Bedenken gegen ihn aussprechen möchten.

Nach I, 75 dürfte allerdings C. 3, 15 nicht mehr bei *ὡς διὰ πυρός* an das vorher erwähnte Prüfungsfeuer gedacht werden; sondern, wenn die Worte Bedeutung haben sollen, wird man mit Hofm. dabei des göttlichen Zorngerichtes gedenken, dem der Betreffende nur noch mit Mühe entnommen wird. — I, 84 wird C. 4, 2 *ὃ δὲ λοιπὸν* (ohne Komma) *ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις, ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ* gelesen, wozu V. 3 als Nachsatz gehören soll, und erklärt: Das anlangend, was übrigens (= ausser dem, dass die Verwalter thun, wornach sie heissen) von ihnen gefordert wird, dass sie nämlich treu erfunden werden. Sollte *λοιπόν* das besagen können? Und ist es natürlich, die Treue im Beruf noch besonders zu fordern neben der berufsmässigen Thätigkeit?! — I, 110 wird zu C. 5, 7 behauptet, in *ἐτύθη* liege nicht der Begriff des Sühnopfers; eher führe der Ausdruck auf ein Schlachten zur Speisung, wofür der neutestamentliche Sprachgebrauch zeugen soll. Doch dürfte in der mitgenannten Stelle Act. 14, 13 kaum eine andere Fassung möglich seyn, als dass die Priester zu Lystra den vermeintlichen Göttern (Paulus und Barnabas) opfern wollten, um davon zu schweigen, dass doch auch in *εἰδωλόθυτον* noch die Vorstellung des Opfers liegt. — I, 117 ff. ist unnöthiger Weise C. 5 *fin.* gegen die Handschriften die Lesart *καὶ ἐξαρεῖ τε* (*NB. καί τε* = ingleichen auch) *τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν* gewählt. Nach dem unmittelbar Vorhergehenden, wo der Gemeinde der Verkehr mit Hurern u. dgl. m. in ihrer Mitte untersagt, und sie zum Gericht innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft aufgefordert ist, während Gott „die draussen" richten werde, ist es doch wohl das Angemessenste fortzufahren: *ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ...*, was ja auch äusserlich besser bezeugt ist als *καὶ ἐξαρεῖτε*, worauf Hofm.'s Conjectur beruht. — I, 122 wird das C. 6, 2. 3 gelehrte Richteramt der Christen in Bezug auf die Welt und die Engel originell auf das tausendjährige Reich bezogen, welches übrigens nach der Hofmannschen Anschauung nicht in der *Confess. Aug. art.* 17 verworfenen fleischlichen Weise gedacht wird. Zur Orientirung und Begründung dieser Ansicht kann füglich Luthardt „Die Lehre von den letzten Dingen" S. 233 ff. verglichen werden. — I, 126 wird mit gerechter Würdigung des Ausdrucks *ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ* C. 6, 5 treffend erklärt: „inmitten desjenigen selbst", welcher etwas fordert oder verweigert, soll jemand entscheiden, so dass jener, wenn er sich diesem Entscheide fügt, in gar keinen Rechtshandel mit der

anderen Partei sich zu verwickeln braucht. Erst so stimmt in der That der folgende Vers mit diesem überein, da dort geradezu jedes gerichtliche Verfahren zwischen Gläubigen Tadel erfährt. Uebrigens hätte wohl bemerkt werden mögen, dass bereits Bengel sagt: *vult actorem et reum inter se transigere, sine opera judicis.* Freilich fehlt ihm der rechte sprachliche Unterbau seiner Erklärung, da doch der Satz „*Numerus singularis pro plurali ad facilitatem rei notandam*" nur als verkehrte Spitzfindigkeit gelten kann. — I, 131 wird der Schluss von C. 6, 11 *ἐν τῷ ὀνόματι* etc. zu dem Folgenden gezogen, so dass nun erst ein rechter Zusammenhang von V. 12 mit dem Vorigen sich ergibt. Mindestens verdient diese Interpunctions-Aenderung genauere Beachtung. — I, 149 f. wird gut die verbreitete Meinung abgewiesen, als lasse sich C. 7, 14 zum Beweise dafür gebrauchen, dass damals die Kindertaufe noch nicht Sitte gewesen sei. — I, 152 f. scheint zur Erklärung des *εἰ μή* C. 7, 17, welches früher wohl rein mechanisch mit *ἀλλά, sed* erklärt ward (so Grotius, Rosenmüller), das Beste gesagt zu seyn, was bis jetzt wenigstens dafür beigebracht ist. Hofm. verbindet nämlich: *ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις, εἰ μή;* — Tiefsinnig und in der That ebenso sehr den Wortlaut würdigend wie dem Zusammenhange entsprechend erscheint die eigenthümliche Erklärung von C. 7, 23 f. I, 161, wonach *ἐν τούτῳ* masculinisch seyn und auf Christum bezogen werden soll, so dass sich der Sinn ergibt: Christi Knechte seid ihr; darum rühmet euch nicht der Menschen und begebet euch nicht so ihnen zu Knechten. Lasset sich keinen Menschen zwischen euch und euren Gott einschieben, da ihr nur in Christo berufen werdet. Als Christi Knechte verharret bei Gott. Bezöge sich *ἐν ᾧ ἐκλήθη* auf die äussere Lebenslage, so macht allerdings unseres Erachtens das daneben stehende *μενέτω παρὰ θεῷ* einen wenig ansprechenden, matten Eindruck. — I, 163 f. wird gut die *ἐνεστῶσα ἀνάγκη* C. 7, 26, wie es schon von Luther, Grotius, Bengel geschehen, als gegenwärtige* Noth gefasst, wofür eben die Wortbedeutung spricht, während man es insgemein von der „bevorstehenden" Drangsal vor Christi Wiederkunft versteht. — I, 186 wird in Uebereinstimmung mit Meyer die geläufige Ansicht, es handle sich Cap. 8, 7 um Petriner, mit Recht zurückgewiesen. — I, 196 ff. wird die Semlersche Abtheilung der Worte C. 9, 17. 18 wieder vertheidigt, welche jedenfalls einen wohlgeeigneten Zusammenhang

---

* Ganz analog Gal. 1, 4, wo Winer unter Vergleichung verschiedener Versionen richtig erklärt: *ἐνεστώς de praesenti tempore*, während Meyer Zukunft übersetzt, und Schmoller meint, *ἐνεστὼς αἰών* könne „gegenwärtiger oder bevorstehender Zeitlauf" heissen. Warum denn aber wohl die Griechen gerade das Präsens *ὁ ἐνεστώς* genannt haben?

herstellt. Wenn Paulus freiwillig predigte (so soll man verstehen), so hätte er eben in der Ausführung seines Willens seinen Lohn. Da er hingegen mit dem Amt betrauet ist, ohne es selbst gesucht zu haben, so hat er keinen Lohn, der ihn bestimmen könnte die Verkündigung des Evangeliums kostenfrei zu machen und so auf sein Recht zu verzichten. Keinen Lohn hat er, auch den nicht (V. 19), Andere unter die Wucht seiner Persönlichkeit zu beugen. Bei anderer Erklärung möchte in der That V. 19 sich schwer an V. 18 ohne Künstelei anknüpfen lassen, da ja doch die Freiheit von Allen nicht als Theil einer *ἐξουσία ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* gelten darf. — Bei weitem wichtiger ist es aber, dass der oft so gar verketzerte Verf. I, 208 f. so streng positiv wie klar und einfach bei den Worten des Apostels über die *πνευματικὴ ἀκολουθοῦσα πέτρα* verbleibt: Jehovah, d. i. Christus zog wirklich als ein Fels, der nicht dieser Welt angehört (*πνευματική*), mit Israel. Dagegen wird ganz recht, ohne viel Wesens davon zu machen, I, 212 ein kleiner Irrthum in der Zahlangabe C. 10, 8 eingeräumt: ein Zeichen, wie der Verf. weder die Inspiration irgend leugnen noch sie in ängstlich steifer Form geltend machen will. — I, 214 wird ohne alle Noth *ταῦτα δὲ τύποι* durch einen Punkt von *συνέβαινον ἐκείνοις* (C. 10, 11) getrennt: ich vermag auch keinen Vorzug dieser Schreibung zu erkennen; vielmehr macht sie den Eindruck des Zerrissenen. — I, 219 wird ohne Polemik einfach und schlagend die lutherische Abendmahlslehre in dem Ausdruck *κοινωνία τοῦ αἵματος* etc. (C. 10, 16) aufgezeigt. Wie aber „gemeinsame Theilhaberschaft" in *κοινωνία* liegen soll, bleibt ganz unklar. Doch das ist ja Nebensache. Die lutherische Kirche wird dem Verf. dankbar seyn dürfen für die Klarheit und Entschiedenheit, mit welcher er auch in diesem Commentare wie im Schriftbeweise (II, 2, 214. 2. Aufl.) für ihre Lehre von dem Mahle des Herrn eintritt. Es ist ganz wohlgethan, dass auch zu C. 11, 24 f. (I, 257 ff.) gar nicht weiter auf das *ἐστί* der Einsetzungsworte von Hofm. Gewicht gelegt wird. Bereitwillig geben wir den Gegnern zu, dass das Verbum von dem aramäisch redenden Heilande selbst nicht wird ausgesprochen seyn. Aber jedenfalls setzte er in Bezug auf das Essen, um dessentwillen er doch die Gaben reichte, Brot und Leib gleich, so dass wir also nach Jesu eigenen Worten durch den Genuss der geweihten Elemente in Beziehung zu seinem Leibe treten, was der Apostel vorher dadurch ausdrückte, dass er das Brot Gemeinschaft des Leibes Christi nannte. Wir danken es Hofm., dass er diesen Punkt so sicher hervorgehoben hat. In der That wird so ohne alle Umschweife und Schwierigkeiten in Analogie mit der Auffassung St. Pauli geradezu aus den Einsetzungsworten jede andere Abendmahlslehre ausser der lutherischen als schrift-

widrig erwiesen. Und auch der viel zurückgewiesene Genuss der Ungläubigen, den man wohl als Uebertreibung der „finsteren“ Concordien-Formel verdächtigt, der aber in Wahrheit schon von dem milden Melanthon in der unveränderten *Augustana (art. 10)* behauptet ist, ergibt sich als naturgemässe Consequenz aus dem Worte des Heilands, der sich vergebens die reformirten Ausleger zu entziehen suchen, denen der Sacramentsbegriff in seiner Energie überhaupt fremd ist. Beachtenswerth erscheint übrigens noch Hofmanns geschickte Vergleichung der hier vorliegenden Identification von Brot und Leib Christi mit der Gleichsetzung von ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ und τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας Apoc. 19, 10. (Vgl. Luthardt. Letzte Dinge S. 230.) Auch die beiden letzten Begriffe wollen dort ja nicht als schlechthin ineinander aufgehend gedacht werden. Aber wie der, welcher das gesegnete Brot g e n i e s s t, damit und darin Christi Leib e m p f ä n g t: so h a t der Bekenner Jesu, der welcher Jesu Zeugniss h a t, auch T h e i l an dem Geiste der Weissagung und ist somit ein σύνδουλος des weissagenden Engels, der eben deswegen dem Johannes nicht gestattet vor ihm niederzufallen. — In Betreff der G l o s s o l a l i e finden sich I, 286 lichtvolle Andeutungen, denen entsprechend S. 419 gut das γλώσσῃ λαλεῖν als R e d e n in d e r S p r a c h e d e r V e r z ü c k u n g bezeichnet ist, während das προφητεύειν (I, 320) eine freilich nicht aus verstandesmässigem Denken entspringende, aber bewusste und mit den Darstellungsmitteln des selbstbewussten Menschen geschehende und sonst auch für die Hörer, nicht für Gott allein verständliche Rede ausdrücke. — Schon des Raumes wegen müssen wir es uns versagen auf eine Reihe anderer Stellen einzugehen und beschränken uns daher nur noch auf 2 Punkte in diesem Bande.

Wie M a r t e n s e n in seiner Dogmatik vor einem blos mit der Phantasie aufgenommenen Christenthum ernstlich warnt: so lässt auch Hofm. S. 301 f. zu C. 11 *init.*, wo von einer lieblosen Erkenntniss und Glaubensrichtung die Rede ist, das ernst mahnende Wort an unser Ohr tönen: „Als g e i s t i g e Macht kann der Einzelne in der Richtung auf die Welt den heiligen Geist in sich wirksam werden lassen und darum doch, was das Verhältniss zu Gott anlangt, seiner g e i s t l i c h e n Wirkung sich entziehen.“ So treffend diese Bemerkung ist, welche ganz zu dem Worte des Herrn wider die passt, welche in seinem Namen viel Zeichen gethan, ohne dass er sie je erkannt habe: so irreleitend ist zu Ende des Ganzen die mit gewisser Emphase vorgebrachte Erläuterung des seltsamen μαραναθά C. 16, 22 (S. 415 f.). Hofm. macht daraus מָר אַנְתָּה: Der Herr (bist) du, der du dich als solchen an denen beweisen wirst, welche dich nicht lieben. Aber wie viel natürlicher ist doch die an das ἀνάθεμα ἔστω so einfach ange-

knüpfte gewöhnliche Lesart מָרַן אֲתָא, der Herr kommt. Mit dieser Theilung stimmt auch ausdrücklich die Ueberlieferung der Peschito, welche ܡܳܪܰܢ ܐܶܬܳܐ bietet. Die Form מָרַן erklärt nun freilich Hofm. für unnachweisbar, aber ܡܳܪܰܢ findet sich in der Syrischen Uebersetzung gleich V. 23, ebenso C. 11, 23; überhaupt ist das Suffix für unser Syrisch gerade ܰܢ. Trotzdem erklärt unser Vf., es müsse מָרָנָא heissen, indem der *status emphaticus* unentbehrlich sei. Aber was ein *status emphaticus* hier bei dem Suffix zu thun hat, verstehe ich nicht. Vermuthlich liegt ein Versehen vor, und der Verf. dachte, wie auch seine (hebräischen) Lettern a. a. O. zeigen, nicht an den syrischen, sondern an den chaldäischen Zweig der aramäischen Sprache, wo ja das betreffende Suffixum נָא hat, neben dem sich jedoch ־ַן findet (vgl. H. Opitius. Chaldaismus. 1686. S. 55), um nicht davon zu sprechen, dass bei dem Verbum im Talmud mitunter geradezu ן statt נָא angehängt wird (ebd. S. 149). Ἀναθά aber zu lesen statt ἄνθα אֲנַתָא, bleibt immerhin auffällig, wenn auch *Sept. Gen.* 10, 7 Σαβαθά für סַבְתָא steht. Auch passt „Der Herr kommt, ist da“ trefflich in den Sinn, indem bei der Verfluchung an das in der Geschichte bereits anhebende Kommen des Richters erinnert wird. Von einem *praeteritum propheticum* hat man dabei gar nicht nöthig Anwendung zu machen, wenngleich wir dasselbe keineswegs mit Hofm. „fabelhaft“ nennen würden. Vielmehr bezeichnet ja bekanntlich häufig im Hebräischen die poetische Einbildungskraft etwas Künftiges als bereits fertig mit dem Perfect (vgl. Ewald Ausf. Lehrb. der hebr. Spr. 6. Aufl. S. 303), welcher auch keineswegs zu Anfang des Satzes zu stehen braucht, wie Jes. 9, 1 zeigt: הָעָם הַהֹלְכִים בַּחֹשֶׁךְ רָאוּ אוֹר. Bleiben wir daher getrost bei der gangbaren Fassung: Der Herr wird kommen, oder schärfer der Herr kommt. — II, 11 wird scharfsinnig für C. 1, 10 die Lesart καὶ ῥύσεται, εἰς ὃν ἠλπίκαμεν, καὶ ἐκρύσεται vertheidigt und dabei die geistreiche Vermuthung ausgesprochen, die hier angedeutete Todesgefahr sei dieselbe, von der es C. 11, 25 heisst: νυχθήμερον ἐν τῷ βυθῷ πεποίηκα. Ἐν τῇ Ἀσίᾳ C. 1, 8 aber erkläre sich, wenn man einen Schiffbruch bei einer Fahrt an der kleinasiatischen Küste annehme. — Auch C. I, 11 ist II, 13 f. in recht ansprechender Weise ausgelegt. Der Apostel wünscht, die Korinther mögen dafür beten, dass Vieler Angesichter (natürlich himmelwärts gerichtet) für ihn zu Gott reichliches (διὰ πολλῶν) Dankgebet aufsteigen lassen. Vgl. Luther: viel Danks geschehe. — II, 48 wird in sinniger Weise ἐν προςώπῳ Χριστοῦ zu dem folgenden Finalsatze gezogen: Christus soll nicht mit ansehen, wie der Satan seine Gemeinde eines ihrer Glieder

beraubt. — Recht gezwungen ist II, 51 die Verbindung ἄνεσιν εἰς τὸ εὐαγγέλιον (C. 2, 12 f.), gegen die bereits die Wortstellung so gewichtig spricht. — Für den Gedankenfortschritt in C. 3, 17 f. verdient II, 88 f. beherzigt zu werden: in ἀπὸ κυρίου πνεύματος soll dabei κυρίου von πνεύματος abhängen; des Herrn Geist wirkt es eben, dass wir seiner Herrlichkeit ähnlich werden. — II, 102 scheint sehr willkürlich und mit falscher Berufung auf die keineswegs gleichartige Stelle Hebr. 5, 7 ὅς auf Christum statt auf das nahestehende ὁ θεός bezogen zu seyn. — II, 124 ff. wird wohl richtig unter der ἐπίγειος οἰκία wie unter der ἀχειροποίητος (C. 5, 1) nicht ein Leib, sondern irdische und himmlische Wohnstätte verstanden, schon weil ἀχειροποίητος (S. 126) doch nicht dem irdischen Leibe entgegengesetzt werden kann. Hingegen wird man doch bei der gangbaren Auffassung von ἐν τούτῳ V. 2, dass es sich auf τοῦ σκήνους beziehe, verharren müssen, wofür ich auch die Analogie von οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν (V. 4) geltend machen möchte. Der Einwand Hofmanns, ἐν τούτῳ müsse auf den näherstehenden substantivischen Begriff gehen, wird hinfällig, wenn man erwägt, dass dem hieniеden Lebenden eben noch der gegenwärtige Todesleib näher liegt als die Behausung im Himmel. Und warum sollte ἐν τούτῳ sich nicht auf einen epexegetischen Genitiv beziehen dürfen? Wie weit hergeholt ist dagegen die Auslegung: der V. 1 gesetzte Fall (welcher denn? fragt man, da doch der Satz mit ἐάν so entfernt steht) macht den Christen seufzen. V. 3 wird dann gut mit Lachmann und Meyer nach dem *Sinaiticus* etc. εἴγε, καὶ ἐνδυσάμενοι, οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα gelesen, jedoch so, dass das Participium nicht praedicativisch, sondern appositiv, als Voraussetzung des οὐ γ. εὑ. angesehen wird. — II, 159 mag Zeugniss geben von dem Ernst, mit welchem Hofm. doch von der Versöhnung mit Gott urtheilt. Allein, damit es offenbar werde, wie der Vf. wirklich nicht eine neue Lehre aufbringen will, sondern nur die einzig richtige in wissenschaftlich leiserer Form aussagen möchte, worauf er doch selbst so grosses Gewicht legt*, deshalb hätte er S. 165 eingehender seine Meinung darlegen und namentlich dem Scheine wehren mögen, als wäre nicht auch mit seinem innersten Herzensleben der Heiland für unsere Sünde sühnend eingetreten, und als hätte er nicht recht geistig Gottes Zorn geschmeckt, nur freilich nicht einen Zorn unmittelbar gegen Christum, sondern den gegen das Haupt der sündigen Menschheit, welches für die Gattung eintritt, wenn der Ausdruck Stellvertretung anstössig erscheint.

---

* Vgl. z. B. das Motto der 1. Schutzschrift für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren: *Non gigno novas opiniones, nec aliud majus scelus esse in ecclesia dei sentio quam ludere fingendis novis opinionibus et discedere a prophetica et apostolica scriptura et consensu vero ecclesiae dei.*

Wenn wir eben Hofm. recht verstehen, so will er hier nichts Absonderliches lehren; aber warum benutzt er nicht jede Gelegenheit möglichst einfach und klar seine Meinung darzulegen? Wir hätten ihm für eine bündige Darlegung der Art an dieser Stelle des Commentares gern manche spitzfindelnde Auslegung zum Theil ganz geringfügiger Dinge (vgl. z. B. das מָרַן אֲתָא) erlassen.

Doch wir wollen nicht ein Buch über Hofmanns Commentare schreiben und brechen darum hier ab, indem wir nur noch einige bei der sonst löblichen Ausstattung doppelt störende Versehen im Druck anzeigen. II, 184 wird es statt „ἡμεῖς und ἐστέ“ natürlich lauten müssen: und ἐσμέν. Aehnlich fehlerhaft ist I, 337 unten „dass er im Folgenden, also V. 29, auf das andere εἴτε vergessen habe.“ I, 378 Zeile 1 und 2 aber gehören zwischen das Ende von Seite 379 und den Anfang von S. 380. II, 158 Zeile 8 fehlt das Zeichen für Anm. 1 nach „sollte.“

Trotz einzelner Ausstellungen, die wir nicht zurückhalten durften, hoffen wir dem aufmerksamen und unbefangenen Leser gezeigt zu haben, wie in den vorliegenden Commentaren ein recht bedeutendes exegetisches Werk voll vielfacher Anregungen und getragen von ernstem Geiste gründlicher, christlicher Wissenschaft uns dargeboten wird. Und so schliessen wir mit dem Wunsche, es möge dem rüstig schaffenden Verfasser vergönnt seyn möglichst bald und in immer gediegenerer Weise die folgenden Theile zu liefern; namentlich möge er uns bald mit der nun zunächst in Aussicht stehenden Bearbeitung des Briefes an die Römer erfreuen, für den er ja (vgl. Delitzsch Bibl. Psychol. 2. Aufl. S. 368) schon so Tüchtiges namentlich in der Abhandlung der Ztschr. für Prot. u. K. 1860 Febr.-Hft. S. 65 ff. geleistet hat.

[Oberlehrer *Dr.* A. Kolbe in Stettin.]

3. Die Weltanschauung des Glaubens in einer praktischen Auslegung des Hebräerbriefes. Von *Dr.* H. V. Andreä. Frankfurt a/M. (Heyder & Zimmer) 1866. XII u. 419 S. 8.

Durch besondere Umstände fühlte sich der Verf. aufgefordert, einer ihm befreundeten Seele, welche im Glaubensleben bereits schöne Anfänge gewonnen hatte, zur Befestigung und Entwicklung wahrhaft christlicher Welt- und Lebensansichten behilflich zu seyn. Zu diesem Zwecke hielt er es für das Beste, dass er, vertrauend auf die dem Worte Gottes inwohnende Kraft, irgend ein neutestamentl. Buch gemeinsam mit ihr bespräche, und wählte dazu den Hebräerbrief aus. Es war also dem Verf., welcher nicht Fachtheolog ist, keineswegs darum zu thun, den Theologen nur Neues bieten zu wollen. Vielmehr ist es ihm überall eine Herzenssache gewesen, durch das hier Mitgetheilte solchen, welche mit der gelehrten Theologie unbekannt sind, das praktische Verständniss des Hebräerbriefes zu erschliessen. — Man muss nun zwar noch un-

gleich wichtigere Dinge, als etwa den neckischen „Thimotheus" und seinesgleichen, aus dem Buche hinwegwünschen. Denn offenbar wird nicht selten der von Christo und den Aposteln geführte Schriftbeweis zu einer blossen *argumentatio ad hominem* herabgedrückt, — nicht selten wird der „lebendige", in Liebe, Hoffnung und Geduld thätige, Glaube an die Stelle des rechtfertigenden, lediglich Christi Verdienst ergreifenden, gesetzt, — nicht selten endlich ist die ewige Seligkeit als ein chiliastisches Erdenglück geschildert. Auch ist es unrichtig, die Hoffnungen der Patriarchen auf den zukünftigen Heiland als „vage und nebelhafte Erwartungen", und die Theilnahme der Judenchristen am mosaischen Opferdienste, so lange er nicht durch die Zerstörung des zweiten Tempels abgethan war, als sündliche Verleugnung des Evangeliums zu bezeichnen; unrichtig ist ferner die Behauptung, „die Grenzlinie zwischen ächtem und unächtem, wahrem und falschem Glauben sei für den Verstand nicht leicht zu finden", — von minder Wichtigem ganz abgesehen. Dennoch bleibt diese praktische Auslegung der Empfehlung würdig, einmal, weil sie im Ganzen und Grossen wirklich „die Weltanschauung des Glaubens", gegenüber der „modernen" des Unglaubens, vertritt; sodann, weil sie auf's sorgfältigste den innern Zusammenhang der einzelnen Theile unter einander darlegt und in der Auffassung des fortschreitenden Gedankenganges manches Eigenthümliche, oder bisher wenig Beachtete, bietet; endlich, weil sie sich bemüht, den Lesern die Ueberzeugung mitzutheilen, dass das ganze alte Testament erst im neuen seine rechte Erfüllung und sein richtiges Verständniss finde. Einer ganz besonders eingehenden Behandlung ist das elfte Cap. unterzogen, welches nach dieser Auslegung „in der That als eine wahre Glaubensschule erscheint." [Stf.]

4. F. Düsterdieck (Stud.-Direct. zu Loccum), Krit. exeget. Handbuch über die Offenbar. Joh. (Als H. A. W. Meyer Krit. exeget. Commentar über das N. T. 16te Abthl. Die Offenb. Joh.) 2te verm. u. verb. Aufl. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1865. VIII u. 583 S. 8.

Da das vorliegende Werk nur in 2ter, nicht wesentlich veränderter Auflage erscheint, und wir die erste J. 1861 S. 143ff. etwas eingehender besprochen haben, so begnügen wir uns hier mit kürzerer Andeutung seiner Eigenthümlichkeit. Der Verf. zweifelt nicht, dass die Apocalypse ein inspirirtes Buch sei und deshalb ihren Platz im Kanon mit Recht habe, hält aber die Dignität des Buchs für weit geringer, als die der apostolischen Schriften, und bekennt sich zu einen Inspirationsbegriffe, der eben nur sein eigner ist. — Wenn bei der Auslegung der Apocalypse die Hauptfrage die ist, ob da nur zeitgeschichtliche Auslegung gelten dürfe, oder gar nicht zeitgeschichtliche, sondern vielmehr

nur (um es kurz auszudrücken) zukunftsgeschichtlich oder reichsgeschichtlich prophetische, oder endlich auf der Basis der zeitgeschichtlichen eine theologische, zukunftsgeschichtlich prophetische: so wägt der Verf. nicht das Für und Wider die eine oder andere oder dritte theologisch ab, sondern folgt ohne Weiteres wesentlich der ersten, wenn auch nicht ohne ein Ueberschwanken zur dritten. Während wir denn aber so bei ihm vergeblich Aufschluss suchen würden über das eigentliche Princip der Auslegung der Apocalypse und über ihren ganzen und eigentlichen Sinn, so geht der Verf. doch mit grosser Genauigkeit kritisch und exegetisch den einzelnen Worten der Apocalypse nach; und wenn dann doch jedem die Worterklärung die Basis aller anderen seyn muss, so gewährt damit das Werk des Verf.'s einem jeden ein immerhin ausgezeichnetes Hülfsmittel für die Apocalypse, das kein Ausleger derselben übersehen darf. — Und schier ebenso bedeutsam, als die Erklärung des Verf.'s, ist dann auch die von ihm vorausgeschickte ausführliche historisch kritische Einleitung zu dem Buche, die ersten 100 Seiten des Ganzen, deren besonnene, moderate Aussprache etwas sehr Wohlthuendes hat, während allerdings die gewundene weitläuftigte Darstellungs- und Argumentationsweise des Verf.'s das Verständniss überall erschwert. Was hiebei derselbe über die Abfassungszeit der Apocalypse erkennt (Anfang der Regierungszeit Vespasians), das erscheint auch dem Ref. wesentlich als das einzig Richtige. Durchaus nicht befreunden aber kann Ref. sich mit dem, was derselbe über den Verfasser ausspricht. Dass „das unmittelbare Selbstzeugniss der Apocalypse über den Johannes, welchen sie als Verfasser nennt, nur negativer Art sei, indem es nur so viel erkennen lasse, dass der Apokalyptiker nicht der Apostel Johannes sei" (S. 65), dass ebenso ferner das mittelbare Selbstzeugniss laute, indem „in der ganzen Anschauungs- und Darstellungsweise, in der Lehrbildung und in vielen sprachlichen Eigenthümlichkeiten sich der Verfasser der Apocalypse von dem Verfasser des Evangeliums und der Briefe Johannis d. h. von dem Apostel verschieden zeige" (S. 67), also „die Abfassung der Apocalypse durch den Apostel mindestens im höchsten Grade unwahrscheinlich werde" (S. 78), und dass endlich auch das Zeugniss der Tradition in diesem Bezug mannichfach bemängelt werden könne (insofern z. B. Papias — S. 84 — „nicht sage, dass die Apocalypse von dem Apostel Johannes abgefasst sei, sondern nur insofern der älteste Zeuge über das Buch sei, als er dasselbe, welches er für eine Schrift von göttlicher Autorität hielt, gebraucht hatte" u. s. w.), dass insbesondere „aus dem Missverständnisse des entscheidenden Selbstzeugnisses der Apocalypse die herrschende Tradition über den Apostel als Verfasser erwachsen sei", dass sich daneben „aber auch Spuren einer abwei-

chenden Tradition und eines richtigen Verständnisses der eignen Aussage der Apocalypse fänden, und dass darum die Kritik das Recht und die Pflicht habe, zu behaupten, dass die Apocalypse von dem Apostel und Evangelisten Johannes nicht geschrieben sei, während es nur als eine wahrscheinliche Vermuthung ausgesprochen werden könne, dass der Apocalyptiker Johannes mit dem Presbyter gleichen Namens identisch sei" (S. 95) — alles dies hat der Vrf. trotz alles weitläuftigen und gewundenen Hin- und Herredens nicht im Mindesten zur Evidenz oder nur zur Wahrscheinlichkeit zu erheben vermocht, obschon ja auch Ref. der Apocalypse den Charakter eines ἀντιλεγόμενον nicht abzustreifen gewillt ist. — Was schliesslich den Unterschied der vorliegenden 2ten Ausgabe dieses Commentars von der zum 1sten Male 1859 hervorgetretenen betrifft, so ist derselbe wesentlich nur durch 3 neuerlich erschienene Werke und ihren bezugsweisen Einfluss auf Umgestaltungen bedingt gewesen: einmal durch die neueren Commentare von Ewald (Die Johanneischen Schrr. Bd. II. Gött. 1862) und von Volkmar (Comm. z. Offb. Zür. 1862), sodann aber und vor Allem durch den Tischendorfischen *Codex Sinaiticus* des N. T., welcher für die Texteskritik der Apocalypse dem Verf. um so wichtiger war, weil er hier den alten *Cod. Vatic.* geradezu ersetzen zu müssen schien. [G.]

5. *Charles Théodore Gerold, Luther considéré comme exégète. Strassbourg* 1866. 125 S.

Eine sehr erfreuliche literarische Erscheinung aus der evangelischen Kirche Frankreichs nennen wir unsern Lesern in der so betitelten Schrift, welche dem Dekan der theologischen Facultät in Strassburg, *Dr.* Bruch, gewidmet ist. Der Verf. ist aufmerksam geworden auf die in der so reichen Lutherliteratur noch immer befindliche Lücke, welche darin bestehe, dass des Reformators Arbeit an und in der Schrift noch nicht genügend charakterisirt und dargestellt sei, und er sucht nun das Fehlende zu ergänzen. Was den bezeichneten Mangel betrifft, so ist es wohl fraglich, ob er wirklich schon in dem bezeichneten Masse vorhanden war. Man ersieht nicht, ob der Verf. z. B. die gründliche Arbeit von *Dr.* Hopf „Würdigung der lutherischen Bibelverdeutschung mit Rücksicht auf ältere und neuere Uebersetzungen", Nürnberg 1847, schon gekannt hat. Dass ihm der Abschnitt in Köstlins Theologie Luthers II, 252 ff. nicht fremd blieb, wird man doch annehmen müssen. Und vergleicht man dann das, was nur diese beiden Vorgänger ausgeführt haben, mit dem, was er selbst bietet, so wird man sagen müssen, dass er nicht so gar viel Neues bringt. Aber trotzdem ist seine Arbeit eine anerkennungswerthe. Sie beruht auf wirklich gründlichen, umfassenden und eingehenden Studien in den Schriften des Reformators und fasst die gewonnenen

Ergebnisse in methodischer und geschmackvoller Weise zusammen. Der Verf. zeigt ein richtiges Verständniss von Luthers Eigenthümlichkeit und es gelingt ihm, dessen in Frage stehende Grundsätze gut zu entwickeln. Er beobachtet aufmerksam und forscht nach den innern Gründen und dem Zusammenhange der Thatsachen, die er findet. Sein Urtheil ist ein durchaus besonnenes. Bei aller Anerkennung der grossartigen Leistungen Luthers ist er nicht blind gegen die vorkommenden Schwächen und Fehler in seiner Behandlung der Schrift und sucht auch hierfür den Grund zu finden. Doch geht er da allerdings nicht immer tief genug. So bemerkt er ganz richtig, dass Luther seinem schwerwiegenden Grundsatze, in der Schrifterklärung komme alles auf die Erforschung des einfachen Wortsinnes an, nicht selten, und ganz besonders häufig in der Behandlung des alten Testamentes, untreu werde. Er spricht es aus, dass Luther in solchen Fällen zu sehr von dem fertigen Dogma beherrscht war, und weist auch gelegentlich wie S. 98 darauf hin, dass es ihm an dem vollen geschichtlichen Verständnisse der Heilsoffenbarung noch fehlte. Aber eben dieser Punkt wäre doch noch weiter zu untersuchen und z. B. in seiner Bedeutung für die Beweisführung aus der Schrift zu behandeln gewesen. Ebenso genügt es nicht, wenn der Verf. S. 81 erklärt, die Schwierigkeiten der rein grammatischen Auslegung, die aus noch mangelhafter Kenntniss der Grammatik und des Wortschatzes entsprungen wären, hätten zum Grundsatze der *interpretatio ex analogia fidei* geführt. Dies war nicht einmal der hauptsächlichste, geschweige denn der alleinige Grund.

Doch hiermit soll der Werth der Arbeit nicht herabgesetzt werden. Sie gibt einen dankenswerthen Ueberblick über diesen Theil der Thätigkeit Luthers und bleibt deshalb von Bedeutung für die Geschichte der Hermeneutik. Besonders wohlthuend ist dabei die Wärme, mit der sie geschrieben ward, und die zu zeigen nur die letzten Worte des Verf.'s hier mitgetheilt werden mögen: *Les travaux bibliques de Luther resteront toujours un de ses plus beaux titres de gloire. Sa traduction des Saints-Ecritures surtout gardera son rang, non-seulement comme oeuvre littéraire, mais comme livre d'édification, comme le livre des livres, où les générations futures viendront puiser la force et la consolation, la foi et l'espérance. Mais ses commentaires aussi ont droit à notre attention. La science y a pu signaler de lacunes, elle a pu rejeter l'explication de passages isolés, mais elle devra toujours convenir que le bon sens, l'esprit pénétrant, la foi sincère, et les autres qualités essentielles de l'exégète s'y trouvent fortement empreintes et en font pour toujours une source abondante d'instruction et d'édification. Oui, les protestants du dix-neuvième siècle eux-mêmes liront avec plaisir et avec fruit ces écrits destinés à fa-*

miliariser le peuple avec l'enseignement de la Bible, *car partout ils y sentiront battre un coeur chrétien*, *partout ils trouveront l'application de ce mot que nous avons inscrit en tête de notre travail: „Interpréter la Bible n'est pas l'affaire de tout le monde, il faut pour cela un coeur vraiment pieux, fidèle, zélé, craintif, chrétien, savant, expérimenté et exercé.*" Möchte das Studium der Werke Luthers im Geiste der hier empfohlenen Schrift unter den evangelischen Theologen Frankreichs ein recht allgemeines werden! [Pl.]

VII. Jüdische Archäologie.

Das Priesterthum des alten Bundes. Von *Lic.* Küper, Consistorialrath und Hofprediger in Stettin. Berlin (Wilhelm Herz) 1866. 237 S,

Diese Schrift des von seinem *Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex* 1837 her rühmlich bekannten Verf. enthält in durchsichtiger Sprache das Hauptsächlichste, was über das priesterliche Amt im alten Testamente und die Opfergesetze da und dort in verschiedenen Commentaren und andern diesen Gegenstand behandelnden Schriften zerstreut gesagt ist, zusammengefasst in einen schönen Ueberblick, so dass man nicht blos die Ansicht des Verf. kennen lernt, sondern auch überall hört, was Andere darüber gesagt haben. Dass aber der Gegenstand, der hier abgehandelt wird, ein sehr wichtiger ist, wird wohl nicht bestritten werden. An und für sich nämlich schon ist die Geschichte des priesterlichen Amtes und der damit zusammenhängenden Opfergesetze ein bedeutender Theil von der Culturgeschichte des menschlichen Geschlechtes überhaupt; denn wenn die moderne Bildung auch den Priesterstand in Misscredit gebracht hat, indem sie es wohl verstand, nur seine Corruption hervorzuheben, so lag doch die Scheu vor ihm bei recht Vielen nur in der Heiligkeit der Idee desselben, welche unbequem war für die eignen Grundsätze, und gerade von Israel kann gesagt werden, dass es diese Heiligkeit am reinsten ergriffen hat. Unsere Schrift aber bestreitet diesen Zusammenhang des Priesterthums in Israel mit dem anderer Völker, besonders Aegyptens, nicht, sondern gibt ihn zu, und sie veranlasst daher den Leser, seine Begriffe hierüber zu erweitern und sie in Verbindung mit der Geschichte der übrigen Völker zu bringen. „So bestimmt, sagt der Verf. S. 13, sich auch der Gegensatz gegen das ägyptische Wesen in der mosaischen Gesetzgebung erkennen lässt, so braucht man doch den Einfluss der ägyptischen Cultur auf die mosaische Gesetzgebung nicht abzuleugnen und er lässt sich auch in den Cultusgesetzen vielfach erkennen. Die dem Alterthum überhaupt gebräuchlichen Cultusformen treten auch im alten

Testament auf und tragen demgemäss vielfach einen äussern, dem Heidenthum sich scheinbar annähernden Charakter; es ruht ihnen aber das tiefere Princip der alttestamentlichen Heilsordnung zu Grunde, und das Heidnische, von dem sie durchdrungen scheinen, hat, wie Schelling sagt, nur eine temporäre Bedeutung, es ist zugleich mit dem Heidenthum selbst aufgehoben."

So schauen wir also, wie das vorchristliche Alterthum nach der Verbindung mit Gott ringt, und wie es sich feststehende Formen schafft, um diese Gemeinschaft mit ihm immer wieder herstellen zu können; zugleich aber lernen wir, wie Christus auch hierin die Erfüllung der Zeiten ist, weil durch ihn allein das Bedürfniss des menschlichen Herzens nach der Gemeinschaft mit Gott zur ganzen und vollen Befriedigung gekommen ist. Zugleich wird eine solche Betrachtung der Dinge besonders den jungen Geistlichen zu einer immer würdigen Auffassung des eignen Berufes veranlassen, indem ihm die Geschichte des Priesterstandes auf jedem Blatte aufweist, wo die Klippen lagen, die er so oft nicht vermied, und worin das Correktiv besteht, das vor der Ausartung schützt; er wird mit andern Worten nach äusserer Würde streben, aber dabei sich immer vergegenwärtigen, wie die blosse äussere Würde ohne inneres Leben aus und in Gott ihm eben so schaden würde, wie es dem Priesterstand schadete, im äussern Dienst sich zu verlieren, so dass er endlich zu den Zeiten Christi ganz das Auge für die Heiligkeit des Gottessohnes verloren hatte.

Unsere Schrift ist aber auch ferner ein Beitrag zur Lösung einer der wichtigsten dogmatischen Fragen, welche auch in unseren Tagen wieder besonders durchgesprochen wurde, wir meinen die Frage über die Bedeutung des Todes Christi. Zur Beantwortung dieser aber scheint uns der Verf. einen glücklichen Griff gethan zu haben. Er hat nämlich die Opfergesetze nicht allein für sich betrachtet, sondern hat, wie bereits angedeutet wurde, zwei Abschnitte über das Priesterthum vorausgeschickt: einen über das priesterliche Amt, und den andern über die Priestergesetze, der sich wiederum in drei Unterabtheilungen, nämlich in die über die priesterliche Heiligkeit und in die von den Priesterkleidern und endlich in die von den Gerechtsamen der Priester und Leviten gliedert. Gelingt es ihm nämlich das Wesen und den Zweck des Priesterthumes richtig zu bestimmen, so hat er schon eigentlich die Grundlage gelegt, worauf er um so sicherer seinen Begriff von den Opfergesetzen bauen kann, da immer ein Entsprechen zwischen Amt und Amtshandlung Statt finden muss, oder wie es der Verf. ausdrückt: da das priesterliche Amt es ist, durch welches das Opfer dargebracht und aus der sachlichen Form in das Gebiet des persönlichen Lebens Israels hinübergeführt wurde.

Geben wir daher kurz an, wie er das Wesen des priesterlichen Amtes bestimmt, und sehen wir dann, wie mit dieser seiner Bestimmung der Opferbegriff zusammenhängt. Das Priesterthum ist nach seiner Auffassung „die für den fortgehenden Gottesdienst geordnete mittlerische Vertretung des Volkes". „Obwohl nämlich — fährt er fort — Gott nach seiner Herablassung in Israel wohnt, so ist er doch nach seiner Heiligkeit so unendlich erhaben über das sündige Volk, dass es nur durch Mittelspersonen mit ihm in Verbindung treten kann, und wie es seine Opfer in ihre Hände legt, so wurden sie der besondern Gottesnähe gewürdigt und haben die Gemeinde als eine heilige vor ihm zu vertreten. Auf den mittlerischen Dienst weist die ganze Einrichtung hin und man kann auch den Sprachgebrauch dafür anführen." Diese sprachliche Ableitung scheint ihm indessen misslungen zu seyn. Denn darüber kann man nicht schwanken, wie er meint, ob die Bedeutung des Wortes von כֹּהֵן von כּוּן oder von dem arabischen *kahana* abzuleiten sei, sondern das ist als ausgemacht anzusehen, dass כֹּהֵן mit diesem arabischen Worte ein und dasselbe ist, und die Frage ist nur, wie der Grundbegriff zu bestimmen sei, um die verschiedenen Bedeutungen zu erklären, welche das Wort כֹּהֵן im Hebräischen und im Arabischen hat. Als Grundbegriff aber gibt sich „nahe seyn, stehen bei Jemand" zu erkennen und so mag immerhin כּוּן oder הֵכִין verglichen werden; der Zusammenhang aber der verschiedenen Bedeutungen wird der seyn, dass derjenige, der in der Nähe Gottes weilt, auch seiner Geheimnisse gewürdiget wird, weswegen das Wort im Arabischen den Wahrsager bezeichnen kann.*

Mit dieser vertretenden Stellung des Priesters hängt nun aufs innigste sein Thun zusammen. Das nämlich, was er darbringt, das Opfer, muss auch vertreten; das Leben, welches auf dem Opferaltare dargebracht wird, tritt für das Leben des Opfernden ein. „In der durch den Tod hindurchgegangenen Seele wird nicht sinnbildlich die Seele des Opfernden an den Altar gebracht, sondern diese wird vor dem Zorne Gottes gedeckt, jene ist, wie Kurtz sagt, im Blut das zu deckende, diese das zuzudeckende. Es kann sich bei dem Blut nur um die Beziehung handeln, welche der Thierseele wie dem Menschen gleichmässig angehört, und diese Beziehung ist das Leben, das im Blute entströmt, das durch den noch darin waltenden Lebenshauch sühnend an den Altar gebracht wird und also stellvertretend für den Menschen eintritt."

Wir denken hiemit genug beigebracht zu haben, dass ersichtlich ist, für welche Ansicht der Opfer der Verf. sich entschieden

* Ueber den Grundbegriff von *kohen* s. Delitzsch, Jesaia S. 657 und Volck, Dorpater Zeitschrift 1866 S. 166.

hat; wie wenig es auch ist, so glauben wir, dass es hinreiche, um den Leser zur Lektüre der Schrift selbst einzuladen. [W.]

IX. Kirchengeschichte.

1. *Maurice Schwalb*, *Luther, ses opinions religieuses et morales pendant la première période de la réforme* 1517 — 1525. *Strassbourg* 1866. 196 S.

Spörri hat jüngst den Versuch gemacht, in seinen „Zwingli-Studien, Lpz. 1866" den schweizerischen Reformator als den Vater der neueren sog. freien Theologie hinzustellen. Er erklärt S. 24: „Je deutlicher sein Bild aus der Vergessenheit, in der es Jahrhunderte lang begraben lag, wieder aufersteht, um so besser werden wir erkennen, dass wir den Fortschritt auf der Bahn wahrhaft freier wissenschaftlicher Forschung nicht durch einen Bruch zu erkaufen haben mit unserer Vergangenheit, wenn wir nur den Muth haben, weit genug zurückzugehen in dieser Vergangenheit." Es soll hier nicht untersucht werden, wie weit Spörri damit im Rechte ist. Aber selbst wer dies anzweifelt, — und im Ganzen wird man es müssen, — der wird doch anerkennen, dass er eine gründliche Kenntniss des ganzen Zwingli besitzt und die Hauptzüge seiner Theologie geschickt zeichnet. Nicht im Mindesten aber kann man dies von dem unglücklichen Schriftsteller sagen, der in gleicher Zeit ein ganz Aehnliches in Bezug auf Luther unternahm. Auf der letzten Seite des oben angeführten Buches, welches Richard Rothe gewidmet ist, „dem Manne des Glaubens und der Wissenschaft, des Friedens und der Freiheit, der gesagt hat: Für unsern evangelischen Christenglauben ist die Freiheit furchtlos gewissenhafter Untersuchung seines Grundes die einzig gesunde Lebensluft", fasst Herr M. Schwalb die Ergebnisse seiner Untersuchung in die Worte zusammen: *En un mot, s'il est vrai que la réforme a été un schisme et que jamais un schisme ne s'est fait par la proclamation solennelle des principes qui devaient rester communs aux deux partis, il en résulte que Luther, par ses tendances les plus énergiques et les plus efficaces, a été ce qu'on appelle aujourd'hui dans nos églises protestantes un ultra-libéral; il en résulte que ses héritiers les plus légitimes et les vrais continuateurs de son oeuvre, ce sont les hommes que les néo-luthériens en Allemagne et les orthodoxes en France appellent ennemis de l'Evangile.* Dies ist nun freilich schon manches Mal behauptet, aber jetzt soll auch der zwingende Beweis aus Luthers Schriften selbst dafür beigebracht werden. Herr Schwalb erzählt uns, dass er sich nicht auf andere Werke über denselben Gegenstand verlassen, sondern selbst die nöthigen Forschungen angestellt habe; und zwar seien die Schriften Luthers, die er

durchstudirt, so umfangreich, dass sie ungefähr 30 mässige Octavbände füllten, S. 7. Zuerst äussert er sich im Allgemeinen über diese selbst. Einst so gefeiert, schienen sie jetzt keine Anziehungskraft mehr zu besitzen; sie seien fast ganz vergessen; selbst die Theologen begnügten sich mit Auszügen; die meisten seiner Werke schlummerten in den Bibliotheken der Gelehrten oder in den Magazinen einiger edelmüthiger Verleger. Darüber dürfe man sich jedoch nicht wundern, denn L.'s Bücher seien für das 16. Jahrh. geschrieben, passten also auch nicht mehr für das 19., wie es denn auch S. 193 heisst: *Sa doctrine, précisément parce qu'elle était faite pour son temps, n'est plus faite pour le nôtre.* Und überdem, wie seien sie so gar breit und voll von Wiederholungen; die 95 Thesen z. B. liessen sich sehr gut in 7 oder 8 Sätze zusammenziehen, und doch habe L. ihnen dann noch Erläuterungen folgen lassen, *où il les interprète une à une sans les rendre ni plus claires, ni plus incisives.* Kurz, man dürfe mit dem besten Rechte behaupten, dass ein einsichtsvoller und geduldiger Abkürzer die Werke L.'s, ohne ihnen Etwas zu nehmen, auf den vierten Theil ihres Umfanges zurückführen könne. Natürlich ist Herr Schwalb selbst so ein einsichtsvoller Mann und zeigt S. 107 an einem Beispiele, wie man solche Abkürzungen zu machen hat; dort gibt er auf nicht ganz Einer Seite: „*la traduction libre, mais fidèle, quoiqu'un peu adoucie et immensément abrégée, des deux tiers du livre que Luther lança d'abord contre Carlstadt,* wider die himmlischen Propheten." Und auch an Geduld hat es ihm nicht gefehlt, wie eben diese Studien beweisen, denn L.'s lateinischer Stil ist doch ein sehr ungebildeter, *les pages tout à fait correctes y sont peut-être en petit nombre; les pages bien écrites, difficiles à trouver;* und auch seine deutsche Schreibweise muss bei allen Verdiensten, die er sich um seine Muttersprache erworben hat, dem heutigen Leser als roh und fast barbarisch erscheinen. Doch kann man über solche Mängel sich hinwegsetzen, ja bei sonstigen Vorzügen der Schriften an sie gewöhnen; aber wie soll man sich an die heftigen Scheltworte und Grobheiten gewöhnen, mit denen L. ohne Aufhören seine Gegner bedient? *Quant à nous,* sagt der Verf. in tugendhafter Entrüstung, *qui n'avons plus „la rage théologique" du seizième siècle, et qui étudions avec une entière tranquillité d'âme les controverses qui excitaient alors tant et de si mauvaises passions, nous ne pardonnons à Luther ses emportements excessifs, et dans ses meilleurs écrits nous trouvons mainte page que sa colère a souillée et que nous avons peine à lire tout entière.*

Aber es ist nicht nur L.'s Schreibweise, die heutzutage die Verbreitung seiner Werke hindert, sondern, wie schon bemerkt, auch ihr Inhalt. In den 30 Bänden, die Herr Schwalb las, hat

er nur 9 oder 10 Themata gefunden, die immer wiederkehren. Nun könnte man zwar sagen, es seien dies sehr bedeutende Themata, und ein Geist, der sie nach allen Richtungen durchmessen hätte, dürfe nicht als beschränkt erscheinen. *Sans doute*, wird geantwortet, *si Luther avait traité les questions que nous venons d'indiquer, à un point de vue philosophique ou historique, s'il les avait développées et approfondies, il sérait nécessairement arrivé à une assez grande variété et à une très grande étendue de pensée.* Aber, und hier bemerkt der Verf. einmal etwas Richtiges, L. hat niemals um zu philosophiren geschrieben, sondern ihm war es immer um die Seelen und das Leben seiner Zeitgenossen zu thun; er war stets Prediger oder, besser gesagt, *journaliste religieux*. Daher das ermüdende Einerlei seiner Schriften; es ist immer dasselbe, was ihn beschäftigt; Nichts zieht ihn davon ab, Nichts zerstreut ihn. Auf der Wartburg, mitten in diesem prachtvollen Meere von Wäldern, ist er ganz versunken in seine Streitigkeiten. Die Briefe, welche er dort während der schönsten Jahreszeit schreibt, hätte er ganz ebenso in seiner Zelle zu Wittenberg bei der strengsten Kälte des düstern Winters schreiben können. Durch all dieses lässt sich der moderne Leser von dem Studium der Lutherschen Schriften zurückschrecken; aber mit Unrecht, denn bei einiger Geduld und Aufmerksamkeit gewinnt man auch aus diesen Werken eine reiche und nützliche Ernte. L. war doch ein grosser Mann und gerade so, wie er war, nöthig für seine Zeit. *Tel qu'il fut*, schliesst Herr Schwalb seine Einleitung, *il fut prophète en son temps. Car les vérités les plus précieuses et les plus fécondes de la pensée moderne, les grandes conquêtes de nos théologiens et de nos philosophes les plus illustres, les hardiesses de nos plus audacieux critiques, tout ce qu'il y a enfin dans notre siècle, si fier de ses lumières, de certitudes acquises ou de nouveautés défendues et attaquées avec ardeur, tout cela se trouve dans les écrits du moine de Wittenberg. Depuis plus de trois siécles, et dans la partie la plus novatrice de la chrétienté rien ne s'est produit, qui fût véritablement nouveau. Nous ne sommes pas encore arrivés au soir de la grande journée que saluait Luther le* 31. *octobre* 1517.

Die Leser werden nach dem Mitgetheilten schon nichts Besonderes von dem Verf. erwarten, und seine weiteren so selbstgewissen und zuversichtlichen Ausführungen beweisen in der That ebenso seine gänzliche Unfähigkeit, Luther zu verstehen, wie aus seinen kritischen Bemerkungen seine theologische Unreife erhellt. Höchst oberflächlich stellt er L.'s Lehre vom Gesetze dar. Des Reformators Lehre von der Sünde, einen solchen Hauptpunkt, hat er nicht verstanden und erlaubt sich doch die Bemerkung: „man darf annehmen, dass der grosse Reformator, obwohl er viel über

das Wesen der Sünde nachgedacht hat, doch nicht zu einer festen Lehre über diese Frage gekommen ist." Und bei Behandlung der Erbsünde erklärt er sogar im Allgemeinen S. 29: *Il est à remarquer que Luther, conforme en cela à l'orthodoxie de tous les temps, ne tient nul compte du rôle que le récit sacré attribue à Ève. D'après la Genèse, Ève est plus coupable qu'Adam. C'est elle qui a péché la première et qui a séduit Adam. Il est très-inexact, au point de vue biblique, et inconséquent, au point de vue orthodoxe, de dire que „nous sommes devenus pécheurs par le seul péché du seul Adam." Si c'est le premier péché qui est cause de notre misère morale, ce premier péché, selon la Genèse, est celui d'Ève, et non celui d'Adam.* Wenn Herr Schwalb das doch schon dem Apostel Paulus hätte sagen können! Von einem Verständnisse der Rechtfertigungslehre ist natürlich keine Rede; L. soll über diesen Gegenstand nicht weniger als 6 verschiedene Theorieen aufgestellt haben, eine rationalistische, eine ascetische, eine synergistische, eine populäre, eine mystische, eine doctrinale, und besonders mit der letzteren hat er einen grossen Fehler begangen; denn „um Christ zu seyn genügte es, dass man die Dogmen der neuen Kirche glaubte, und wenn man sie nur annahm, trug es wenig aus, ob man eine wahre Frömmigkeit und solide Sittlichkeit hatte, oder nicht. Das Wesentliche war der Glaube, d. h. die Orthodoxie."

Auch über das Werk Christi soll L. 6 verschiedene Lehren aufgestellt haben, und dabei war er Arianer; *Luther, très certainement, a toujours eu horreur du l'Arianisme, mais pour ne point tomber dans une héresie, il ne suffit pas de l'abhorrer.* Ja Herr Schwalb macht S. 77 die grosse Entdeckung: *Le Christ de Luther, qui, dans ses traits essentiels est vraiment le Christ de toutes les âmes à la foix orthodoxes et pieuses, n'est pas aussi différent qu'on pourrait le croire, à première vue, du Christ de Schleiermacher, ou, comme on dit en France, du Christ de la „nouvelle école."* Aehnliche Thorheiten trifft man auf jeder Seite, auch da, wo der Verf. von L.'s „Moral" redet. Er tadelt des Reformators, bekanntlich nicht von diesem allein vertretene, einseitige Ansichten von Handel und kaufmännischem Verkehr, wobei er S. 137 den Witz mit unterlaufen lässt: *Du reste, Luther ne rêvait point pour son peuple une grande prospérité commerciale; et ce n'est certainement pas lui qui aurait donné une obole pour créer une marine allemande.* Und was soll man sagen, wenn er L. auf der folgenden Seite die Lehre unterschiebt: „Die Obrigkeiten und Fürsten, wenn sie von dem Schwerte, das Gott ihnen anvertraut hat, Gebrauch machen, sei es auch zur Vertheidigung der gerechtesten Sache, hören auf Christen zu seyn. Sie erfüllen

vielleicht eine Pflicht, aber eine Pflicht, welche der wahre Christ als solcher nicht erfüllen kann."

Doch genug von solchen Thorheiten. Die Schrift des Herrn Schwalb hat wissenschaftlich auch nicht den allergeringsten Werth; dagegen ist sie, und eben deshalb haben wir sie hier so eingehend besprochen, ein lehrreiches Beispiel davon, wie dem in einer gewissen Geistesrichtung Befangenen auch das allereinfachste historische Verständniss dessen, was nicht dieser Richtung angehört, nicht nur erschwert, sondern oft geradezu unmöglich ist. Um so weniger brauchen wir uns beirren zu lassen durch das immer wiederholte Vorgeben, man biete nur die Ergebnisse streng wissenschaftlicher, geschichtlicher Forschung. Diese Herren versprechen mehr, als sie beim besten Willen zu halten im Stande sind. Vor derartigen Werken hat man sich nicht zu fürchten, sondern muss nur ihre Verfasser bedauern. [Pl.]

2. Aus dem Universitäts- und Gelehrtenleben im Zeitalter der Reformation. Vorträge von *Dr.* Theodor Muther. Erlangen (Andr. Deichert) 1866.

Eine so gewaltige, das Leben der Völker nach allen Seiten hin erregende Zeit, wie die der Reformation war, bietet, wenngleich noch so oft durchforscht, der Betrachtung immer noch neue Seiten dar. Besonders wer es nicht verschmäht auch das Einzelne und scheinbar Kleine der Aufmerksamkeit zu würdigen, und wer dabei Geschick hat die in den vielen grossen und kleinen Bibliotheken und Archiven Deutschlands noch verborgenen Urkunden und Schriftstücke aus jener Zeit zu finden und zu benutzen, wird immer noch Neues an das Licht bringen und dem grossen Gemälde hie und da einen verdeutlichenden Zug hinzufügen. So begrüssen wir denn auch diese Sammlung von Einzelforschungen eines Juristen als einen dankenswerthen Beitrag zur Erkenntniss der Reformationsperiode. Neun verschiedene Stücke werden uns vorgelegt, meist Vorträge, die in Königsberg oder Rostock gehalten und grösstentheils auch schon anderweitig veröffentlicht wurden. Zum Theil sind sie strengen juristischen Inhalts, wie der fünfte über Christoph Kuppener und der siebente und achte über Johann Apel. Sie gehören der Rechtsgeschichte an und ihre Beurtheilung geziemt dem Theologen nicht. Weit mehr interessirt diesen der sechste Vortrag über Hieronymus Schürpf, freilich auch einen Juristen, aber den Reformationsjuristen. Es ist dankenswerth, dass Muther uns dies Bild des Freundes und Genossen der Reformatoren gezeichnet hat; in dem Leben dieser selbst wird Manches dadurch aufgehellt. Im Ganzen ist die Beurtheilung des ehrenfesten Mannes gewiss richtig, wenn man gleich über Einzelheiten in der Darstellung mit dem Verf. rechten kann. Nur ein Versehen ist es, dass er S. 134 auch Jonas mit dem

nach Worms ziehenden Luther von Wittenberg abfahren lässt. Jonas war damals noch nicht in Wittenberg, sondern kam Luther von Erfurt aus auf halbem Wege entgegen. Dagegen ist S. 197 die Schilderung des Jahres 1521 nicht ganz richtig; die da aufgetragenen Farben sind zu sehr der Gegenwart entnommen; 1848 und 1521 dürfen doch nicht so ohne Weiteres um das letztere Jahr anschaulicher zu machen zusammengestellt werden. Am wenigsten darf man Carlstadt als einen gewöhnlichen Revolutionär behandeln; es lässt sich nicht beweisen, dass er mit den sogenannten Zwickauer Propheten gemeinschaftliche Sache gemacht habe, S. 198. Auch geht der Verf. wohl zu weit, wenn er S. 199 meint, durch Luthers scharfe Predigten gegen die Privatmesse „scheinen bedenkliche Unruhen, Aufrühre, Tumulte gegen die Anhänger des Alten veranlasst worden zu seyn.“ Möchte es ihm gefallen bald die verheissenen näheren Ausführungen über diese Sache mitzutheilen! Bemerkt werde hier, dass drei bis jetzt Melanthon zugeschriebene Reden von Muther für Schürpf in Anspruch genommen werden, und zwar *Corp. Ref.* XII, 12 ff. und XI, 1016 ff. mit Gewissheit, *C. R.* XI, 1011 ff. mit grosser Wahrscheinlichkeit.

Der erste Aufsatz „Bilder aus dem mittelalterlichen Universitätsleben“ wird von jedem Gebildeten mit Vergnügen gelesen werden; er gibt höchst anschauliche und sehr anziehende Schilderungen. Auch der zweite „Zur Verfassungsgeschichte der deutschen Universitäten“ zeichnet klar und bestimmt den in der Ueberschrift nur angedeuteten Gegenstand, den Unterschied zwischen der jetzigen Verfassung der deutschen Universitäten und der ursprünglichen. Und eben hier geht Muther über zu praktischen Folgerungen und Forderungen. Freiheit der Wissenschaft verlangt er vor Allem auch für die jetzigen Universitäten, welche Staatsanstalten geworden sind. „Das einzige Mittel, diese selbständige Stellung ihnen zu bewahren, ist, eine ausreichende Anzahl von Lehrerstellen fest zu dotiren und sich an die aufgestellte Ordnung streng zu halten, so dass bei Anstellungen nicht zufälliger Ueberfluss oder Mangel an Aspiranten, nicht für den Augenblick entstandene Lücken, nicht also ein temporäres Bedürfniss und persönliche Rücksichten massgebend sind, sondern lediglich die Frage: ist eine ordnungsmässig dotirte Lehrstelle vakant oder nicht? Dafür dass nicht durch momentane Verhinderungen Vakanzen entstehen, muss gesorgt seyn dadurch, dass man lieber mehr als weniger Lehrerstellen einrichtet. Das Princip der Sparsamkeit ist in dem Staate nur bis zu einem gewissen Punkte berechtigt. Grosse Genauigkeit den Anstalten gegenüber, welchen die gebildete Jugend, also die Zukunft des Staats anvertraut bleibt, ist durchaus verwerflich. Die in reichlicher Anzahl angeordneten Lehrerstellen müssen den heutigen Geldverhältnissen entsprechend aus-

kömmlich dotirt, ihre Inhaber aber, ähnlich wie die Richter, inamovibel seyn und sich rechtlich gleichstehen. Das Letztere verlangt durchaus die Idee der freien Wissenschaft. Mag man, um besondere Verdienste auszuzeichnen, Titel, Orden oder höhern Rang im Staatsdienerverhältniss verleihen, in der Fakultäts- und Universitätsversammlung müssen alle angestellten Lehrer Stimmrecht und Wahlrecht haben, die moderne Bedeutung von *professor extraordinarius* als öffentlich angestellter, der Universität und Fakultät gegenüber unberechtigter Lehrer muss hinwegfallen."

Das Zweite, was Muther verändert wünscht, ist das Institut der Privatdocenten, und dass darin Aenderungen wünschenswerth sind, wird ihm kaum Jemand bestreiten. Er schlägt vor, die Doktorpromotion wieder in ihre ursprüngliche Bedeutung „als Freisprechung von der Schülerschaft und Ertheilung der Meisterwürde" eintreten zu lassen; damit müsse dann aber auch der Eintritt in die Fakultät als berechtigtes Mitglied verbunden seyn, während es den auf eine akademische Laufbahn Hinstrebenden erlaubt seyn solle, vorher schon entweder mit noch gar keinem oder mit einem geringeren Grade sich in der Lehrthätigkeit zu versuchen. Ob diese Vorschläge schon den rechten Mangel getroffen und die rechte Abhülfe bezeichnet haben, ist sehr zweifelhaft; aber es ist verdienstlich, dass Muther die ganze Frage wieder angeregt hat, und darum sind hier seine Vorschläge zum Theil mit seinen eignen Worten den Lesern der Zeitschrift mitgetheilt.

In dem dritten und vierten Aufsatze schildert uns der Verf. das Leben und Treiben der vorreformatorischen Gelehrten, besonders der Humanisten, an einigen Beispielen. Trefflich zeigt der vierte: „Ausgang des Petrus Ravemas" die Eitelkeit und Aufgeblasenheit, die in diesen Kreisen herrschte, und lässt auch den Blindesten erkennen, dass von ihnen eine Reformation nicht ausgehen konnte. Ueber diese, die Reformation selbst, entwickelt der Verf. in dem dritten Stücke: „Politische und kirchliche Reden aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts" Anschauungen, welche Widerspruch herausfordern. Er sagt S. 64: „Will man die Grossthat derselben lediglich in der Kirchenverbesserung sehen, so schlägt man ihre welthistorische Stellung zu niedrig an, denn jene ist nur einem kleinen Theile der Christenheit zu Gute gekommen; sie blieb zwar nicht, wie ihr vorgeworfen worden ist, auf halbem Wege stehen, aber ihr Endergebniss mag doch eher eine Kirchenspaltung als eine grossartige Wiederherstellung der gesammten christlichen Kirche an Haupt und Gliedern genannt werden. So suche und finde ich denn die wahre Bedeutung der Reformation auch in etwas Anderem, nämlich in der geistigen Befreiung Deutschlands von der absoluten Herrschaft italienischer

Wissenschaft, oder, um weniger concret zu reden, in dem Sturz der Romanischen Race mit einer ihrer gemischten Anlage entsprechenden Denkweise und Bildung und der Erhebung rein germanischer Völker auf den Herrscherstuhl im Reich des Wissens und Könnens."

Kein Vernünftiger wird die Grossthat der Reformation lediglich in der Kirchenverbesserung sehen. Jeder weiss, dass in der damaligen Zeit schier alle Verhältnisse des europäischen Völkerlebens bewegt wurden und eine Veränderung erlitten. Aber woher kam denn der Anstoss? Die Kirche war es, welche den Mittelpunkt des grossen Völkersystems bildete, und was hier im Mittelpunkte vorging, wirkte entscheidend bis auf alle Theile des Umkreises. Nichts beschäftigte die Gemüther so nachhaltig und tief wie die religiösen Fragen; erst was mit ihnen in Zusammenhang gebracht ward, konnte auf allgemeinere Beachtung rechnen. Bewegung war freilich vorher schon genug da; aber erst als in der Kirche neues Leben hervorbrach, ward diese Bewegung eine gründlich und heilsam umgestaltende. Davon wie die Völker Europas zur Kirche und ihrer Erneuerung sich stellten, hing ihre Zukunft ab. Und wenn man sagt, dass die Reformation nur einem kleinen Theile der Christenheit zu Gute gekommen sei, so vergisst man doch ganz, wie unendlich viel auch die römische Kirche der Reformation verdankt. Gerade durch diese ward sie ja gezwungen sich sittlich aufzuraffen und sich wenigstens auf diesem Gebiete in so weit zu bessern, als bei den in ihr herrschenden und sie vergiftenden Irrthümern überhaupt möglich ist. Wie viel weniger ist das, worin Muther die wahre Bedeutung der Reformation sehen will, die geistige Befreiung Deutschlands von der absoluten Herrschaft italienischer Wissenschaft, der ganzen Christenheit zu Gute gekommen! Und dazu ist diese Bestimmung selbst eine entschieden unrichtige, wie denn auch der Aufsatz, der ihre Wahrheit beweisen soll, dies nicht leistet. Man hat wahrlich kein Recht, die mittelalterliche Wissenschaft eine italienische zu nennen; viel mehr würde dies beim Humanismus zutreffen. Und die Darstellung, als seien die Humanisten es gewesen, welche in Deutschland den vaterländischen Sinn geweckt hätten, ist mindestens einseitig; die patriotischen Reden einiger Humanisten genügen nicht um das zu beweisen. Muther meint S. 91: „Es ist gewiss keine historische Zufälligkeit, dass der deutsch gesinnte und klassisch gebildete Scheurl Jahre lang mit dem damals noch jungen und eindrucksfähigen Luther zusammen wirkte und in engem persönlichen Verkehr stand, ebensowenig, wie es eine historische Zufälligkeit ist, dass Staupitz, welchen Luther selbst den Vater seiner Lehre nennt, mit der Bebelschen Schule in Tübingen in Verbindung gestanden und Philipp Melanchthon, der Lehrer

Deutschlands, ebendort seine Bildung empfangen hatte." Von Scheurls und gar Staupitzens Einwirkung auf Luther nach der bezeichneten Richtung ist nicht die leiseste Spur vorhanden, und keiner bedurfte deren weniger als Luther. In Keinem ward der ächt deutsche Geist so lebendig wie in Luther, keiner der Humanisten hat das wahre Beste und die wahren Bedürfnisse des deutschen Volkes so erkannt wie er. Sie schämten sich der Sprache ihres Volkes; er bediente sich ihrer nicht nur, sondern adelte sie und erhob sie zur Sprache der deutschen Bildung. Die Humanisten haben die Reformation mit angebahnt, aber die Reformation der Kirche war es, mit welcher die neue Zeit begann.

Der neunte Aufsatz endlich: „Anna Sabinus" führt uns das Leben dieses Schmerzenskindes Melanthons vor. Wir blicken in die Häuslichkeit des Mitreformators und gewahren denselben Charakter, der uns in seinem öffentlichen Leben begegnet: schwach, wo er entschieden und fest auftreten sollte, besonders gegen die Seinen, und dann wenn die übeln Folgen kommen, heftig und überfliessend in Klagen über die schlechten Menschen. Von dem Charakter des Vaters finden sich Züge wieder in dem Bilde der Tochter, die, reich begabt, frühzeitig gekettet wird an den Georg Sabinus, einen genialen Lumpen, der sie nicht wahrhaft liebt und welchem sie wieder gerade in der Häuslichkeit kein Genüge bieten kann, den sie nicht zu fesseln versteht.

Der gegebene Ueberblick wird gezeigt haben, dass der Geschichtsfreund manchen Genuss von dieser Sammlung erwarten kann. Dem specieller Forschenden ist in den literarischen Beigaben Dankenswerthes geboten. Die Ausstattung ist gefällig; nur die Correktur dürfte genauer seyn. [Pl.]

3. A. Kluckhohn, Wie ist Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz Calvinist geworden?

In dem Jahrbuch der historischen Classe der königl. Akademie der Wissenschaften zu München für 1866 findet sich unter obigem Titel ein längerer Aufsatz, welcher die Beachtung der Theologen sehr verdient, indem er einen nicht unerheblichen Beitrag zur Geschichte der evangelischen Kirche in der 2. Hälfte des 16. Jahrh.'s bietet. Der Verf. ist von der histor. Commission mit der Herausgabe der Correspondenz Friedrichs, welche sich auf mehrere Hunderte von Briefen beläuft, und anderer Aktenstücke aus den Jahren 1559—1567 beauftragt, und wird nach baldiger Vollendung dieser Arbeit eine Biographie des Kurfürsten folgen lassen. Die erste Probe seiner hierauf bezüglichen Studien, welche er in dem vorliegenden Aufsatze mittheilt, erweckt die günstigsten Vorurtheile für das zu Erwartende. Ein reiches Material steht ihm zu Gebote und es fehlt ihm nicht an dem rechten Sinne für seinen Gegenstand. Seine Beurtheilung lässt erkennen, dass

er den reformirten Standpunkt des Kurfürsten theilt, aber er bewahrt trotzdem eine sehr anerkennenswerthe Unbefangenheit, stellt die geschichtlichen Thatsachen einfach dar und thut ihnen keine Gewalt an; man lese z. B. S. 428 — 29 seine Besprechung des sog. Melanthonismus, der Deutschland nach Luthers Tode beherrscht haben soll. „Die Masse der Menschen war und blieb lutherisch, und lutherisch fassten sie die diplomatischen Formeln, in denen Melanthon sich gern bewegte. Sie würden sich erschreckt von ihm abgewendet haben, wenn sie seine Vermittlungstheologie als Calvinismus erkannt hätten.“ Mit Liebe schildert er die Entwicklung des frommen Fürsten und gewinnt demselben auch die Zuneigung derer, welche den Confessionswechsel Friedrichs als eine Verirrung ansehen müssen. Er zeigt, wie Fr. anfänglich zur evangelisch-lutherischen Kirche übertrat und ihr auch noch treu bleiben wollte, als er die Regierung in die Hand nahm; wie er bei den Streitigkeiten in der Pfalz zuerst möglichst unparteiisch sich zu halten suchte, von dem Eifer der strengsten Lutheraner aber allerdings gestossen ward und auch gegen Luther selbst Bedenken in sich aufnahm, als er glaubte die Entdeckung gemacht zu haben, dass die *Augustana invariata* in der Abendmahlslehre papistisch sei. Für ihn, der von starkem antipapistischen Eifer erfüllt war, gewann diese Entdeckung entscheidende Bedeutung, wie sich besonders bei den Verhandlungen des Naumburger Fürstentages zeigte. Er verweigerte der *invariata* seine Unterschrift und er war es auch, der, wie Kl. hier beweist, durchsetzte, dass die Apologie in der schon etwas veränderten Octavausgabe von 1531 unterzeichnet ward. Eifriges Studium der Lutherischen Schriften führte ihn besonders in der Abendmahlslehre immer mehr von Luther ab, und Kl. sucht nachzuweisen, dass Friedrich auch durch seine Charaktereigenthümlichkeit mit einer gewissen Nothwendigkeit zum reformirten Kirchenwesen hingetrieben sei, ein Nachweis, bei dem man freilich die gegensätzliche Schilderung des reformirten und lutherischen Wesens in ihrer Richtigkeit beanstanden muss. „Friedrich war — schliesst Kluckhohn seinen ansprechenden Aufsatz — Calvinist geworden, weil er nach Lage der Dinge und der eignen Natur es werden musste: nur wurde ihm nicht klar, dass er es geworden.“ [Pl.]

4. Denkwürdigkeiten aus dem Leben und Wirken des Johann Wilhelm Rautenberg, Pastor zu St. Georg in Hamburg. Von F, A. Löwe, *Th. Lic.* Hamburg (Agentur des Rauhen Hauses) 1866. 281 S. 24 Ngr.

Die Denkwürdigkeiten Rautenbergs, des 45 Jahre lang Pastors an der Vorstadtgemeinde St. Georg zu Hamburg, sind ein Stück Hamburgischer Kirchengeschichte, so sehr ist Name, Leben und Wirken dieses Mannes mit Allem verflochten, was seit fast

einem halben Jahrhundert auf dem Gebiete des Reiches Gottes sich dort hervorgebildet hat. Rautenberg stand seit dem Anbruch der Morgenröthe eines lebendigen Christenthums am Anfange des Jahrhunderts, namentlich seit der persönlichen Einwirkung von Claus Harms in Kiel und Schleiermacher in Berlin auf sein Leben und seine Theologie, immer auf der positiv gläubigen Seite und hat nach dem Masse der ihm verliehenen Kräfte nach den verschiedensten Seiten hin für die Förderung des Reiches Gottes in seiner Vaterstadt rastlos gewirkt, bis der Herr ihn am 1. März 1865, als er eben an diesem Tage sein 75. Lebensjahr antrat, zu seiner Ruhe rief. Die Bedeutung Rautenbergs liegt weniger auf der Seite seiner theologischen Gelehrsamkeit, als vielmehr auf der eines begabten und charaktervollen Predigers, Volkslehrers und Seelenhirten, in welcher Beziehung er besonders für seine Vaterstadt Manches und Bleibendes geleistet hat. Der Licentiat Löwe in Zürich, selber ein Hamburger, hat auf Wunsch der Familie aus den hinterlassenen Papieren des Entschlafenen und anderweitig zusammengebrachten Nachrichten sein Leben und Wirken in lesenswürdiger Weise zusammengestellt, und Ref. betrachtet es als eine Pflicht der Pietät gegen den verehrten Gottesmann, dem auch er mehrere Jahre nahe gestanden, in weiteren Kreisen auf dieses Büchlein aufmerksam zu machen.

Rautenberg wurde als der jüngste Sohn eines Bäckers zu Moorfleth an der Sandwisch auf Hamburger Landgebiet am 1. März 1791 geboren. Er war ein liebliches und kräftiges Kind und verrieth frühe nicht geringe Anlagen. Im frommen Elternhause wuchs er unter den Einwirkungen des Landlebens heran und wünschte bald nichts mehr, als einmal Schullehrer, vielleicht Organist zu werden. Später, als es zur wirklichen Entscheidung für einen Lebensberuf kam, gestaltete sich sein Leben ernster und trüber. Er trat, da es ihm an weiteren Vorkenntnissen fehlte, fünfzehnjährig in das Grüningsche Institut auf dem Hamburger Berge bei Altona als Gehülfe ein, und da es ihm hier übel ging, vertauschte er diese Stelle mit der eines Lehrers an einer Pensionsanstalt in Altona. Aber der seelenvolle Jüngling fand bald Freunde, die ihn hoben und förderten, namentlich der etwas ältere Candidat Petersen, späterer Nachmittagsprediger in Ottensen und hernach langjähriger Prediger zu Schleswig. Doch sein Streben ging weiter und höher. Im J. 1810 fasste er den Entschluss zu studiren und trat im 20. Jahr in die Quarta des Hamburg. Johanneums, um zumal die Kenntniss der classischen Sprachen durch angestrengtes Studium nachzuholen. Der damalige Direktor Gurlitt nahm sich des strebsamen Jünglings väterlich und freundlich an, aber auch mit grosser Strenge, und wollte ihn zum Philologen heranbilden. Dies alles wurde durch den schrecklichen fran-

zösischen Krieg unterbrochen. So ging er 1813, nothdürftig vo bereitet, nach Kiel, um dort Philologie und Theologie zu stud ren. Doch auch hier half ihm seine kräftige Natur bei manche lei Entbehrungen durch; er fand überall Freunde und Gönner un konnte, nach kurzen Unterbrechungen, seinem Studium obliege Im Hause des Consistorialraths Fock genoss er elterliche un geschwisterliche Liebe. Die Vorlesungen des damals jungen Prof. Twesten bereiteten einen Wendepunkt in seinem Leben vor, und er hat es oft mit Nachdruck ausgesprochen, er verdanke Twesten seinen Glauben. Als Harms nach Kiel kam und seine reformatorische Thätigkeit begann, entschied er sich für diesen und trat ihm persönlich nahe. Dadurch war zwar ein Riss in der Verbindung mit seinen früheren Freunden von der rationalistischen Seite, Gurlitt, den Focks u. A. eingetreten, doch nur in den religiösen Anschauungen, nicht im Leben. Im Frühjahr 1816 ging R. nach Berlin, hörte besonders Vorlesungen bei Schleiermacher und schloss sich auch persönlich an ihn an. Von da kehrte er wieder nach der Vaterstadt zurück, machte im Februar 1818 sein theologisches Examen und wandelte zunächst den Weg alle Hamburger Candidaten, indem er Unterricht ertheilte und im Predigen aushalf. Seine besondere Begabung für die Predigt und Seelsorge wurde bald anerkannt, und schon 1820 wurde er mi allen drei Stimmen als Pastor an der Dreieinigkeitskirche zu St Georg gewählt und demnächst ordinirt und eingeführt.

Was er nun in dieser Gemeinde und mittelbar weiterhi durch Wort und Schrift und namentlich durch seine regsame, ener gische und populäre Persönlichkeit während eines 45 jährige Amtslebens gewirkt, muss in dem Büchlein selbst nachgelesen wer den. Wir können hier nur andeutungsweise hinweisen auf sein immer mehr sich ausdehnenden Amtsgeschäfte und seelsorgerlich Thätigkeit in der grossen und täglich sich vergrössernden Gemeinde, auf seine Kämpfe für das biblische Christenthum mit de Rationalisten, namentlich mit einem Diakonus Rentzel, Müller, Wolff u. A., auf sein freimüthiges Auftreten gegen di „Sündengräuel Hamburgs“ und die laxe, weltförmige Behörde, au seine Thätigkeit für die Sonntagsschulen, seine Theilnahme a der entstehenden sog. innern Mission und auf sein Privat- un Familienleben. — Rautenberg war im Herzen und aus Ueberzeugun ein lutherischer Christ und hat auch in diesem Sinne gearbeite und gelitten; das evangel. luther. Bekenntniss als das reine un lautere Bekenntniss der hl. Schrift stand ihm hoch und bestimmt sein Leben und Wirken. Sein Biograph, der im Ganzen sein Aufgabe gut gelöst hat, hebt auch dieses hervor, wenn auch mi Seitenblicken, die nicht aus dem festen Mittelpunkt dieses Bekenntnisses hervorgehen und die er darum besser hätte unterlasse

können. Dennoch müssen wir der Wahrheit zur Ehre es aussprechen, dass auch die kirchliche Richtung Rautenbergs von jenem unsichern kosmopolitischen Zuge nicht frei war, der auch dem besten und gesundesten Kirchenthum Hamburgs inhärirt. Doch ist dabei anzuerkennen, dass sowohl die Zeit und die Factoren seiner theologischen Entwickelung, als die kirchliche Aufgabe an einem Orte wie Hamburg, wo er gegen Rationalismus, Materialismus, nackten Unglauben und fleischlich-jüdischen Partikularismus jeder Art fortwährend zu kämpfen hatte, auf die kirchliche Richtung und Haltung R.'s Einfluss gewinnen mussten. Uebrigens erlebte der alternde Rautenberg noch das immer tiefere Herabsinken Hamburgs in religiöser und kirchlicher Beziehung, und der letzte Schritt, an dem er sich in kirchlichen Dingen betheiligte, war der gewesen, dass er gegen die Gleichberechtigung einer Taufe ohne apostol. Glaubensbekenntniss bei dem Senate mit protestirt hatte. Die Protestation half freilich nichts, und es kann jetzt mit und ohne *Apostolicum* in Hamburg nach Belieben getauft werden. „Das ist", setzt der Biograph hinzu, „selbst im ultra-liberalen Canton Zürich noch nicht der Fall!" —

Mögen die, denen das Wohl und Wehe der Kirche auch an den Nordmarken unseres deutschen Vaterlandes am Herzen liegt, an diesen Denkwürdigkeiten nicht vorüber gehen, ohne von ihnen Notiz zu nehmen! [H.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. Israel in der Weltgeschichte. Ein Vortrag von Paulus Cassel. 2te Auflage. Berlin (Beck) 1866. 26 (uneigentlich 32) S. kl. 8. 4 Ngr.

Dieser geistreiche Vortrag war in der ersten Auflage binnen wenigen Wochen vergriffen, so dass eine zweite Auflage nöthig wurde. Auch ist derselbe inzwischen in's Englische übersetzt worden. Auf höchst anziehende, sinnvolle Weise wird der Gedanke ausgeführt: „Was Abraham gewesen, wird sein Volk, in der Weltgeschichte der Prophet. Sein Beruf in der Welt ist die active und passive Prophetie." Propheten aber sind „nicht Vorhersager im gemeinen Sinne, sondern Aussager, Redner, Zeugen und Verkünder ihres Herrn." Ein solcher „Prophet des Lichts und des Gerichts, des Trostes und des Bannes, des Liebes- und des Zornsbrandes" ist Israel in der Weltgeschichte, — „überall der Prophet der Erfüllung." Auf eine wahrhaft erschütternde Weise stellt der Verf. dar, wie im Laufe der Zeiten dem jüdischen Volke wiedervergolten ward, was es an Jesu Christo, an den Aposteln und ersten Christen verschuldet. Eben so tief als wahr fasst er Israels Stellung zu den Völkern aller Jahr-

hunderte. Besonders beachtenswerth ist sein Urtheil hinsichtlich der Gegenwart. Nach seiner, und auch unserer, Ueberzeugung „gehört zu den entscheidenden Krisen der modernen Völkergeschichte der Rationalismus und die Revolution. Dem ersteren und nicht der letzteren hat man die momentanen Zustände Israels zuzuschreiben.“ Dennoch ist der Rationalismus der entschiedene Feind Israel's. Viele Juden sehen ihn für ihren „Emancipirer“ an; sie täuschen sich. „Der Rationalismus und seine Emancipation ist der moderne Barcochba, der sich als Sternensohn darstellt, und als Lügensohn erfunden wird.“ Und vollends die Revolution, die blos „durch den Christenhass den Judenhass verdrängt hat“, wird dem Volke Abrahams niemals Heil bringen. — Und Israels Zukunft? Leider wird nicht recht klar, was P. C. von „dem ewigen Juden“ hält (S. 16 f. u. 26). Wir finden ihn in der hl. Schrift geweissagt, nicht als einen „greisen Wanderer“, wohl aber als einen „Propheten des Gerichts“ der Verstockung. Darum erwarten wir keine Bekehrung des Judenvolkes. [Str.]

2. Die Erwählung der Völker im Lichte der Missionsgeschichte. Eine missionswissenschaftliche Studie von C. H. Ch. Plath, Missionsinspector Berlin (Schultze) 1867. 48 S. gr. 8.

Eine grossartigere, als die gewöhnliche Auffassung des Missionswesens. Der Verf. (rühmlich bekannt durch seinen „Carl Hildebrand Freiherr von Canstein“) gibt den Inhalt seiner „Studie“ in 8 Capiteln („die Aufgabe; die Völker in der Zerstreuung; der Umschwung; eine Skizze der Missionsgeschichte; der gegenwärtige Stand; Grundgesetze der Kirchenverbreitung; mögliche Wege der Zukunft; ein Schlusswort“), mit der Vorbemerkung, „die Grundlinien des Gegenstandes würden selbstverständlich von Andern anders gezogen werden können; indess sei zu hoffen, dass es sowohl dem ökumenischen Blicke und dem grosskirchlichen Kosmopolitismus, als auch der mit Bezug auf die Eschatologie ebenso nüchternen wie rechtgläubigen Anschauung, welche hier vertreten werden mussten, an vielfacher Zustimmung nicht fehlen werde.“ In dieser Hoffnung dürfte sich auch Hr. Pl. nicht getäuscht finden. Hat gleich das Schriftchen einen unionistischen und chiliastischen Anhauch, so doch einen wirklich „rechtgläubigen“ und „nüchternen“ Grundton. Sein Gehalt aber ist der Art, dass schwerlich jemand bereuen wird, sich damit bekannt gemacht zu haben. Unseres Erachtens ist der Zweck der Abhandlung, „auf die unergründlichen Wege, welche das Reich Gottes auf Erden einschlägt, und zwar allseitig auf ihre Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, einiges Licht zu werfen“, befriedigend (und noch mehr als das) erreicht. — Wir machen zum Schluss auf einige Bemerkungen des Verf.'s aufmerksam. Zuvörderst über den

gegenwärtigen Stand der Ausbreitung des Christenthums. Davon wird gesagt: „In diesem Augenblicke gewährt die Erde den Anblick, als ob eine Feuersbrunst in einer volkreichen, grossen Stadt an dem einen Ende die alten Gebäude zu verzehren angefangen hätte: der Wind gibt dem Brande eine bestimmte Richtung, ausser diesem Heerde des Feuers und dieser Feuerstrasse brennt es an mehreren Stellen bereits lichterloh, die Funken aber fliegen nach tausend Orten umher und suchen das Feuer weiter zu bringen, manche von ihnen glimmen, manche zünden, manche verursachen einen neuen Brand — ach wenn doch alles erst in Flammen stände! Aber die Feuerstrasse, die Continuität der Verbreitung der Kirche, das sind die Kolonieen und die Auswanderung, die Funken mit ihrem Zünden, die Sporadicität desselben Processes, das ist die Mission.“ — — Sodann hinsichtlich der Grundgesetze der Kirchenverbreitung: „Neben der Erwählung der einzelnen Völker läuft, erfahrungsmässig nicht nur, sondern nach dem Worte Gottes die Verwerfung anderer Völker her, wie die einzelnen Menschen erwählt oder verworfen werden können. Zwischen diesen beiden Polen, Erwählung und Verwerfung der Völker, bewegt sich die Missionsgeschichte.“ [Str.]

3. Der Adel und die Kirche. Ein Vortrag von H. H. von Kleist-Retzow, Ober-Präsident z. D. Berlin (Hertz) 1866. 38 S. gr. 8,

Unsere geistliche Lebenswurzel ist viel zu fest mit der Reformation verwachsen, als dass wir „den Adel deutscher Nation“ (hohen oder niedern) für nichts halten dürften. Anders jedoch stehen wir zu den Anschauungen des Hrn. v. K.-R. Man unterlasse, uns vorzudemonstriren: Der Adel hat in grossen Momenten der Vergangenheit bewiesen, was er der Kirche und dem Vaterlande seyn kann; was er aber seyn kann, das soll er auch seyn; und was er seyn soll, dass muss er seyn; und weil er das seyn muss, so ist er's eben. Ueber solche und ähnliche Nobilisten-Schlüsse ist die Weltgeschichte längst hinweggeschritten: sie unterscheidet den „Ritter“, der als freier Mann seinem Kaiser zu Hof und Felde dient, von dem „Junker“, der sich zum allerunterthänigsten Appendix des Landesherrn macht. Auch der Hr. Ober-Präs. weiss von diesem Unterschiede, und müht sich emsig, ihn aufzuheben. Er schärft seinen „kleinen Herren“, die er lieber „grosse Hansen“ nennen will, nachdrücklich ein, „es sei ritterlich, sich sagen zu lassen, ritterlich die Bande (der Standesvorurtheile) zu sprengen“, — ritterlich vor allem (so wäre noch beizufügen), den hohen Adelsgedanken der Vorzeit (Sirach 4, 32. 33) wieder in Fleisch und Blut aufzunehmen. Auch erzählt er zur Nachachtung: „Der Kaiser Maximilian schrieb unter das Wort, das er an seine Thür geschrieben fand: „Als Adam grub und Eva

spann, wo war denn da der Edelmann?" —: „Ich bin ein Mann, wie andre Mann; nur dass mir Gott die Ehre gann", — und fügt noch eine nützliche Moral zu der Geschichte. Alles recht schön; — wenn es sich hierbei nur nicht um Dinge der Unmöglichkeit handelte. Der Adel bedarf im 19. Jahrh. des „Königthums von Gottes Gnaden"; dieses wiederum kann, aus nahe liegenden Gründen, den „Ritter" nicht leiden und nicht gebrauchen; zuletzt wird also naturgemäss von der „Noblesse" nicht viel übrig bleiben, als der „Junker". Diesen Umstand kennt Hr. v. K.-R. ebenfalls, und weil er ihn nicht aus den Augen lassen darf, so verläuft sein Vortrag in einem beständigen Geben mit der rechten und Wiedernehmen mit der linken Hand, wobei die vorsichtig abzirkelnde diplomatische Kunst eine bedeutende Rolle spielt. Was unter so bewandten Verhältnissen der Adel künftig noch der Kirche zu bieten hat, besteht theils in Nugitäten: in windigen Distinctionen zwischen dem „Conservatismus des Bauern" und dem des Edelmanns; in den modern-frommen Theorieen von der „unmittelbar von Gott eingesetzten christlichen Monarchie", mit ihrer Erblichkeit, Primogenitur, Ebenbürtigkeit, Legitimität und wie die Schrullen sonst heissen; in politischen Altercationen um das dynastische „Princip von oben" und das demokratische „von unten", etc.; — theils in Ueberschwänglichkeiten, welche hart an's Lächerliche (um nicht zu sagen: an Menschenvergötterung) anstreifen, — wie z. B. die Beziehung des *Gloria in excelsis Deo* auf die fürstliche und adlige Standesehre (S. 8), — oder der, die Rede krönende, Schlusssatz: „Wenn der Adel ... die Selbstgefälligkeit des Herzens überwindet, hat er die Verheissung der ewigen Theilnahme an Gottes Regimente, mit ihm zu sitzen auf seinem Stuhle". — Mit Einem Worte: dieser ganze Maximenkreis ist faul, und aus seiner Verwirklichung würde der Kirche kein Heil erblühen, auch wenn sie noch so inbrünstig riefe: „Fürchten wir uns nicht, glauben wir nur"! Für dem Adel dagegen ist es ganz heilsam, dass er wieder einmal gewisse bittere Wahrheiten aus dem Munde eines Standesgenossen zu hören bekommt. — Der Stil des Vortrags ist häufig unklar und nachlässig, die buchhändlerische Ausstattung preiswürdig. [Str.]

4. Die evangelische und katholische Kirche der neu einverleibten Länder in ihren Beziehungen zur Preussischen Landeskirche und zum Staate. Von *Dr.* Emil Friedberg, Prof. der Rechte an der Univ. Halle. Halle (Waisenh.) 1867. 104 S. gr. 8.

5. Ueber die zukünftige Gesammtverfassung der evangel. Kirche Preussens. Eine krit. Beleuchtung darauf gerichteter Vorschläge mit bes. Bezieh. auf die Schrift eines „deutschen Theologen" über „die polit. Lage und die Zukunft der

evangel. Kirche in Deutschland." Von e. ev.-luth. Theologen der Prov. Hannover. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1867. 103 S. gr. 8. 15 Ngr.

6. Ueber die wesentlichen Verfassungsziele der luther. Reformation. Von *Dr.* C. Ad. Gerh. von Zezschwitz, ord. Prof. der Theol. zu Erlangen. Leipzig (Hinrichs) 1867. 64 S. gr. 8.

Bekanntlich hat der Oberkirchenrath zu Berlin dieses als Minimalinhalt der Preussischen Union bezeichnet: „nicht blos die alle der evangelischen Kirche des Landes angehörigen Gemeinden umfassende Gemeinschaft eines und desselben Kirchenregiments, sondern die freie, aus gegenseitiger Liebe gewährte Gemeinschaft der Lutheraner und der Reformirten im Genusse des heiligen Abendmahls." Und bekanntlich hat man die also gewordene Union fein geschmückt, sie sei ein Fortschritt in der Kirchenbildung, ein sich tiefer Versenken in die evangelische Wahrheit. So lehrt denn endlich auch die Erfahrung, dass wer einmal in diesen Zauberkreis eingetreten ist, so leicht nicht oder gar nicht wieder heraus kommt. Wie er sich drehe oder wende, welche Anläufe er auch nehme oder welche annehmbare Concessionen er auch dem kirchlichen Rechtsbewusstseyn anfänglich mache, plötzlich, wie mit einem Handumdrehen, steht er wieder auf demselben winzigen Punkte: Union und wieder Union. Bestätigt wird diese Erfahrung auch durch die neuerlichst in Menge hervortretenden Reformvorschläge zur Verfassung der evangelischen Kirche Preussens, aus denen unter Nr. 4 und 5 hier zwei Proben vorliegen. Nr. 6 gehört einer anderen Kategorie an.

Der Verf. von Nr. 4 will die Frage: Da die Landeskirchen der Preussen neueinverleibten Länder nicht in ihrer Partikularität verbleiben können, sondern eine Einigung mit der Landeskirche Preussens nothwendig erfolgen muss, wie soll diese Einigung und Verbindung erzielt werden? vorurtheilsfrei, unter rein wissenschaftlicher Würdigung der Verhältnisse, auch nicht nach politischen Rücksichten behandeln, sondern nach kirchlichem Standpunkte. In der That macht seine Schrift auch den Eindruck des Wohlmeinens, der Umsicht und des Gerechtigkeitssinns bis zu einem gewissen Punkte hin, und wenn der Ref. auch kein warmer Freund der Union ist, als wofür sich der Verf. erklärt, so kann er doch mit ihm eine gute Wegesstrecke zusammen gehen. Einstimmen kann er mit ihm, dass bei der Hervorhebung des geistlichen Priesterthums aller Gläubigen das ursprüngliche Verfassungsziel der Reformatoren kein anderes als eine Presbyterial- und Synodal-Einrichtung gewesen sei, das landesherrliche Kirchenregiment aber nur dazwischen eingekommen sei, unter dessen Fortbestand die Kirche an der Entfaltung ihres kirchlichen Lebens vielfach ge-

schädigt worden. Und wenn der Verf. die synodale Verfassung mit consistorialer zur Seite für die beste Verfassung der evangelischen Kirche erklärt, so kann Ref. dieses auch für die lutherische Kirche gelten lassen, nur hofft er zu dem kirchlichen Sinne des Verf.'s, er werde die jetzt aus Urwahlen der grossen Masse hervorgegangenen Synoden nicht als „Rückkehr zu den Idealen der reformatorischen Verfassungsziele" rechnen, sondern zu deren directem Gegentheile, welches die Kirche mit der Tyrannei der grossen Massen bedroht; bei der von ihm berühmten „Rückkehr zu den Idealen der Reformation in der Jetztzeit" werde er vielmehr an die Theorieen gedacht haben, welche in der Neuzeit mehr und glätter als früher in Compendien und Hörsälen meist als Heilmittel der Kirche entfaltet werden. So kann sich Ref. auch darin mit dem Verf. einigen, dass der König von Preussen mit der Gewinnung neuer Ländercomplexe die landesherrliche Kirchengewalt der darin bestehenden Kirchen überkommen habe, und wenn es auch sehr stark den Schein haben will, als sei des Verf.'s Meinung, die Einigung und Verbindung der verschiedenen Landeskirchen mit der Preussischen müsse ihren Antrieb und Vollzug haben, weil dieser oberste Bischof sie als seinen Herzenswunsch in dem bekannten Erlasse an das Hannoversche Ober-(*rect.* Landes-) Consistorium v. 8. Dec. 1866 ausgesprochen habe, so will doch Ref. eben hierin nur einen Schein annehmen. Nicht zwar als ob er solche Tiefe der Devotion von dort her für unmöglich hielte, wo seit 50 Jahren die Kirche in die Gefolgschaft von Cabinets-Ordres gegeben ist, sondern weil der Verf. sonst in seiner Schrift auf die freie Selbstbestimmung der Kirche und ihrer Glieder wiederholt Gewicht legt. Und endlich, stellt sich Ref. einmal auf den Standpunkt des Verf.'s, dass eine Einigung und Verbindung der Kirchen unausweichlich, weil durch die Verhältnisse geboten sei, so will er auch darin mit dem Verf. gehen, dass diese nicht durch Eisenacher Conferenz, oder s. g. Kirchentage, auch nicht durch gemeinsame Missionsarbeit oder Gustav-Adolf-Vereine oder Alliancen zu erwirken sei. Von solchen Illusionen, ja Phantastereien sind wir wohl gründlich geheilt. — Aber nur so weit kann Ref. mit dem Verf. gehen und scheiden sich von hier ab ihrer beiden Wege gänzlich. Denn was derselbe nun vorträgt, wie sich die Vereinigung zu gestalten haben werde, ist weiter nichts, als ein Hineinziehen der mit der Preussischen Landeskirche zu verbindenden Kirchen in die preussische Union, wobei es wesentlich, wenn auch in anderer Form, auf jene an der Spitze dieses Referats gegebene Bestimmung der Union hinausläuft und wesentliche und unveräusserliche Rechte der lutherischen Kirche gekränkt und gebeugt werden müssten. An die Stelle der Landeskirchen, sagt der Verf., mögen Kirchenprovinzen auf gemeinsamem provinziellen

Kirchenthum ruhend treten. Diese mögen Presbyterial- und Synodalverfassung haben mit landesherrlichen Behörden zur Seite, Kirchenprovinzen, mit allen kirchlichen Regierungsrechten ausgestattet, je mit einem Generalsuperintendenten, der den Verkehr mit den Gemeinden vermittelt. Ueber das Ganze wölbe sich die Generalsynode mit einem Oberconsistorium. Fragt man, wie der Verf. sich das denke? so ist die Antwort: föderativ confessionell. Danach würden reformirte und lutherische Gemeinden unterschiedslos ihre Abgeordneten zu den Provinzial- und Generalsynoden entsenden, unterschiedslos reformirte und lutherische Mitglieder in den Consistorien sitzen, unterschiedslos dann ein reformirter und dann ein lutherischer Generalsuperintendent in einer Provinz seyn. In dieser Weise würde sich das Regiment der Kirche gestalten. Welcher Kirche? der reformirten? der lutherischen? beider zumal? Dieses Regiment sollte unter Anderem wegen Katechismen, gottesdienstlicher Ordnungen, Gesangbücher zu bestimmen, über Rechtgläubigkeit der Kirchenlehrer zu entscheiden haben? Ref. traut kaum seinen Augen, wenn er den rechtskundigen Verf. zu diesem Resultate mit Ernst kommen und darauf grosse Hoffnungen des Entstehens einer grossen norddeutschen Bundeskirche gründen sieht. Was ist denn hierin Anderes, als der alte Brei der Union, in den alten Provinzen nun erst recht gefestigt, und in dessen Misere, Confusion und Indifferentismus dann auch die neuen Provinzen hineingezogen werden würden? Sind denn Synoden und Consistorien nur so äusserliche Dinge, dass sie wie ein Zeltdach über den Kirchen seyn könnten, ohne Leben, Art, Bekenntniss und Ordnung dieser oder jener Kirche zu berühren? Hält der Verf. eine Kirchengemeinschaft für ein so äusserliches Ding, dass man meinen kann, die Genossen von hier und dort so zusammenkleistern zu können, um kirchliche Dinge zu verwalten, wie man Mitglieder des Reichstages zusammenbringt? Der Verf. meint das wirklich. Denn zur Stütze seiner Reformen stellt er zwei Thesen auf, deren eine aber illusorisch, deren andere geradezu kirchenrechtlich falsch ist. Die Verfassung ist ein Adiaphoron, heisst die erstere. Die evangelische Lehre, lautet die andere, erkennt den einzelnen als Gemeinde bezeichneten Kreis als Kirche an. Ohne sich auf die theologische Seite eines Adiaphoron hier einzulassen, wonach unter Umständen im Reiche Gottes auch das äusserlichste Ding, z. B. Klosterkleid, Elevation des Kelchs, kein Adiaphoron mehr ist, will Ref. nur die rechtliche Seite hervorkehren und den rechtskundigen Verf. fragen: kann der Bruch eines positiven Rechts ein Adiaphoron genannt werden? Die lutherische, wie reformirte Kirche hat aber je das Recht, nur von solchen Personen regiert zu werden, welche ihrem Bekenntnisse angehören, welches lutherischerseits noch dahin präcisirt ist,

schädigt worden. U[illegible] Kirche ausdrücklich zu mit consistorialer [illegible] oder andere Kirche gewaltsa- lischen Kirche erk[illegible] confessionell gemischter Personen sche Kirche gelt[illegible] gleichgültig ist, ob Oberkirchenrath, ob des Verf.'s, er [illegible] Generalsynode, so würde dieses ein offener hervorgegange[illegible] Besitzstand jeder Kirche total treffen. reformatorisc[illegible] des rechtskundigen Verf.'s zu sol- rectem Geg[illegible] rathen! Kann er das ein Adiaphoron nennen? sen Mass[illegible] ausgesprochen, die seit 50 Jahren einge- den Ide[illegible] die Klage [illegible] habe die Gewissen verdunkelt. Wahrhaf- an die [illegible] Union hat nichts gethan, um diese Klage zu mindern. glätte [illegible] der Verf. ist von der anderen These zu sagen, dass es uns tel [illegible] von einem Rechtsgelehrten ausgesprochen zu sehen. mit [illegible] Nicht [illegible], sie [illegible] wesentliche Merkmale unterscheiden die Kirche von der Ge- w[illegible] Denn [illegible], welche es kirchenrechtlich verbieten die Gemeinde als Kir- meinde, [illegible] zu erkennen. Denn diese ist der Complex aller zu Einem [illegible] Bekenntniss geeinten Gemeinden, „aller Gläubigen", und hat als ihr wesentliches Attribut, dass sie allein die Inhaberin der Kir- chengewalt ist. Beide Momente gehen der Gemeinde ab und auch in der reformirten Kirche hat nur die independistisch gerichtete Seite der Gemeinde das Attribut des — jedoch immer nur localen — Kirchenregiments sich beizulegen versucht, besonders in Deutsch- land, wo die Isolirtheit einzelner Gemeinden in weiter Diospora die independistische Richtung mehr und mehr begünstigte. Aber sie ist in der protestantischen Kirchenrechtslehre ausgesprochen oder als Axiom hingestellt, dass der einzelne als Gemeinde bezeich- nete Kreis als Kirche anzuerkennen sei. Vielmehr ist es eine lediglich durch die Union aufgekommene Begriffsverwirrung, die Localgemeinde an die Stelle von Kirche zu setzen, mit der Ten- denz, womit sie auch der Verf. dazu setzt, zu beweisen, dass auch innerhalb der Union — hier Conföderation — die luther- sche Kirche intact bleibe; man brauche nur die oder die Ge- meinde anzusehen, die sich zur lutherischen resp. reformirten Lehre und Gottesdienstordnung halte, da sei die lutherische, die reformirte Kirche. Mit der Unterstützung seiner Reformvor- schläge von föderativ confessioneller Vereinigung der Kirchen, con- fessionell gemischten Synoden, Consistorien und ihrer „Ueber- wölbung" steht demnach der Verf. auf durch und durch morschem Boden, und sollte sein Project selbst versucht werden, wird zum mindesten die lutherische Kirche Kraft genug besitzen, seiner sich gründlichst zu erwehren und ihres Rechts zu gebrauchen. Selbst das von dem Verf. bis zur Effectuirung seines Projects vorge- schlagene Provisorium, Unterstellung der neuen Kirchen unter den preussischen Cultusminister, hat für den Ref. gewichtige Bedenken,

ge es nicht von massgebender Seite eben nur als ein Pro- m ausdrücklich erklärt ist. —

Die unter Nr. 5 aufgeführte Schrift stimmt in ihren Zielen betreffs der auch von ihr bezeugten Nothwendigkeit einer Gesammt-Kirchenverfassung mit der vorigen fast ganz, hier und da selbst wörtlich überein. Sie fällt deshalb nach dieser Seite ihres Inhaltes hin unter dasselbe Urtheil des Ref., als die vorige Schrift. Ihren Verf., der sich einen evangelisch-lutherischen Theologen der Provinz Hannover nennt, glaubt Ref. um dessen reichlich bezeugten Zornes willen über die Orthodoxie unter den Männern des Protestanten-Vereins suchen zu müssen, welche trotz ihrer grossen Liebe zu der Union auch nicht gerade, wenn es auf Orthodoxie kommt, den Geist der Milde und Duldung zeigen, welcher der Unionsgeist seyn soll. Der hauptsächlichste Theil aber der vorliegenden Schrift ist eine Kritik der Schrift von Fabri: „Die politische Lage und die Zukunft der evangelischen Kirche in Deutschland.“ Diese Kritik füllt 80 Seiten, und hat doch das Loos, Fabri's Entgegnung hören zu müssen, der Kritiker habe ihn gar nicht verstanden. Was Ref. auch meint, wofür ausserdem zu sprechen scheint, dass der Verf. der Schrift unter 4. seine Freude bezeugt, mit dem Verf. der „politischen Lage“ in vielen Punkten übereinzustimmen, während unser Verf., der mit dem vorigen in Reformvorschlägen so merkwürdig übereinstimmt, Fabri's Schrift mit nicht geringem Unwillen bekämpft. —

Die Schrift unter Nr. 6 bezieht sich nicht direct auf alt- und neupreussische Kirchenzustände, doch mag sie hier mit den vorigen wegen der kirchlichen Verfassungsfrage im Allgemeinen in einer Reihe stehen. Auf dem Wege geschichtlicher Forschung, in prägnanter Kürze von S. 5—58 vorgelegt, gewinnt der Verf. das Resultat: Die wesentlichen Verfassungsziele der luth. Reformation waren bischöfliche Ordnung und Gemeindeselbständigkeit in Freiwilligkeit persönlicher Entscheidung. Die Reformatoren haben jedoch dieses Genuine suspendirt und aus Noth der Umstände sowie aus Mangel an recht gezüchteten und von luth. Bewusstseyn zusammengehaltenen Gemeinden, unter Eingehen auf den schon längst vor der Reformation vorhandenen Territorialismus, dem fürstlichen Summepiscopat die Stätte bereitet. „Mit unzweifelhaftem Rechte, sagt der Verf., darf man dieser Verfassungsform jeden organischen und nativen Zusammenhang mit dem Principe des Lutherthums als solchen absprechen.“ „Aber als Princip widerstrebt der Territorialismus auch dem Geiste des Christenthums und der von den Reformatoren selbst principiell vertretenen Idee der Unsichtbarkeit der Kirche, resp. ihrer Wesenheit als Gemeinde der Gläubigen. Dagegen ist die Uebertragung eines bischöflichen Rechtstitels auf die Fürsten in einer Form geschehen, die Alles weniger gestattete,

als was später geschah, nämlich ein Rechtssystem daraus zu machen mit Ableitung aus der wesentlichen Stellung der weltlichen Obrigkeit zur Kirche“ (in der Lehre von den 3 Ständen). Davon abgesehen „gewährt die Entscheidung der Reformatoren für das Summepiscopat der Fürsten eine wichtige Lehre, in Verfassungsfragen aller Principienreiterei zu widerstreben, das Mass des Möglichen in der Zeit zu ehren und zu wollen und Gottes Gaben und Winke in den von ihm geleiteten Verhältnissen zu erkennen.“ Dazu kommen auch bei jener Entscheidung die der Kirche von Gott damals gegebenen Personen mit ihrem Sinne und Gaben in Betracht. Doch lässt sich nicht als Ergebniss der Geschichte ableugnen, dass der Territorialismus die Gemeinden mehr noch als die Kirche überhaupt des selbständigen Lebens schmerzlich beraubt hat. — Ist nun Presbyterial- und Synodalverfassung, die letztere im Sinne der Laienvertretung zugleich, ein Loosungs- und Stichwort der Gegenwart geworden, so muss in geschichtlicher Treue zugestanden werden, dass die Voraussetzungen dafür in den ersten ursprünglichsten Verfassungsansätzen auch der luth. Reformatoren vorliegen, und dass die Sache, recht verstanden und nicht einseitig durchgeführt, den luth. Principien ganz conform ist. Denn wenn man es, in völliger Verkehrung der Sache, darauf anlegt, eine kirchliche Massenvertretung nach der Schablone der politischen zu schaffen, kann daraus nur ein neuer Territorialismus hervorgehen — in anderer Form natürlich und mit der Tyrannei, die schlimmer ist als Fürstenwillkür —, mit dem Terrorismus dsr Massen. Vielmehr ist mit Höfling und v. Hofmann auf die ursprüngliche Idee Luthers und Lamberts von Avignon zurückzugreifen, dass eine Art „Sammlung“ bewusster Glieder durch die doppelte Entscheidung eines doppelten Reife- und Entscheidungstermins zu bilden ist, jener für gemeinsame Sacraments- und Gnadenmittelgemeinschaft, dieser in freier Uebernahme der Confirmation sich vollziehend, welches Höfling eine *gebieterische Forderung* gerade unserer Zeit nennt, indem er dabei sagt: *entweder wird die Kirche durch unkirchliche Majoritätsbeschlüsse vollends zu Grunde gehen, oder ihr actives Bürgerrecht von der Sacraments- und Gnadenmittelgemeinschaft unterscheiden müssen.* Eine so constituirte Gemeinde ist in der That die Quelle aller Dienste in der Kirche. Aus ihr kommen zuerst die rechten Menschen auch für den Dienst am Lehramt durch Gemeindewahl. Für das Kirchenregiment setzt die Gemeinde ihre edelsten Bestandtheile heraus; die Pfarrer untergeben sich den aus ihrer Mitte erwählten Besten als ihren Oberen. In Lehrsachen ist's die Lehrersynode, welche allein verständiger Weise tagen und entscheiden kann. Die klerikale Synode bleibt, als genuin lutherische, überhaupt in ihrem selbständigen

Rechte, neben der Generalsynode, wo die Gemeinden zugleich vertreten sind. Dem Behördenwesen aber bleibt nur der Raum, den die Anlehnung an das Moment der persönlichen Vertretung im Episcopat, wie auf der Synode übrig lässt zu heilsamem Schutz gegen büreaukratische Verselbständigung abstracter Collegien. — Dieses der ungefähre Inhalt des sehr lesenswerthen Schriftchens, womit Ref. von ganzem Herzen übereinstimmt, und erfreut es ihn schliesslich, aus dem Munde des Verf.'s zu hören, dass in den Generalsynoden Bayerns eine Vertretung geschaffen worden, die unter den gegebenen Umständen leistet, was nach dieser Seite in den lutherischen Landeskirchen überhaupt erreicht werden konnte. [A.]

XIII. Apologetik und Polemik.

Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt? Von *Dr.* L. Philippson. Berlin (Gerschel) 1866. 47 S. gr. 8.

Unsere alte treuherzige „Historia von der Zerstörung Jerusalems" fängt „an ihr selbst" bekanntlich so an: „Da die Juden, wie Stephanus sagt, als Mörder und Verräther den gerechten und unschuldigen Christum getödtet hatten, ist es mit dem ganzen jüdischen Reich in allen Ständen immer ärger worden." Mit seinem Versuche, den Vordersatz dieser Behauptung umzustossen, hat *Dr.* Ph. sogar auch an seinem Theile den Nachsatz bestätigt. Wäre es nicht nach Gamaliels Zeit mit dem jüdischen Gelehrtenstande immer ärger geworden, so hätte sich i. J. 1866 ein Geistesprodukt, wie das gegenwärtige, vor dem Tageslicht gescheut. Trübseliges Zeugniss einer für immer verlorenen Sache! Schon der Titel äfft uns durch seine beständig wechselnde Accentuation; er enthält drei Fragen: 1) Ist denn „wirklich" die Todesstrafe über Jesum verhängt worden? 2) wurde er denn „gekreuzigt"? 3) fällt die Schuld davon auf „die Juden"? Das Libell ist nun, wie der Leser leicht merken wird, eigentlich auf die Verneinung aller dieser Fragen, ja selbst der Existenz Jesu, angelegt, und der Verf. sieht, bei voller Uebereinstimmung in der Tendenz, doch seine Gesinnungsgenossen und Gewährsleute ziemlich sauer an, weil sie ihm nicht genug Vorschub leisten. Renan ist ihm viel zu positiv, Strauss zu wenig negativ; ja selbst seine Mitjuden, Grätz und Hirsch, bekämpft er ausdrücklich, oder verleugnet sie stillschweigend. Da nun aber einmal doch die eben Genannten den Wahnwitz nicht bis auf's Aeusserste zu treiben wagen, so findet es auch Ph. gerathen, die erste jener 3 Fragen mit Ja, die 2te mit Ja-Nein oder Nein-Ja, und nur die 3te mit Nein zu beantworten. Zählen wir nun die Hauptresultate dieser allerneusten kritischen Weisheit auf, so sind es folgende: *a)* „Als historische Thatsache steht nur fest, was Tacitus, Annalen 15,

44, 4 sagt." Doch ist die „geschichtliche Bedeutung dieser Notiz, die von den Christen selbst ausging, um ihren Namen zu erklären, nur gering"; gleichwohl ist sie noch die einzige geschichtliche Nachricht. „Alle anderweitigen historischen Zeugnisse für die Geschichte Jesu fehlen." *b)* „Nach dem damals (unter Pilatus) üblichen Strafgesetze sollte ein wegen Gotteslästerung Verurtheilter zuerst gesteinigt und dann nach dem Verscheiden an's Kreuz genagelt werden. Gewiss ist Jesus auf dieselbe Weise hingerichtet worden, aber dann war er wohl vor der Kreuzigung bereits verschieden." *c)* Einen Hohenpriester Kaiphas hat es niemals gegeben; folglich kann dieser auch nicht Schuld an Jesu Tode gewesen seyn. *d)* Aber auch das Synedrium trifft keine Schuld. Die Verhöhnung und Kreuzigung Jesu geschah von den Römern; „bei den jüdischen Richtern hingegen herrschte so wenig leidenschaftlicher Hass gegen seine Person vor, dass man ihm, wie jedem Verurtheilten, den Becher mit Wein und Weihrauch (?) gab, um ihn zu betäuben und seine Todesschmerzen zu mildern." *e)* Eben so wenig hat das jüdische Volk die Verurtheilung Jesu veranlasst. Wie wäre das möglich gewesen? Man denke doch nur! „Dasselbe Volk, welches am Tage zuvor (!) dem Jesus den festlichen Empfang bereitet hatte", dasselbe Volk soll „am andern Tage" seinen Tod gefordert haben? Nimmermehr! „So wechselnd sonst auch die Stimmung einer Volksmasse ist, hier liegt ein Widerspruch vor, der das Factum als unwahr zurückweist." (So tendenziös-deutlich wird das „sonst" und „hier" wohl selten unterschieden.) *f)* „Also die Geschichte weiss wenig von der Verurtheilung und dem Tode Jesu. Die einzige Thatsache ist, dass er unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden ist; aber von den Begebenheiten, welche diese Katastrophe motivirt und begleitet hätten, wissen wir absolut nichts." So? Das glaube dem *Dr.* Ph. der Jude Apella. [Str.]

XIV. Dogmatik.

1. Vom Zustand nach dem Tode. Von H. W. Rinck, Past. an d. ev.-luth. Gemeinde zu Elberfeld. 2te Aufl. Ludwigsburg & Basel (Balmer & Riehm) 1866. XIII u. 382 S. gr. 8. 1 Thlr.

Auch diese zweite, „erweiterte und zum Theil umgearbeitete", Auflage bewegt sich zunächst um die Begriffe von Leib, Seele und Geist, sodann um die Vorstellungen von den himmlischen, siderischen und unterirdischen Regionen, endlich um die Lehren von Tod, Hades, Paradies und Hölle, sowie von der ersten und zweiten Auferstehung, dem 1000jährigen Reiche, dem jüngsten Gericht, der ewigen Seligkeit und Verdammniss. Wir haben uns

hierüber schon bei der ersten Aufl. und auch sonst in dieser Ztschr. ausgesprochen, wollen also nur noch Folgendes bemerken. Es mag seyn, dass „Manche" aus den R.'schen Erörterungen wirklich „reelle Ewigkeits-Eindrücke bekommen haben": den Reinen ist ja alles rein. Andern Lesern jedoch kann das Buch auch seelenverderblich geworden seyn, aus nachstehenden Gründen: 1) Der ganze Ideenkreis, in den es einführt, ist der Art, dass selbst Rinck nicht umhin kann, sich wiederholt mit seinen trautesten Meinungsgenossen und Gewährsleuten herumzuschlagen, weil deren verkappte Weisheit dahinausläuft, die hl. Schrift sei nichts, Christus wenig, die mystische Speculation alles in allem. Doch auch R. ist diesen Ideen kaum halb entronnen; denn 2) ruft er zwar seinen „Freunden" zu: „Lassen wir das Grübeln! beugen wir uns unter das geschriebene Wort Gottes!" Aber er kennt selbst kein „festes" Wort Gottes, sondern nur eine „wachsthümliche" Bibellehre, eine Sammlung von „chaotischen, trübe durch einander gehenden Vorstellungen" der Propheten und Apostel, die, wie er behauptet, von „allen Wahrheiten der Heilslehre" nur wenig wissen, „weil ihnen das Licht der Offenbarung noch fehlt." Dass R. „die Inspiration der heiligen Schriftsteller" leugnet, sagen ihm sogar seine intimsten Freunde. 3) Ebenso führt er weitläufig (S. 242 – 254) aus, dass sehr viele Menschen ohne den Glauben an Jesum Christum, allein „durch des Gesetzes Werke" gerecht und selig würden. 4) Auch bekennt er mit Oetinger: „Im Leibe des Menschen, wie er aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, waren die Kräfte des Todes den Kräften des Lebens unterworfen. Sobald aber die Kräfte des Todes sich erhoben hatten, so ergab sich bei ihm eine Zerrüttung, welche später die Abscheidung der Seele vom Leibe mit sich führt." Und anderwärts: „der Ort der Verdammniss ist von Gott geschaffen", „die Hölle ist die Kehrseite der Schöpfung." Zum ersten Artikel des *Credo* werden wir sonach künftig, ausser Himmel und Erde, auch noch Tod, Hades und Gehenna setzen müssen. 5) Ferner adoptirt R. den bekannten Ausspruch Oetinger's: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes." In diesem Satze verbirgt sich ein fein verhüllter Materialismus. Man beachte ja: R. kann sich nicht einmal die Gottheit, geschweige die Engel, Dämonen und Seelen, ohne Leiblichkeit denken. Der Leib ist ihm das Wesen; was er den „Geist" nennt, das gehört in die physische Dynamik, nicht in die dogmatische Pneumatologie. Zwischen seinen und Moleschott's Vorstellungen vom „Geiste" gibt's wichtige Berührungspunkte. — Endlich 6) graut uns vor dieser kabbalistischen Theosophie. Schöpfe, wer da will, seinen Glauben an „das Jenseits" aus magischen und nekromantischen Quellen; wir, von vorzeitiger Neugierde un-

geplagt, gründen unsere Eschatologie auf die einfachen Aufschlüsse der hl. Schrift, nicht auf das schwülstige Geplauder lügenhafter Pythonen. [Str.]

2. Die Bedeutung des heiligen Geistes bezüglich der Auferstehung des Leibes und des ewigen Lebens. Ludwigsburg & Basel (Balmer & Riehm) 1866. 170 S. gr. 8. 24 Ngr.

Eine „biblisch-theologische Studie", — die den „unmassgeblichen Vorschlag' macht, den Schluss des 3ten Artikels im kl. luther. Katechism. folgendermassen abzuändern: „In welcher Christenheit ich sammt allen Gläubigen durch ihn täglich aller Sünden Vergebung reichlich habe und in seiner Kraft am jüngsten Tage auferstehen und ein ewiges Leben ererben werde." Wir können die Arbeit für keine reife Frucht der gesunden Theologie halten. Denn einmal sind von den Hauptsätzen nur einige richtig, andere dagegen ganz verkehrt (namentlich der von dem „subjectiven Auferstehungsprincip"); sodann wird in der Ausführung das Wahre von dem Falschen schier überwuchert. Der ungenannte Verf. ist zu viel bei den „Theosophen" und Halbrationalisten, zu wenig bei den Reformatoren in die Schule gegangen. Schwere, ja zum Theil greuliche, Irrthümer kommen in dem Buche vor. So soll z. B. die hl. Dreieinigkeit in einer „Ehe" zwischen dem Vater und dem Sohne bestehen, der hl. Geist aber den daraus entsprossenen „Kindersegen" bilden. Es ist überhaupt dem Verf. ernstlich zu rathen, der kirchlichen Trinitätslehre ein gewissenhafteres Studium zu widmen und sich das Verständniss derselben nicht durch den Begriff der „Liebe", sondern durch den der Person zugänglich zu machen. Dann wird er nicht allein „Luther's Katechismussatz" völlig correct finden, sondern auch auf die Meisterfrage aller Querköpfe: „warum gerade drei Personen sind und seyn müssen im göttlichen Wesen, warum nicht mehr oder weniger"? — auf der Stelle die schlagende Antwort treffen, die schon ein wohlgeschulter Sextaner zu geben vermag: Der Personen sind stets drei, nie eine oder zwei, nie vier, fünf oder mehr; sie heissen: Ich, Du, Er. [Str.]

3. Christus, der Erstling der Entschlafenen. Ein biblischer Beweis für die Lehre von der Wiederbringung. Von W. F. Stroh, Pfarrer in Grönbach. Stuttgart (Steinkopf) 1866. 112 S. 8. 9 Ngr.

„Stroh"! *Nomen et omen.* Dreister als dieser theosophische Mystiker hat kein vulgärer Rationalist die christliche Lehre von der ewigen Verdammniss verworfen, kein *Dr.* Paulus hat willkürlicher exegesirt, kein Büchner materialistischer philosophirt. Und solche Geister nennt man „Gläubige"! Möchten doch alle treugesinnte Evangelische rechtzeitig die von dieser Seite her drohende Gefahr erkennen! Möchte man allgemein den schnöden

Hochmuth durchschauen, mit dem die selbstgenugsamen Theosophen den apostolischen Christus, die hl. Schrift, die Rechtfertigung allein durch den Glauben, die Reformation und ihre Wohlthaten kaum über die Achsel anblicken! Weit mehr Beachtung, als er bisher gefunden, verdient Blumhardt's Ausspruch auf dem altenburger Kirchentage: „Unsere Gläubigen stecken tief im Krypto-Renanismus." Es gilt jetzt, sich ernstlich die Frage vorzulegen, ob der Heilsweg des göttlichen Worts, oder der des theosophischen Mysticismus der richtige sei, ob wir nach Gold, Silber und Edelgestein, oder nach Holz, Heu und Stroh verlangen sollen, ob der historische Jesus, oder der mystische Ego-Ipse uns von Sünde, Tod und Hölle erlöse. Hierüber möge sich Jeder bestimmt entscheiden; das Hinken auf beiden Seiten führt in's Verderben. — Nun noch eine allerneuste Offenbarung aus dem Theosophen-Libell. Bisher meinten wir, die von den Moderngläubigen gestiftete Missionsanstalt unter den abgeschiedenen Seelen im Hades treibe ihr Werk blos bis zum jüngsten Tage. Aber weit gefehlt! Nach dem jüngsten Gerichte kommt das unterweltliche Missionswesen erst recht in Flor; denn alsdann „werden die am grossen Werke der Neuschaffung arbeitenden Ueberwinder, die der andere Tod in ihrem Leib der Unverweslichkeit nicht beleidigen kann, in den Feuersee hineingehen, wie schon im Anfang Christus im auferstandenen Geistleib in die Gefängnisse hinging und den Geistern predigte, und so werden sie die durch ihren Dienst Erretteten in die Stadt Gottes bringen" (S. 42. 64 u. a). Welch' unverhoffte Freude für die Missionsgläubigen: „ein ganz neues und sehr ergiebiges Arbeitsfeld thut sich auf!" Ausser den Juden, Türken und Heiden müssen auch Teufel, Dämonen und Lästerer des hl. Geistes bekehrt werden! [Str.]

4. Eschatologische Bilder und Gedanken. Zwei Vorträge von L. Josephson, Superintend. in Barth. Stuttgart (Steinkopf) 1866. 64 S. kl. 8. 6 Ngr.

In Stralsund, vor einer zahlreichen Versammlung „von Frauen, Jungfrauen und Männern, die Augen und Herzen für die höhere Erkenntniss und für die geistigen Dinge offen halten", entwickelte während des vorletzten Winters Hr. J. seine „eschatologischen Bilder und Gedanken." Er ging dabei von dem Schema aus: „Was zu den letzten Dingen gehört, lässt sich unter drei Gesichtspunkte bringen; zuerst der Tod und der Zustand nach dem Tode, sodann die Wiederkunft des Herrn, das tausendjährige Reich Christi und die allgemeine Auferstehung, endlich der neue Himmel und die neue Erde nach dem Gerichte, auf welches Seligkeit oder Verdammniss folgen." Nur die beiden ersten Gesichtspunkte sind, je in einem Vortrage, ausgeführt. Zum völligen Verständniss der Vorträge ist nöthig, sich daran zu erinnern, dass

ein Hauptstück der heutigen Frömmigkeit in der *Curiositas* besteht. Den Vorhang zwischen dem Diesseits und Jenseits zu lüften, den Schleier der Zukunft aufzudecken, über allerhand *Arcana* und *Mysteriosa* theosophisch zu grübeln, gehört, neben der Sorge für das Missions- und Tractatenwesen, zu den wesentlichen Geschäften jedes Erweckten und Erweckers. So drehen sich denn auch J.'s „eschatologische Bilder und Gedanken" um die Lieblingsmeinungen der Modegläubigkeit: von Hades, Paradies und „Gefängniss", von dem noch bevorstehenden „Abfall" und (individuellen) Antichrist, von der allgemeinen Judenbekehrung, der ersten Auferstehung, dem „ersten und zweiten Millennium" u. s. w. Ueber dem Einfangen dieser mythologischen, purgatorischen und chiliastischen Grillen werden auch die anderweitigen nicht versäumt, als da sind: die „lauten, fröhlichen, gewaltigen Bekenntnisse unserer Zeit", die „rege Missionsthätigkeit", die „grossartige Bibelverbreitung", die „christliche Wissenschaft und Literatur", der „Segen des Diakonissenamts und rauhen Hauses", die „zahlreichen Vereine" u. dergl. Natürlich sollen alle diese Stücke durchaus nicht etwa „den Kernpunkt aller christlichen Lehre, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, verdrängen", — ei bewahre; diese bleibt so selbstverständlich der „Kernpunkt", dass von ihr gar nicht mehr gehandelt zu werden braucht. — Die Form anlangend, so ist, namentlich in dem ersten Vortrage, ein zu häufiger Gebrauch von, nicht immer sinnreichen, oft nur frappirenden, Wortspielen und Antithesen gemacht. Auch die „kühne Seglerin Phantasie" lässt sich durch den Dichters mahnenden Zuruf keineswegs zu einem „muthlosen Anker werfen" nöthigen; sie steuert lustig nach jenen Gestaden hin, „wo kein Hauch mehr weht", als höchstens der des Hellsehers und seiner Larven und Lemuren. — Mit alle dem soll indess einzelnen Theilen der Vorträge ihr Werth nicht abgesprochen seyn. Was S. 12 ff. über den Tod, S. 17 f. über die Auferstehung, S. 39 ff. über den jüngsten Tag gesagt wird, verdient, nebst manchen andern Einzelnheiten, alle Beachtung. Nur kann uns eben das Treffliche im Einzelnen nicht für die Mängel des Ganzen entschädigen. [Str.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Predigten über die evangelischen Perikopen von Gustav A. L. Baur, *Dr. theol.* und *phil.*, Hauptpastor zu St. Jakobi in Hamburg. Erster Band: von Advent bis Ostern. Hamburg (Nolte) 1865. VIII u. 320 S.

Ein gern gehörter Prediger, nachdem er früher schon seine epistolischen Predigten sowie solche über die neue Folge evang-

lischer Texte in der Hamburgischen Kirche herausgegeben hat, bietet in dem vorliegenden Bande seine Predigten über die alten herkömmlichen Evangelien dar, d. h. soweit er sie in dem Winter von 1864 auf 65 gehalten hat, denn es fehlen ganz die Predigten vom zweiten Weihnachtstage, vom Gründonnerstage und vom zweiten Ostertage, und ausserdem ist noch zu bemerken, dass der 1. Advent, Neujahr und Lätare freie Texte erhalten haben. So weit der Titel. Was aber die Sache betrifft, so stellt sich der Prediger sogleich in der ersten Adventspredigt als Apologet der evangelischen Berichte hin gegen alle Renan-Strauss-Schenkel'sche Darstellungen des Lebens Jesu, in denen „dies heilige Leben von unheiliger Gesinnung zuweilen mehr entstellt als dargestellt worden ist." So finden wir denn manches treffliche Bekenntniss. „Nicht blos in Gottes Gedanken, auch in der That und Wahrheit war Christus seinem inneren Wesen nach schon vorhanden vor seiner Erscheinung auf Erden" (S. 5). „Auch bevor er auf Erden erschien, ist ihm schon alles unterthan gewesen. Das ewige Wort, welches als die Offenbarung des göttlichen Wesens im Anfange schon bei Gott gewesen ist, und durch welches alle Dinge gemacht sind, hat auch alle Dinge dem Ziele entgegengeleitet, welches eintrat, da die Zeit erfüllet war, und das Wort in Jesu von Nazareth Fleisch ward" (S. 261). „Wer die Wunder als ein durchaus bedeutungsloses Beiwerk der Entstehungsgeschichte des Christenthums ansehen, wer infolge einer solchen Ansicht ihre Wirklichkeit geradezu leugnen wollte; dem würden wir doch entgegenhalten müssen, dass eine solche Leugnung weder mit der Achtung sich vertrage, welche ein rechtschaffener Christ vor dem Zeugnisse der hl. Schrift haben muss; noch mit dem Glauben an Christus, denn wenn Christus als unser alleiniger Heiland und Erlöser vor allen Menschen seinem W e s e n nach ausgezeichnet gewesen ist, so muss er ja nothwendig auch seinem W i r k e n nach vor allem natürlichen menschlichen Wirken Ausgezeichnetes, also Wunderbares, vollbracht haben; noch endlich mit dem Glauben an einen lebendigen Gott, denn ein wahrhaft lebendiger Gott kann ja die Welt nicht, wie eine wohlaufgezogene Uhr, ihrem eignen Gange überlassen und sich müssig von seinem Werke zurückziehen, sondern er muss die von ihm erschaffene Welt fortwährend halten, tragen und im Innern bewegen.... Das höchste Gesetz auch für die Natur bleibt immer der Wille des allmächtigen Gottes, und wie er den regelmässigen Lauf der Natur geordnet hat, so kann er diesen auch kraft des höchsten Gesetzes seines Willens im einzelnen Falle aufheben" (S. 106). „Die ganze Geschichte von der Versuchung Jesu gibt uns eine Erklärung von dem Worte des Apostels: Er ward versuchet allenthalben, gleich wie wir, doch ohne Sünde. Seiner reinen Seele vermochte der Versucher nichts

anzuhaben: der Herr schlug ihn zurück mit der Kraft des Gotteswortes, welches seine ganze Seele erfüllte" (S. 203). „Wenn wir nicht wüssten, dass der, an dessen Kreuz wir klagen.., auch um unserer Gerechtigkeit willen auferwecket worden ist, so könnten wir ja seinen Tod nicht feiern, sondern er würde nur das Ende unserer Hoffnung bedeuten" (S. 294). „Bald aber bezeugt Jesus den Seinen durch seine eigne Erscheinung, dass er wahrhaftig auferstanden ist" (S. 300). So bleibt denn überall der Verf. seinem am 1. Advent eingenommenen Standpunkte getreu, die von einer negativen Richtung angezweifelten evangelischen Thatsachen zu bezeugen, und so glauben wir denn sicherlich, dass seine Predigten von Segen seyn werden. Er geisselt das Modechristenthum der Neugierigen (Neujahr) und die Unentschiedenheit der Halbherzigen (Oculi), er züchtigt die Aufklärerei (3. *Epiph.* in der Einleitung) und muthet der Gemeinde sogar einen besseren hymnologischen Geschmack zu, als er im Hamburgischen Gesangbuche enthalten ist (2. Advent). Bei alle dem fehlt uns Eins, und zwar ist dies die ernste und schlichte Busspredigt. Wir würden dem Verf. Unrecht thun, wenn wir sagen wollten, die Busse sei gar nicht erwähnt; sie ist es allerdings S. 128, 153, 171, 187, 279 und vielleicht sonst noch, aber immer nur erwähnt, nicht express gepredigt, und was kann doch wohl nöthiger seyn als Busse und Glaube, und zwar nicht blos ein historischer Glaube, wie ihn der Apologet allerdings predigt, sondern der herzliche und zuversichtliche Glaube, der die Sündenvergebung ergreift. Diese centripetale Richtung der Predigt vermissen wir, denn selbst am Charfreitage, wo doch wohl Anlass wäre vor allen Dingen von Versöhnung, Busse und Glaube zu predigen, findet der Verf. Zeit, „das Vermächtniss des Gekreuzigten für den christlichen Hausstand" zu entwickeln. Und sicherlich hängt es mit dieser Ausweichung zusammen, dass der Verf. eigentliche Heilsmittel und Gnadenmittel nicht zu kennen scheint, denn von Taufe und Abendmahl ist nie die Rede, und vom Worte auch weniger, insofern es Trostquelle, vielmehr vorwiegend insofern es Erkenntnissquelle ist. In diesem hauptsächlichsten Stück müssen wir allerdings noch hoffen, dass der Verf. fortschreite und seine Gemeinde noch näher an den Brunnen des Lebens führe, ja es könnte sogar seyn, dass er bei tieferem Eindringen in die Lehre von der Trinität und der Christologie auch in diesem Punkte, den er jetzt als seine Hauptaufgabe anzusehen scheint, noch reifer, klarer, bündiger sich ausdrücken würde, mehr als jetzt mit den Worten des Katechismus; übrigens aber wollen wir uns der schönen Gaben des Verf.'s freuen und wünschen, dass die Stadt Hamburg nicht blos mit Neugier, sondern mit rechter Heilsbegier in seine Kirche eile. [H. O. Kö.]

2. *Dr.* Georg Christian August Bomhard: Predigten an Sonn-, Fest- u. Feiertagen. Bd. II. 2te Aufl. Mit dem Bildniss des Verf.'s. Mit drei Vorworten u. 564 S. Augsburg (v. Jenisch & Stage'sche Buchhdlg.) 1866. 1 Thlr. 21 Ngr.

Der vor uns liegende zweite Band der Predigten des ehrwürdigen und um die bayerische Landeskirche hochverdienten, greisen Decans und Kirchenraths Bomhard, dem durch Gottes Gnade das Glück zu Theil ward, im Jahr 1864 sein 50jähriges Amtsjubiläum feiern zu dürfen, enthält die Predigten der festlosen Zeit des Kirchenjahres, sowie für die in diese Zeit fallenden Feste und Geburtstage des Landesherrn sammt einer Gedächtnisspredigt auf den viel zu früh heimgegangenen, tief betrauerten König Max II. und einer Predigt zur Feier des Amtsjubiläums des Verf.'s. Was diese Predigten auszeichnet, das ist der kindliche, einfältige Sinn, die treue Hirtenliebe, die Theilnahme an den Leiden und Freuden seiner geliebten kleinen Gemeinde, die in ihnen zu Tage tritt, das ist das helle, laute Zeugniss des eignen Glaubens, dem er einen beredten Ausdruck gibt; es leuchtet aus ihnen hervor, dass der Mann, welcher hier vor seiner Gemeinde das Evangelium verkündigt, seinem Herrn und Heiland mit ganzer Seele angehört und in dem hl. Amt, das Klarheit hat, mit der vollen Liebe seines Herzens lebt. Seine Predigten machen durchgängig den Eindruck, dass ein Vater mit seinen Kindern redet und um ihr wahres Heil und Glück besorgt ist; es weht aus ihnen eine grosse Zartheit des Gemüthes, eine innige Glaubenstreue, ein tiefes Verständniss des menschlichen Herzens und Lebens dem Zuhörer entgegen, und deshalb können sie jedem, der Erbauung sucht und zum Verständniss seiner selbst und der Gnadenwege Gottes gelangen will, nicht genug empfohlen werden als das Zeugniss eines Mannes, der durch gute und böse Tage hindurchgegangen ist und das Leben mit hellem Auge und unbefangenem Blick angeschaut hat, der beim Rückblick auf die 50 Jahre seines von Gott gesegneten Wirkens in Davids Bekenntniss 2 Sam. 7, 18 auszubrechen sich gedrungen fühlt und als Erfahrung seines Lebens Jes. 46, 4 hinstellen muss. Indessen ist unser Lob nicht ein unbedingtes; denn diese Predigten haben auch manche Fehler. Wenn der Verf. bei jeder Predigt nach einem ziemlich langen selbstgefertigten Gebete ein Primordium der Textverlesung vorausgehen lässt, welches selbst wieder einen Text behandelt, der allerdings mit dem Text der Predigt verwandt ist, so mag dies im Allgemeinen dann angehen, wenn es hie und da einmal geschieht; allein immer dürfte sich diese Praxis nicht empfehlen, da dabei Gedanken, die zur Ausführung des Themas gehören, anticipirt werden müssen und die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu sehr in Anspruch genommen wird. Diese Primordien nehmen mit dem Gebete in der Regel drei Sei-

ten ein, so dass die Predigt, die auch noch 10—12 Seiten umfasst, zu lang wird und zuletzt ermüdet. Das hat aber seinen Grund darin, dass der Verf. eine reiche Fülle von Worten anwendet, während er vielfach sich hätte kürzer fassen und präciser ausdrücken können, ohne dass der Inhalt der Predigt darunter gelitten hätte. Das Wort Luthers: „Hör' bald auf!" hat der Verf. nicht befolgt, so sehr er sonst in seinen Predigten mit edlem Freimuth Luther als Helden des Glaubens preist und die Ehre und innere Schönheit unserer theuren evangelisch-lutherischen Kirche mit beredtem Munde hervorhebt, namentlich in seiner Reformationspredigt. Diesen Mangel an Präcision gewahren wir namentlich in der Aufstellung seiner Themata, die in der Regel zu allgemein und unbestimmt gehalten sind: z. B. Bemerkungen über die Art und Weise, wie der Geist in uns wirkt; eine Betrachtung über unsere Wiedergeburt; eine Betrachtung über die Hoffnunge der Kinder Gottes auf Erden; was der Herr uns in diesem Evangelio vorhält. Solcher allgemeinen Themata findet sich eine gross Anzahl, während es doch dem Verf. ein Leichtes gewesen wär durch bestimmte Formulirung des Hauptsatzes die Zuhörer *in me diam rem* hineinzuführen. Doch der grösste Tadel, den wir au zusprechen haben und der am schwersten ins Gewicht fällt, ist de dass Text und Thema sich nicht immer decken, so dern das Thema und die Theile erst auf Umwegen aus dem Te erholt werden müssen, dass man beim Lesen des Themas nic recht begreift, wie der Verf. so disponiren kann. Dies woll wir in einigen Beispielen zeigen. Aus Luc. 15, 1—10 (S. 63 entnimmt er „die Anziehungskraft unseres Erlösers die 1) dann gefühlt wird, wenn der Mensch sein Bedürfniss kennt, 2) seine reichen Gaben uns offenbar macht, 3) die E des menschlichen Geschlechts uns bezeugt, 4) sich immer herr cher von einer Zeit zur andern beweist, 5) immer stärker auf u wirkt, je besser wir Ihn kennen lernen. Nach Luc. 10, 23— redet der Verf. von dem Blick des Christen auf sein Erlöser und legt demselben 6 Eigenschaften bei; er ist 1) ein froher, 2) ein erhebender, 3) ein beständiger, 4) ein erwecklicher, 5) ein tröstender, 6) ein hoffender Blick. Aus 1 Thess. 4, 13—18 beantwortet er die Frage: Wie wir als Christen den Gottesacker besuchen? 1) Wenn wir den ganzen Ernst empfinden, den der Anblick der Gräber in uns erwecken soll; 2) des Friedens uns freuen, in den unsere frommen Entschlafenen eingegangen sind; 3) des grossen Tages der Auferstehung gedenken; 4) auf das ewige Daheimseyn bei dem Herrn uns freuen; 5) zu Herzen nehmen, wozu uns diese Hoffnung erweckt. Am auffallendsten aber tritt dies in folgenden drei Dispositionen hervor. Am Kirchweihfest predigt der Verf. über Apoc. 21, 1—5 und stellt

als Thema auf: Was die Kirche uns seyn soll? 1) Eine Arche Noäh, in der wir dem Verderben der Welt entfliehen sollen; 2) Ein Sinai, wo wir das Gesetz Gottes vernehmen; 3) Ein Tabor, wo wir die Verklärung Christi erblicken; 4) Ein Phanuel, wo wir im Gebet mit Gott ringen; 5) Ein Bethel, wo wir in des Himmels Herrlichkeit hinüber schauen. Der Geburtstag des Königs gibt ihm den Anlass, nach Spr. 20, 27. 28 einige Bemerkungen über christliche Obrigkeiten vorzutragen und zu sagen: 1) Sie lassen sich von Gott belehren, wie sie ihr Volk regieren sollen; 2) Sie vergessen es niemals, dass sie unter Gott sind; 3) Sie stellen sich und ihr Volk unter den Schutz Gottes; 4) Sie sind glückselig in der Erfüllung ihrer heiligen Pflichten; 5) Sie erwerben sich die herzliche Liebe, den dankbaren Segen ihrer Völker. In der Gedächtnisspredigt auf König Max II. endlich stellt er nach Apoc. 14, 13 als die Eigenschaften eines christlichen Königs dar 1) Erleuchtete Frömmigkeit; 2) Unparteiische Gerechtigkeit; 3) Thätige Menschenliebe; 4) Gewissenhafte Berufstreue; 5) Ein achtungswürdiges Familienleben. — Endlich liebt es der Verf., möglichst viele Theile zu machen, was gegen alle homiletische Regel ist. — Trotz alledem aber wird keiner, der in das Verständniss des göttlichen Wortes eindringen und seine Seele in den Reichthum der Gnadengedanken Gottes einführen will, diese Predigten ohne reichen Segen und grosse Befriedigung lesen, und wir danken dem lieben Herrn Verf. für seine Gabe, die gewiss viele Frucht geschafft hat bei denen, die zu seinen Füssen heilsbegierig sassen. [W. E.]

3. Gottlieb Cober, Der Passions- und Osterprediger. Mit e. Vorwort von Fr. Delitzsch. Aufs neue herausg. von dem Verein für Colportage in Nassau. Frankf. a/M. (Brönner) 1865. XII u. 372 S.

Wie so kleinmüthig — sagt u. A. der Vorredner, dessen Worte wir uns hier nur aneignen möchten — wären wir noch, wenn die Stürme uns bange machten, welche jetzt das Kreuz Christi umtosen! Das Kreuz ist die Klammer, welche Himmel und Erde, die durch die Sünde auseinander gerissenen, wieder verbindet. Es ist eine in diese irdische Welt der Sünde und des Todes hineingebauete Stiege zum Himmel. Es ist das Panier, welches die auf tausend und abertausend Irrwegen auseinander gegangene Menschheit wieder einigen will. Es ist der wiedergebrachte Lebensbaum des Paradieses. Es ist der Altar der neutestamentlichen Gemeinde, auf welchem das Opfer dargebracht worden ist, das sie entsündigt und heiligt... In solcher aus eignem Leben hervorgegangenen Erkenntniss des Kreuzes sind die lieben Alten noch immer unsere Muster, und obgleich wir ihnen vielleicht in dem, was man Wissenschaft nennt, in etwas voraus sind, so haben wir sie doch in

lebendigem fruchtbaren Wissen bis auf den heutigen Tag mit nichten überflügelt. Wer ein tüchtiger Prediger und Seelsorger werden will, der thut wohl, sich diese alten rechtgläubigen und zugleich recht lebendig gläubigen Lehrer vor Augen zu stellen, und wer die Gnadenordnungen Gottes und die wunderseltsamen, aber seligen Wege kennen lernen will, auf denen der Herr die Menschenseele aus dem Verderben herumholt und immer tiefer in seine Gemeinschaft versetzt, der wird nicht fehlgehen, wenn er sich in die Schule dieser erfahrungsreichen Knechte Gottes begibt. Eine hervorragende Stelle unter ihnen nimmt Gottlieb Cober ein, dessen Passionsbuch vom J. 1718 hier in neuer Auflage geboten wird. Ohne je zu grösseren Ehren und Würden zu gelangen, wurde er vermöge inneren Berufes einer der begabtesten und gesegnetsten Erbauungsschriftsteller und als solcher eine Zierde der Kirche. Er gefällt sich nicht in klugen Worten, auf dass nicht das Kreuz Christi zu nichte werde, aber er weiss um die Seelen seiner Leser mit allen Künsten einer göttlichen Beredtsamkeit zu werben, die er bei dem Seelenfreunde gelernt hat. Dabei geht sein Absehen überall nicht auf das Stückwerk eines todten Wissens, sondern auf das Ganze eines rechtschaffenen Wesens in Christo. Möge denn dieses alte, aber nie veraltende Passionsbuch in der gegenwärtigen Zeit, in welcher nicht allein der Judassinn des schnödesten Unglaubens, sondern auch der Demassinn eines weltförmigen Halbchristenthums immer weiter um sich greift, recht Viele wie mit elektrischen Schlägen aufrütteln, dass sie den Gekreuzigten mit neuer Liebesinbrunst erfassen. Hinweg mit dem Zerrbilde eines gefälschten Jesus, welches volksschmeichlerische Modeschriftsteller marktschreierisch feilbieten. Wir bleiben bei dem Jesus der Evangelisten und Apostel, bei dem Jesus im Herzen der christgläubigen Kirche, bei dem Jesus zur Rechten der Majestät in der Höhe. Er, den der sel. Cober bekannte, ist heute nach hundert Jahren kein Anderer. [G.]

XIX. Hymnologie.

1. *Sacred latin poetry, chiefly lyrical, selected and arranged for use; with notes and introduction: by Rich. Chen. Trench, D. D. archiepiscop of Dubl. and chancellor of the ord. of St. Patrick. Lond. and Cambr. (Macmillan)* 1864. XXVI u. 336 S. 8.

An die mehreren in Deutschland erschienenen Werke, welche neuerlich die herrlichen altkirchlichen und mittelalterlichen lateinischen Hymnen immer von neuem der Vergessenheit zu entreissen beflissen gewesen sind, schliesst sich würdig an das vorliegende des Hrn. Erzbischofs von Dublin, welches leicht unserer Aufmerk-

samkeit ganz sich entzogen haben würde, hätten wir es nicht als ein Ehrengeschenk des Hochwürdigsten Hrn. Editors empfangen. Es enthält 77 der herrlichsten jener Hymnen, darunter nicht wenige bislang ziemlich unbekannte, von gelehrten Prolegomenen und Anmerkungen begleitet, und unter ihnen insbesondere den vollständigen unvergleichlichen Hymnus Hildeberts von Tour, der uns so lange nur in seiner herrlichsten 2ten Hälfte (von V. 105—203, von den Worten an *Extra portam jam delatum*) bekannt gewesen ist und den der Hr. Herausgeber hier vollständig (von V. 1—203) als *Hildeberti Oratio devotissima ad tres personas ss. Trinitatis*, mit den Worten beginnend *Alpha et O magne Deus*, zum Schluss und als Krone seines Werks S. 323 ff. veröffentlicht. Leider wird der übersichtliche Gebrauch des Ganzen dadurch nicht wenig erschwert, dass es dem Hrn. Herausgeber gefallen hat, die Folge der 77 Hymnen weder nach der Chronologie, noch etwa nach der alphabetischen Reihe der Autoren, sondern nach einer logischen Aufeinanderfolge der dogmatischen *loci*, die ihren Hauptinhalt bilden, zu ordnen, was die einzelnen Autoren und ihre verschiedenen Dichtungen auseinander gerissen hat. Doch wird dadurch der sachliche Werth des Dargebotenen ja nicht geschmälert. [G.]

2. G. C. A. von Harless, Aus Luthers Lehrweisheit. Ein Brevier für Geistliche und Laien. München (C. Kaiser) 1867. VIII u. 160 S. 22½ Ngr.

Unter diesem Titel gibt Hr. Oberconsistorialpräs. v. Harless 109 einzelne theils und meist kürzere theils mitunter auch längere Dichtungen, in ebenso einfacher, als würdiger, correcter, anmuthiger und ergreifender Form: alle (für den Kundigen wohl merkbar) sich anschliessend an mehr oder minder bekannte Aussprüche und Erklärungen Luthers, die zum Theil mit dem Jahre ihrer Aussprache bezeichnet sind, getheilt in 5 Hauptrubra (von rechter und falscher Prediger Art, von der Art der rechten und der falschen Kirche, vom rechten Glauben, dessen Ursprung und Bezeugung, von Geheimnissen christlichen Heils und christlicher Heilserfahrung, und von der Welt Wesen und Unwesen, Ordnung und Unordnung), denen noch ein sinniger Anhang „für grosse und kleine Kinder" (im Anschluss an die Mähr von Hans Pfriem) und ein Vor- und Nachwort (im Anschlusse an Luthers Mahnung, das Seine zu vergessen und dadurch nur zum Wort sich leiten zu lassen, und an eine Luthersche *captatio benevolentiae*) beigegeben ist; zugleich durch ein treffliches alphabetisches Inhaltsverzeichniss zur beliebigen Einzelanwendung dargeboten. Es ist der ganze ächte Luther, dessen Weisheit hier in all ihrer Tiefe, Lauterkeit, Kindlichkeit und Jovialität zu dem Geschlechte dieser Zeit in einer ihr entsprechenden compendiösen Form und doch in reichster Mannichfaltigkeit redet, und dem durch und durch edlen Büchlein

ist nur zu wünschen (aber auch wohl zuversichtlich zu versprechen), dass es in Wahrheit „ein Brevier für Geistliche und Laien" werden möge. Auch die äussere Ausstattung ist eine höchst würdige und der Preis dabei ein überaus billiger. — Ist Ref. nun aber so dem hochwürdigen Verfasser nur unbedingt dankbar für diese seine und jede andere von ihm etwa jetzt dargebotene Gabe: so möchte er sich doch erlauben bei diesem Anlass in aller Bescheidenheit eine Bitte auszusprechen, von der er überzeugt ist, dass sie von Tausenden getheilt wird. Es ist jetzt der Zeitpunkt hereingekommen, wo die Frage über Segen oder Unsegen, *Fas* oder *Nefas*, Seyn oder Nichtseyn der preussischen Union zu ihrer Endentscheidung gebracht werden muss. Vertheidigung und Vertretung hat diese „dämonische" Erscheinung in manchen bedeutenden Werken erhalten, und erhält sie fortwährend, neuerlich bezugsweise auch in der Denkschrift des preussischen Oberkirchenraths; es fehlt aber an einem Werke, welches dieselbe allseitig gerecht und unwiderleglich würdigte und damit zermalmte. Das wäre nicht blos für Preussen ein überschwengliches Heil, sondern für die ganze protestantische Christenheit.* Unsers Erachtens nun ist keiner der jetzt lebenden Theologen entfernt so befähigt, so von Gott gerüstet und gezeichnet zu diesem Werke, als Hr. *Dr*. v. H. O dass es ihm gefallen möchte, einstweilen all seine anderweite freilich unendlich erfrischendere literarische Thätigkeit ruhen zu lassen, um mit Selbstverleugnung jenes „Eines ist noth" zu vollbringen! [G.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

Biblische Bilder für Schule und Haus. Holzschnitte, ausgef. in J. Naumanns xylograph. Atelier in Dresd. Mit beigef. bibl. Texte. 1. Liefr. Lpz. & Dresd. (J. Naumann). 6 Bl. 5 Ngr.

Obgleich nur erst mit der 1. Lieferung dieser Bilder bekannt geworden, wollen wir doch nicht säumen, die vorliegenden 6 würdigen, schönen, nicht im Format zu kleinen und doch so billigen Holzschnitte über Noahs Dankopfer, Joseph im Gefängnisse, Saul und David, die morgenländischen Weisen bei Christi Geburt, den verlornen Sohn und die Auferstehung Christi mit auf der Rückseite beigefügtem bibl. Texte der Jugend recht angelegentlich zu empfehlen. Die Anzahl der Darstellungen wird sich nach der Aufnahme richten, welche das Unternehmen findet. [G.]

* Dass insbesondere für die neuerlich an Preussen annectirten lutherischen Länder es nur dann eine Garantie des Fortbestandes lutherischer Kirche unter ihnen gebe, wenn in Altpreussen selbst die Union wesentlich mehr gebrochen wird (und etwa zu Conföderation sich umgestaltet), das wird man bald (vielleicht zu spät) erkennen.

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
Druck von Ed. Heynemann in Halle.

I. Abhandlungen.

Ob und wie im Alten Testamente ein ewiges Leben gelehrt wird,

beantwortet

von

Pfarrer **W. Wolff** in Dinkelsbühl.

Dass die Prämissen zu der Lehre von einem ewigen Leben im alten Testamente gegeben waren, beweist der Schluss, den Jesus Matth. 22, 29—32 zieht. Er findet in den Worten: „Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jacobs" die Fortdauer des persönlichen Lebens dieser Väter gelehrt, wenn auch nicht geradezu ausgesprochen; denn es ist nur nöthig, dass dieser Ausspruch in Verbindung mit der Kraft Gottes (V. 29) gebracht werde, so ergibt sich jene Wahrheit von selbst. Gott ist nämlich das unendliche Ich, also prädicirt es nicht etwas von sich, ohne dass nicht auch die Prädicate Wirklichkeit hätten; er ist der persönliche Gott nicht also, dass er die Persönlichkeit als ruhende Eigenschaft an sich hätte, sondern er ist vielmehr die Selbstbeziehung auf reale Persönlichkeiten. Ueberdies ist bei ihm die Copula (εἰμί) die Bezeichnung einer ewigen Gegenwart; demnach stehen ihm auch die Personen, die er nennt, ewig gegenüber; er ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen.

Solcher Prämissen, die nur auf die Schlussfolgerung warteten, enthält das A. T. mehrere; wir wollen zu unsrer Aufgabe zu zeigen versuchen, welche es waren, und wie die Männer des alten Bundes von Gott geleitet und geführt wurden, dass sie die Schlussfolgerung zogen.

Beginnen wir mit der Lehre vom Scheol. Schon der Begriff des Wortes שְׁאוֹל gibt uns einen Einblick in die Vorstellungen, welche man über das Leben in demselben hatte. Denn wenn die richtigste Ableitung die ist, dass es gleiche

Bedeutung mit שְׁאוֹל hat, so bezeichnet es einen tiefen Ort, der den Annehmlichkeiten der Erde entrückt ist, der eine so grausige Finsterniss umhüllt, dass seine Helle die der Mitternacht ist Hiob X, 22. Wer kennt sie nicht diese traurigen Schilderungen schon aus dem Homer, wer freut sich nicht und danket Gott, dass ihm freundlichere Aussichten aus dem Mühsal dieses irdischen Kriegsdienstes (צָבָא Hiob VII, 1) geworden sind! Aber so arm und niederschlagend diese Vorstellungen für das Gemüth sind, so sind sie gleichwohl ein Keim der Wahrheit und sind vom höchsten Interesse für die Kenntniss der Psychologie jener Zeiten. Die Scheolslehre nämlich rettet die Selbstständigkeit der Seele auch nach dem Tode und ist darum grundverschieden von dem Resultat der modernen Naturwissenschaft, die ein besonderes Daseyn der Seele ohne Körper leugnet. Ihr ist diese nur eine Funktion des Körpers, während die Lehre vom Scheol der Seele ein Sonderleben getrennt vom Körper zuerkennt. Es war gleichsam ein Axiom für das ganze Alterthum, dass die Seele selbstständig fortbestehet auch über das Grab hinaus; die meisten Völker aber konnten dasselbe nicht zur Ableitung einer weiteren Wahrheit verwerthen, weil ihnen das andere Axiom von der Idee des e i n e n und wahrhaftigen Gottes fehlte. Anders war es bei dem Volke Israel; hier konnte aus demselben etwas gewonnen werden. Betrachten wir zuerst, wie Hiob diese Selbstständigkeit der Seele, wie sie in der Scheolslehre liegt, betrachtet und benutzt.

Wir müssen aber in diesem Buche Aussprüche unterscheiden, die aus dem vom Schmerze umnachteten Gemüthe herausgesprochen sind, von solchen, bei welchen sich das Herz auf Augenblicke zu freudigen Hoffnungen ermuthigt; denn nicht so ganz war Hiob niedergebeugt, dass nicht manchmal wenigstens in das Dunkel seines Schmerzes ein Trostlicht gefallen wäre. Blicken wir darum in das 14. Capitel, diese Schilderung voll Wehmuth und Trauer, die nur noch e i n Seitenstück im hohen Alterthum hat, nämlich den Chorgesang im Sophokleischen *Oedipus Coloneus* (V. 1206 *sqq.*). Voll Schmerz beginnt dieses Trauerlied und zum Schmerze sinkt sein Schluss wieder herab. Betrachten wir diesen:

V. 20. Du fällst ihn (den Menschen) an fort und fort, und er fährt von hinnen; Du entstellst sein Antlitz, und dann sendest du ihn in die Grube.

21. Ob seine Kinder geehrt sind, nicht weiss er es; ob sie verachtet sind, er weiss nichts von ihnen.

22. Nur sein Fleisch an ihm schmerzt, und seine Seele über sich selbst trauert.

Hiob redet also von einer Seele nach dem Tode, die einen Schmerz empfindet; obwohl dem Gestorbenen die Gemein-

schaft mit der Erde genommen ist, so ist ihm doch nicht das persönliche Daseyn geraubt, wenn dasselbe auch nicht mehr das gleiche mit dem frühern ist. Die Selbstbeziehung bleibt ihm, der Reflex in sich, also doch eigentlich das Ich; denn ohne Bewusstseyn ist ja kein Schmerz möglich. Der abgeschiedene Mensch ist noch der frühere; nur fehlt ihm das Organ, das ihm seine Umgebung vermittelt, und diese Umgebung selbst ist eine so traurige, dass selbst die Vermittlung aufhört, wünschenswerth zu werden. Die Selbstständigkeit der Seele (נפשׁ) ohne Körper ist ausgesprochen, die Zerstäubung des Körpers kann sie nicht aufheben. Zugleich lernen wir, wie wir den Ausdruck בשׂר zu verstehen haben; hier kann er nicht den Leib bezeichnen; denn dass dieser im Grabe verfaule, das wussten und erfuhren auch die Alten; ja, bei manchem Volke wurde derselbe verbrannt und gleichwohl bestand die Scheolslehre fort. Er bedeutet also nur das Vehikel der Seele (נפשׁ), ohne dass näher angegeben wird, wie dasselbe zu denken ist, ob materiell oder immateriell. Schon jetzt aber erkennen wir, wie diese Lehre von der Fortdauer der Seele sich fortbilden konnte; die abgeschiedene Seele braucht nämlich nur mit einem neuen Organ umkleidet zu werden, und das Leben ist wieder ganz da; die Auferstehungslehre ist also angebahnt, obwohl vorher noch ein weiterer Schritt der Erkenntniss gethan werden musste.

Diesen Schritt nun thut das Buch Hiob zwar nicht selbst und kann ihn nicht thun; aber gleichwohl wird die Scheolslehre von ihm weiter geführt, so dass sie der Auferstehungslehre nahe kommt. Hiob ist nämlich nicht immer der umdüsterte und von seinem Schmerze niedergebeugte; so ganz aus seiner frühern Gemeinschaft mit Gott ist er auch in seinem jetzigen Unglücke nicht herausgefallen, dass er nicht wagte von dessen Güte etwas zu bitten oder von der Gerechtigkeit die eigne Rechtfertigung zu hoffen. Schon bei ihm also können wir wahrnehmen, was uns bei der Betrachtung der Psalmen noch deutlicher entgegentreten wird, wie seine Gotteserkenntniss, die er vor den Heiden voraus hat, ihn auch über die Lehre dieser vom Scheol hinausdrängt. Zunächst aber tritt dieses Weitere der Erkenntniss erst als ein Wunsch auf; Hiob sagt, als noch nicht die Gefühle wieder zu ihrem alten Schmerze herabgesunken waren:

V. 13. Möchtest du mich im Scheol verbergen und verwahren, bis aufhört dein Zorn, möchtest du mir ein Ziel setzen und dann meiner gedenken!

14. — Aber wie? wenn der Mensch gestorben ist, lebt er denn auch? — Alle Tage meines Dienstes wollt ich harren, bis kommt meine Ablösung;

15. Du würdest rufen und ich dir antworten, nach dem Werke deiner Hände würdest du verlangen.

Mitten in seinen Leiden denkt sich Hiob eine Möglichkeit, wie der dunkle Knoten gelöst werden könnte: in der Art nämlich, wie erstorbene Bäume wieder aufleben, könnte ja auch der Mensch wieder aus dem Scheol hervorkommen, wann Gottes Zorn genug gestraft hat. Eine herrliche Möglichkeit, ein freundliches Trostlicht auf dem dunkeln Leidenswege! Aber gleichwohl vermag Hiob nicht einmal die Möglichkeit ganz ohne Zweifel zu fassen; denn, indem er sie ausspricht, kommt ihm selbst das Bedenken, ob denn der Mensch auch, wenn er gestorben ist, so völlig und so ganz lebe, dass es nur eines Zurückberufens von Gott bedürfe, dass er wieder dastehe mit allen seinen frühern Fähigkeiten, ohne derselben eine eingebüsst zu haben. Hiob hat die Unmittelbarkeit des Glaubens verlassen und auf das Feld der Reflexion sich begeben; das Schmecken und Kosten der göttlichen Güte, die mehr gibt als wir bitten und verstehen, war ihm durch sein Leiden abhanden gekommen, und darum wagt er nicht in heiliger Begeisterung eine neue Wahrheit zu verkündigen, sondern nur die Möglichkeit hinzustellen, wie das dunkle Räthsel könnte gelöst werden. Aber noch steht er in dieser Rede nicht auf der Höhe der Erkenntniss; indem er noch tiefer eindringt in die Erkenntniss der Gerechtigkeit Gottes, wird auch sein Blick klarer; wenden wir uns darum zur Betrachtung des 19. Cap., und zwar des Abschnittes in ihm, dessen Erklärung eine ganze Geschichte durchlaufen hat. Hiob spricht dort:

25. Ich weiss nämlich, dass mein Nachmann lebt,
und in der Folge wird er auf dem Kampfplatze sich erheben.
26. Nach meiner Haut, wenn sie diese zerschlagen haben,
von meinem Fleische aus werde ich Gott schauen.
27. Mir zum Heile werde ich ihn sehen, meine Augen und nicht ein Fremder
— meine Nieren in meinem Innern schwinden vor Sehnsucht —;
28. Denn ihr werdet sagen: was verfolgten wir ihn?
ist doch das Recht der Streitsache dann bei mir erfunden.

In diesen Versen ist die Scheolslehre bis zu einer Höhe entwickelt, über welche sie nicht mehr hinauskann, wenn kein neues Moment hinzukommt; denn sie setzen nicht blos die persönliche Fortdauer voraus, sondern sie lehren auch ein Erkennen über das Schattenreich hinaus. Das Ich des Verstorbenen hält sich fest; „meine," des Verstorbenen, Augen werden den Nachmann schauen, der meine Sache vertritt; der Erkennende setzt sich geradezu allen Andern gegenüber: nicht ein Fremder, nicht ein Andrer, wird schauen. Da ist also von keiner Verflüchtigung in das Allgemeine die

Rede, das individuelle Daseyn bestehet fort, da es auch für dieses nur eine Bedeutung hat, dass die bezweifelte und angefochtene Unschuld gerechtfertiget werde. Mehr noch! wie nämlich bestehet es fort, mit welcher Fähigkeit angethan? Die Schranke, welche zwischen dem Schauplatze der menschlichen Geschichte und dem abgeschiedenen Schattenreiche bestehet, ist durchbrochen; der Gestorbene kann das Gericht wahrnehmen, welches der gerechte Richter nach seinem irdischen Daseyn für seine Sache vollzieht; den Augen des Abgeschiedenen ist ein Blick in die Geschichte nach ihm vergönnt, in welcher die Gerechtigkeit Gottes ganz zum Vorschein kommt, während sie vorher noch verdeckt war.

Wir haben hier also eine Unsterblichkeitslehre, die nicht unähnlich dem Beweise der Unsterblichkeit ist, wie ihn Leibnitz führt, von der Voraussetzung aus, dass ohne Vergeltungslehre nach dem Tode sich keine Sittenlehre und kein Naturrecht zu Stande bringen lasse. *Imperfectissima est*, sagt er, *doctrina de moribus, justitia, officiis, quae solis hujus vitae bonis nititur etc.* Aber gleichwohl dürfen wir die Verschiedenheit nicht übersehen. Der eine Unterschied ist dieser, dass Hiob noch nichts von einem Himmel weiss, sondern dass er gleichsam den Scheol bis zur Freude des Himmels umwandelt, weil er ihm ein Erkennen und Schauen zuschreibt, wie es wirklich die Vollendeten haben; der andre Unterschied ist, dass die postulirte Gerechtigkeit Gottes innerhalb des irdischen Geschichtsprocesses sich verwirklichen muss. Hiob ist noch ganz auf alttestamentlichem Boden der religiösen Anschauung, nach welcher die Erde schon ein vollkommenes Zeugniss von Gottes Gerechtigkeit geben muss; er hat die Vergeltungslehre, wie wir sie auch in den andern Büchern des A. T. lesen, aber er erweitert sie, indem er annimmt, dass Gottes Gerechtigkeit sich nicht immer zwar innerhalb der Schranken eines kurzen Menschendaseyns vollzieht, aber doch nachher, wenn der Unschuldige bereits nicht mehr auf dieser Erde wirkt. Diese Lehre ist auch vollkommen wahr: die Weltgeschichte ist das Weltgericht, wie die Sache Jesu am deutlichsten beweist; denn obwohl derselbe vom hohen Rathe als Gotteslästerer verdammt wurde, so zeugten dennoch die folgenden Jahrhunderte für die Richtigkeit seines Selbstzeugnisses; das Eigenthümliche der Lehre Hiobs ist nur, dass der Verstorbene das irdische Gericht, den Niederschlag der Lüge und den Triumph der Wahrheit, selbst und zwar nach dem Tode mit anschaut, und eigenthümlich ist auch der Weg, wie er zu seinem Postulat der praktischen Vernunft gelangt. Der von den Freunden Angeklagte und Verkannte redet so, indem er

sich immermehr der Gerechtigkeit seiner Sache bewusst wird. Auf diesem Herzenswege wird ihm sein Ausspruch so gewiss, dass er jetzt nicht mehr, wie früher, noch zweifelt, sondern mit aller Freudigkeit die gewonnene Wahrheit verkündigt.

Auf diesem Herzenswege innerer Erfahrungen sehen wir nun die Lehre von der Fortdauer der Seele in andrer Weise in den Psalmen ausgebildet. Beginnen wir mit der Betrachtung des 16ten, dieses herrlichen Zeugnisses von dem innern Glaubensleben der alttestamentlichen Frommen.

Der Psalmist ist entschieden auf der Seite der Wahrheit, mit den Götzendienern mag er nichts zu thun haben. Er bestreitet aber nicht diese mit Beweisen, die von der Nichtigkeit des Götzendienstes hergenommen sind, sondern er legt nur sein Glück dar, das ihn beseligt, und vergleicht es mit den Schmerzen derer, die auf der Seite der Lüge stehen. Mein Loos, spricht er, ist mir ins Liebliche gefallen; er hat einen innern Frieden in sich, den er aus der Gemeinschaft mit Gott gewonnen hat. In diesem lebt er und in diesem fühlt er sich stark, in ihm fühlt er sich selbst über die zeitlichen Schranken dieses Erdenlebens hinausgehoben. Denn dieses sein Leben, das er in sich hat, ist ein Werk Gottes, eine Wirkung seiner Liebe, und als solche fühlt er es auch; er ist nicht mehr blos der zeitliche Mensch, der den Schwankungen der Zeitenwelle unterworfen ist, sein Fühlen und Empfinden bewegt sich in dem Porte der stillen Ewigkeit. Von diesem aus blickt er in die Zukunft; und was hofft oder fürchtet er? Er müsste das göttliche Leben in sich nicht in seiner ganzen Reinheit und in seiner allmächtigen Kraft gefühlt haben, würde er sich nicht auch der Ewigkeit desselben bewusst worden seyn; darum fürchtet er denn auch nicht über sein niederes Daseyn (בשׂרי). Solch ein Leben, wie er es hat, kann nur in Gott bleiben, und darum wird denn auch der Mittelpunkt seines persönlichen Lebens nicht dem Scheol gelassen; in diesen Schattenort können die Begnadeten nicht zurückfallen. Im Gegentheil: eine noch höhere Seligkeit ahnt er, als er bereits geniesst; über die Brücke zwischen Zeit und Ewigkeit, über welche bereits sein innres Leben hinübergehoben ist, über diese wird ihn auch der Tod führen; im Sterben wird ihm Gott den Pfad des Lebens zeigen. Da ist dann dieses selige Leben nicht mehr in ihm als zeitlicher Moment, sondern es ist immerdar, für und für (נֶצַח), und auch nicht mehr in der zeitlichen Getrübtheit, sondern es ist eine Freudenfülle, weil es vor Gottes Angesicht lebt und webt.

Wir sehen hier wieder, wie die Erkenntniss der Wahrheit sich entwickelte. Erst musste die Erkenntniss Gottes

gegeben seyn; aber lange brauchte man, bis man vor seiner Heiligkeit so gereinigt war, dass man vor ihr nicht mehr schauderte, sondern sie als Liebe fühlte; war aber dieses nur einmal der Fall, dann vermochte die Seele immer tiefer und tiefer in ihr sich zu versenken und diese Liebe in ihrer Ewigkeit zu fühlen. Wer aber so sehr begnadet war, dem war auch die Ewigkeit seines eignen Ichs klar geworden und ein solcher vermochte denn auch die Unsterblichkeitshoffnung in ihrer reinsten Form auszusprechen.

Betrachten wir nun das Einzelne in unserm Psalme, um zu erkennen, wie deutlich die Unsterblichkeit der Seele zur Aussage kommt. Schon V. 10. das erste Wort תַעֲזֹב kann nicht anders als von einer Wirkung Gottes gefasst werden, die beim Sterben der Begnadeten verhütet, dass der Scheol der Seele sich bemächtige. Gottes Allmacht ist stärker als der Hades, der alles Leben in sich aufnehmen möchte; darum wird auch dieser nicht die Seelen der Frommen an sich reissen. Der Dichter spricht nicht die Hoffnung aus, nicht zu sterben — von einer Furcht des Todes oder von einer Krankheit ist nirgends die Rede; sondern im Gegentheil er redet von dem Sterben, aber das Sterben der Begnadeten ist ihm ein anderes, als das gewöhnliche: sie können nicht der Gemeinschaft mit Gott entfallen. Das sagt er nicht blos von seiner Person aus, sondern, indem er allerdings von sich anfängt, erweitert sich ihm die Wahrheit: was von seinem Leben in Gott gilt, das hat auch seine Geltung für alle, die ihm gleich und ähnlich sind, für alle חסידים. Ein Gottbegnadigter, der mit dem Leben in Gott beschenkt ist, sieht nicht die Grube — hier müsste ja das angefangene neue Leben in Gott wieder aufhören —, sondern Gott zeigt ihm einen neuen Pfad: den Weg zum Leben. Was in Vers 10 negativ ausgedrückt war, wird jetzt positiv bezeichnet; denn dass man nicht mehr ungewiss seyn kann, an was der D. denkt, stellt er der Oertlichkeit des Scheol eine andere gegenüber: das Angesicht Gottes, welches von der Unterwelt durch eine feste Gränzscheide getrennt ist. Wird daher der Hades überall in der h. Schrift als der freudenleere Ort geschildert, so ist in dem was sein Gegentheil Fülle des lieblichen Wesens immerdar. Oder möchte Jemand wirklich im Ernste behaupten, dass hier blos von einer leiblichen Wiedergenesung die Rede sei? Dringt denn derjenige, der wieder gesund wird, zum Angesichte Gottes durch? Wir haben hier vielmehr was Christus in vollkommener Wahrheit sagt als erste Ahnung: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubet, der wird leben, ob er gleich stürbe.“ Allgemein ausgedrückt lau-

tet die Wahrheit: dass alles durch die göttliche Gnade im Menschen gewirkte Leben über die Gesetze des Naturlebens hinausgehoben ist. Denn in der That: wer nur ein Naturleben innerhalb der zeitlichen Schranken im Menschen annehmen würde, der könnte auch von keiner Unsterblichkeit der Seele reden; das aber ist eben Christenthum und christliche Anschauung, dass das Irdische der Träger eines Himmlischen werden kann, ja dass ihm von vornherein die Prädisposition dazu von Gott gegeben worden ist. Jedes wahre Leben aber ist schon eine Transscendenz, denn es ist Leben in sich: Freiheit, d. i. Lostrennung von den irdischen Gesetzen. Die volle Wahrheit empfängt daher unsre Stelle durch Christum, den fleischgewordenen Logos; sein Leben ist das vollkommen wahre, die absolute Negation des natürlichen Menschen, weil es ein ganzes Leben im Vater war, und darum konnte auch er nicht dem Scheol gelassen werden (Apostelg. 2, 29.). Er ist aber auch deswegen in die Welt gekommen, dass er dieses wahre Leben ihr mittheile, und darum sterben alle die Begnadeten nicht, die an ihn glauben, d. i., denen dieses wahre Leben zu Theil geworden ist.

Betrachten wir nun den 49. Psalm, einen der gedankenschwersten unter allen, voll scheinbarer Härten wie fast jede echte Originalität ist, da sie nicht auf gebahnten Wegen wandelt. Zwei Ausdrücke voll änigmatischer Tiefe müssen wir in demselben besonders ins Auge fassen, wenn wir den Fortschritt erkennen wollen, den er in unsre Lehre bringt, nämlich die Zeitbestimmung לַבֹּקֶר in V. 15 und das יִקָּחֵנִי V. 16. Es wird uns sichrer gelingen, wenn wir zuvor den Ideengang des Psalmes näher ins Auge fassen.

Auch dieser Psalm will eine Lösung des Widerspruchs geben, der so viele Fromme des A. T. beschäftigte: wie es sich denn mit Gottes Gerechtigkeit reime, dass so viele Ungerechte glücklich sind auf dieser Erde. Das göttliche Thun unter uns Menschen ist nicht ein so deutliches, dass es in jeder Phase unsrer Geschichte leicht wäre, es sofort zu erkennen; vielmehr hofft gar oft der Glaube und meint, so und so müsse es kommen, und gleichwohl wird es ganz anders. Solche Dunkelheiten lagen nun auch vor dem Blicke des Psalmisten; er hatte den Sinn und das Gebahren der gottlosen Glücklichen hinreichend schmecken müssen, und indem er seinen Glauben vom Wesen Gottes nicht preis geben will, ringt er nach einer Lösung — welche gibt er?

Vor allem findet er darin eine Beruhigung, dass der Reichste und der Gewaltigste dieser Erde kein Lösegeld aufbringen kann, durch welches er seine Seele von der Grube

erretten könnte. Ja, so ist es: mögen die Gewaltigen noch so gewaltsam thun, mag ihr Stolz sie noch so sehr blähen — der allgemeinen Nothwendigkeit des Sterbens können sie sich nicht entziehen; auch sie sind Staub und müssen dem Staube wiedergeben, was ihm gebührt (V. 8—10). So weit ist die Lösung der Schwierigkeit aber nur eine halbe; denn der Tod kann die Gottlosen in ihrem unfrommen Thun nur aufhalten, und obwohl dieses ein Gewinn ist, so sterben doch auch die Guten, und wo bleibt die Strafe? Darum drängt die Gedankenentwicklung unsern Verfasser zur ersten Andeutung von Höllenstrafen, die wir in den Worten וְצִירָם לְבַלּוֹת שְׁאוֹל מִזְּבֻל לוֹ (V. 15) finden. Nichts ist die Herrlichkeit der Ruchlosen, so will er sagen; denn wie eine Heerde werden sie in die Hölle gestossen und der Tod herrscht über sie und *ihre Gestalt wird dem Scheol zum Verzehren gegeben, so dass ihr die Wohnung genommen ist.* Der Tod ist also nicht blos, wie er sonst vorgestellt wird, der Erlöser von allem: von Kreuz und Leid, er ist mehr: er ist Sündensold und der Sünder Richter, er nagt an dem persönlichen Bewusstseyn, das auch im Scheol nicht erstorben ist, und macht es zum ruhelosen Punkte ohne Raum. Die Schrecken der Vernichtung hören nicht auf mit dem letzten Athemzuge diesseits, in der Dunkelheit des Scheols setzen sie sich fort, bis sie den Gotteshauch ganz entkleidet haben, dass er seinen ewigen Drang, sich in eine besondre Leiblichkeit zu hüllen, ewig nicht befriedigen kann. Aber die Strafe schliesst noch ein Moment in sich, das wir bis jetzt übergangen haben, und das in den Worten וַיִּרְדּוּ בָם יְשָׁרִים לַבֹּקֶר ausgedrückt ist: *und es werden über sie die Rechtschaffenen herrschen am Morgen.*

Was ist das für ein Morgen? fragt man mit Recht; der Ausdruck ist so unvermittelt und unvorbereitet mitten in die Gedankenreihe hineingestellt, und wird auch in der Folge so ganz wieder aufgegeben, dass er wie der Blitz auftritt und wieder verschwindet. So viel ist gewiss, dass der Satz, zu welchem er gehört, ein weiteres Moment der Strafe an den Ruchlosen enthält, welche aber nicht vom Tode, sondern von den Rechtschaffenen an ihnen vollzogen wird. Werden nun aber diese, wie wir weiter unten sehen werden, von Gott zu sich genommen (V. 16), so kann dieses ihr Strafgericht, das sie zu vollziehen haben, auch nicht in die gleiche Zeit mit dem, das der Scheol vollstreckt, fallen. Das Thun des Todes verläuft in der Region der Finsterniss; hier weilen aber die Frommen nicht, sondern in dem Lichte bei Gott; wie also kann geschehen, dass beide zusammenkommen? Die Finster-

niss des Todes hört auf, ein Morgen bricht an, ein wunderbarer Morgen, wer will ihn beschreiben, da auch unser Psalmist darüber schweigt? Doch ein andres Testament hat unsern Gedanken wieder aufgenommen und alle irdischen Dinge in das Licht dieses Morgens gestellt, darum verweisen wir auf dieses. Nur eine Frage können wir nicht unangedeutet lassen: Ist vielleicht Christus, der Rechtschaffenste unter allen, derjenige gewesen, mit welchem jener Morgen im Scheol anbrach, und der denjenigen, die in ihm weilten, dieses ihr Unterworfenseyn ankündigte? —

Doch unser Psalm enthält auch einen Trost für die Frommen; er zeigt, wie das Gericht auch an den Guten offenbar wird, wenn sie sterben. Gleichwie die Gerechtigkeit Gottes nicht genug thut, wenn sie die Bösen durch den Tod ihrem Glück entreisst, so würde sie sich auch an den Rechtschaffenen nicht hinreichend bewähren, wenn sie diese blos von ihrem Jammer abriefe. Sie wirkt daher auch in diesem Falle über den Tod hinaus, und zwar in doppelter Art, indem sie 1) das persönliche Leben des Sterbenden nicht dem Scheol überlässt, sondern 2) vielmehr es zu sich nimmt. Dieser Ps. 49 begnügt sich im Unterschiede von Ps. 16 damit, hervorzuheben wohin jeder Sterbende komme. Das eben ist das Gericht (*κρίσις* = Scheidung), dass die Gestorbenen an verschiedene Orte versetzt werden, in dem Gerichte aber bewährt sich die Gerechtigkeit. Das לקח blos vom Wegnehmen von dieser Erde zu verstehen, verstösst gegen den innern Zusammenhang, gegen die Gedanken-Anlage des Psalmes. Die Wahrheiten haben auch ihre Symmetrie, wie die Formbestimmung (*εἶδος*), der reale Begriff, in jedem Organismus sich symmetrisch gestaltet; wollten wir dieses für unsern Fall recht anschaulich ausdrücken, so müssten wir sagen: die Gerechtigkeit Gottes hat nicht blos eine linke Hand, die den Gottlosen verstösst, sondern auch eine rechte, die den Rechtschaffenen aufnimmt. Diese Symmetrie der Gerechtigkeit, so zu sagen, hat am grossartigsten unser Herr ausgeführt, indem er das letzte Gericht schildert (Matth. 25, 33 etc.), aber auch in unserm Psalme ist sie bereits angebahnt. War daher gesagt, dass die Gottlosen in den Scheol kommen, und hinzugesetzt, dass die Seelen derselben daselbst seinem Verzehren preis gegeben werden, so musste auch die andre Seite der Wahrheit sich zweigliederig gestalten; es durfte daher nicht blos gesagt seyn, dass das persönliche Leben dem Scheol nicht gelassen wird, sondern nothwendig musste sich von selbst ein Mehr hinzufügen und dieses ist in dem יקחני ausgedrückt: die Seele dringt zu Gott vor.

Dieses לקח leitet uns von selbst zur Betrachtung des 73. Psalmes hinüber. Auch dieses Lied ist eine Theodicee, auch sein Verfasser befindet sich in Unruhe über das Glück der Gottlosen; aber die Lösung des Räthsels ist eine andre. Vor allem unterscheidet er zwei Zustände seines innern Lebens, eine doppelte Anschauung der Dinge: eine, wie er sie hatte, da er noch nicht eingedrungen war in das Heiligthum Gottes, die unerleuchtete, und die andre, da er eindrang in dessen heilige Gedanken, die erleuchtete. Blickt er zurück von diesem höhern Standpunkte, auf welchem er jetzt angelangt ist, auf seine frühern Zustände, so kommt er sich wie ein Thier vor, so verdunkelt war sein Innres. Und in der That ist nichts widergöttlicher, als die Erbitterung, in welche das menschliche Gemüth dann geräth, wenn es meint, die Dinge gestalteten sich nicht so, wie sie nach einer gerechten Ordnung sollten. Der Mensch ist in solchen Augenblicken ein seltsames Gemisch: sein Rechtsgefühl ist angeregt, es ist also sein bessres Theil, was sich rührt; ja, er wähnt sogar besser zu seyn, als Gott, weil dieser nicht so straft, als er erwartet. Aber dieses sein Rechtsgefühl ist so vermischt mit menschlicher Willkür und menschlichem Eigensinn, dass es zu dem grössten Unrechte wird gegen die göttlichen Wege; so gross wird die Bitterkeit seines Herzens (כי יִתְחַמֵּץ לבבי), dass er sich in seiner Leidenschaft ganz vergisst, dass er seinen frühern Glauben verliert, dass er gar keine Vernunft mehr hat, dass er ist wie ein Thier (בער). Wie glücklich, wie selig fühlt sich der Verfasser unsres Psalmes gegen solche frühere Zustände jetzt, da er zur tieferen Erkenntniss Gottes durchgedrungen ist! Der Herr hat ihn in seiner Barmherzigkeit gleichsam bei der Hand genommen, da der Strauchelnde ja eines Führers bedarf; gestützt aber auf ihn den Allweisen kann er nicht mehr zurücksinken in die Nacht seiner frühern Irrthümer; nein fortan wird er von Gottes Rath geleitet werden, und so selig fühlt er sich an der Seite seines Führers, dass er jetzt auch über keine Zukunft mehr bangt: nachher (אחר Adverbium, wie auch der Accent andeutet) wird ihn Gott zu Ehren annehmen. Hier haben wir das לקח nicht mehr allein, sondern begleitet von einer nähern Bestimmung; was bis jetzt dem kurzen Ausdrucke fehlte, ist beigefügt: zu Ehren wird ihn Gott annehmen. Gott gibt ihm dann, was ihm diese Erde versagt hatte, und damit kein Zweifel sei, wo ihm diese Ehre zu Theil werde, fährt er mit der Frage fort: מי־לי בשמים wen hab' ich im Himmel? Ein Gut, eine Seligkeit, in welcher man gern die Freuden dieser Erde vergisst! Also jetzt ist die frühere Anschauung der Dinge, bei

welcher man nur von einem freudenleeren Scheol wusste, gegen welchen die Erde stets ein Gegenstand der Sehnsucht blieb, ganz überwunden: der Himmel ist diesem entgegengesetzt, der Ort, wo Gott ist, das seligste und höchste Gut. In dieser Anschauung vom Tode kann er denn auch ruhig dem letzten Augenblick entgegensehen: ist verschmachtet mein Leben und mein Herz (כלתה hypothetisches Präfekt) — was schadet es? Der Fels meines Herzens und mein Theil ist Gott in alle Ewigkeit. Wie der Verf. des 16. Psalmes fühlt auch er einen Frieden von ewigem Wesen, der ihm nicht mehr entrissen werden kann, und darum ist er denn auch so zuversichtlich, so stark, dass er Worte ausspricht, die so selten aus dem Munde eines schwachen Sterblichen kommen, und wenn auch, doch selten so wahr, wie sie in dem Munde dieses Dichters sind; denn er hatte die Wahrheit in sich, die sie bedingt, und die Wahrheit ist es, die frei macht auch von Schrecken und Furcht.

Blicken wir jetzt zurück und fragen wir: woher diese Blüthen eines echt religiösen Lebens, welchem Stamme sind sie entsprossen? Wie überhaupt haben wir uns die Entwicklung der religiösen Wahrheiten im A. T. zu denken? Wir würden sehr irren, wenn wir ihren Entwicklungsgang nach dem modernen beurtheilten. Unsre Zeit ist eine Zeit der Reflexion, wir haben eine vielzungige Theologie bei oft geringem religiösen Leben. Selbst die Periode der Chokma in der jüdischen Literaturgeschichte ist nicht unsern Zuständen vergleichbar; denn auch im Buche Hiob erscheint Gott und weist das endliche Erkennen auf sein Maass zurück; ja gerade Hiob kommt bei dem Resultate an, dass nur in Gott die Weisheit ist, die er sich gegenständlich machte in seinen Werken, dass aber dem Menschen die Furcht des Herrn zukommt (28, 28); er bestreitet, wenn wir uns modern ausdrücken wollen, das Recht der reinen Vernunft, und weist auf die praktische zurück. Wer nämlich dem alten Bunde wahrhaftig angehörte, fühlte sich von vornherein in innigem Verkehre mit Gott; es gibt keine alttestamentliche Gestalt, die nicht ihre Kraft aus dieser Gemeinschaft geschöpft hätte. Die Idee von dem absoluten Schöpfer und dem heiligen Gesetzgeber war da, um in ihr zu leben; sie war das Element, in welchem das innre Leben athmete, das intellektuelle Fluidum, in welchem der Geist bis zu der Höhe gehoben ward, dass er die Herrlichkeit Gottes schaute, das Medium, durch welches dieser eindrang in die Herzen seiner Propheten und zu ihnen sprach. Der antike Mensch überhaupt war noch nicht der einseitige wie der jetzige. Verglichen mit der ausser-

ordentlichen Energie eines Mose und eines Elia, dieser Helden des Geistes, ist das Heldenthum unserer Tage ein Paradespiel. Freilich konnten die alttest. Gläubigen momentan aus der Gemeinschaft mit Gott wieder herausfallen; jedes religiöse Leben differenzirt sich in zwei Pole, ist die Diagonale zweier Kräfte; aber solch eine momentane Verlassenheit diente nur dazu, dass das Herz zu erhöhter Kraft sich emporrichtete. Der Zweifel der sie anfocht war eigentlich nur die noch nicht an allen Erscheinungen der Welt vollzogene Idee Gottes und darum war er die Hülle, aus welcher die Wahrheit erweitert und gekräftigt hervorging. Dieser dialektische Prozess der Entwicklung steht wie verkörpert im B. Hiob vor uns, indem da alle Personen, die in demselben reden, Wahres und Unwahres sagen, aber nur zu dem Zwecke, damit die Wahrheit in einer höhern Einheit wieder gefunden werde. Kurz: der Fortschritt der Wahrheitserkenntniss vollzog sich im A. T. in und mit dem Fortschritt des religiösen Lebens der Einzelnen.

Zur Frage über die Höllenfahrt Jesu Christi.

Von

Eduard Engelhardt,

Pfarrer und Senior in Feuchtwangen.

Es ist in dieser Zeitschrift, im ersten Quartalhefte des Jahrgangs 1863, eine sehr eingehende und gelehrte Abhandlung meines geschätzten Freundes, des Pfarrers Laible, erschienen, welcher im Ganzen obige Frage im Sinne seines gefeierten Lehrers, des Herrn Prof. v. Hofmann, erledigt. So sehr wir nun anerkennen, dass bei dieser Auffassung die eine Seite der Höllenfahrt, vermöge deren sie der Abschluss der Erniedrigung Christi ist, zu ihrem Rechte kommt, so sehr müssen wir die Verkürzung des anderen Momentes, auf welches unsere kirchlichen Dogmatiker den grössten Nachdruck legen, dass sie zugleich den Anfang des *status exaltationis* bilde, bedauern. Es reducirt sich seine exegetische Untersuchung schliesslich auf das Resultat, mit dem keiner unserer alten Dogmatiker übereinstimmt: Mit der Höllenfahrt in dem gewöhnlichen Sinne unseres Katechismus ist es nichts. Es wäre folglich am besten, diesen *locus* ganz aus unserem Volksunterrichte zu streichen, da er nur zu Verwirrung führen kann; denn es erzeugen sich von dieser Voraussetzung aus

Vorstellungen, die wir nicht als kirchlich anzuerkennen vermögen und die wir, wenn wir sie in einem Volksbuche, wie etwa bei Buchrucker, lesen, als zu gewagt bezeichnen müssen. Dieser lehrt z. B.: Alle Abgeschiedenen waren vor Christi Erlösung beisammen; die grosse Kluft, von der Jesus redet, ist nur ein Bild der innern Geschiedenheit. Die Frommen wurden nur getröstet, waren nicht mit Seligkeit erfüllt. Das Paradies wird erst durch den Eintritt Christi in's Todtenreich. Seit Christus sind die Orte getrennt, die bösen Menschen kommen jetzt sogleich zur reinen Hölle, zu den Teufeln, die Frommen in das himmlische Paradies. Und Laible sagt: So wenig die beiden Paulinischen Stellen, welche gewöhnlich zur Begründung dieser Glaubenslehre angeführt werden (Eph. 4, 9; Col. 2, 11) zu einem Beweise für dieselbe sich eignen, so wenig können die beiden Petrinischen dazu benutzt werden. Das Ganze der Höllenfahrt reducirt sich auf den Aufenthalt des Sohnes David's im Hades, der ein ganz natürliches Ergebniss seines Todes in Schwachheit war.

Es ergeben sich ihm also folgende Sätze. Die Anschauung der altkirchlichen Dogmatiker, welche die Höllenfahrt zu dem *status exaltationis* zählten, weil damit der Unterwelt dasselbe erwiesen wurde, was durch die Auferstehung der Menschheit dargethan ward, ist eine irrige. Sie ist nur die letzte Stufe seiner Erniedrigung, denn der im Grabe liegende Sohn Gottes war bis zu seiner Auferstehung von den *ὠδῖνες τοῦ θανάτου* gehalten. Ferner sie ist nicht als ein dem Begräbniss Nachfolgendes zu denken, sondern ist wesentlich das Gleiche, indem sie nur dasselbe von der Seele aussagt, was das Begräbniss für den Leib ist. Die Wiederbelebung Christi fällt ganz zusammen mit seiner Auferstehung. Daraus ergibt sich, dass nach solcher Anschauung die symbolische Bestimmung wegfallen muss, dass Christi Begräbniss und Höllenfahrt unterschiedliche Artikel bilden, dass Jesus nach seinem Begräbniss erst zur Hölle abgestiegen ist. Es wird als unstatthaft bezeichnet, mit der *solida declaratio* zu sagen, dass Christus als Gottmensch in die Hölle gefahren. Noch entschiedener wird die spätere dogmatische Ausbildung dieser Lehre verworfen, dass der Herr dies gethan habe *post redunitionem animae et corporis* oder gar in der Absicht, *ut homines damnatos in carcere infernali jure concludi convinceret*, oder die Bestimmung, dass die *praedicatio Christi* daselbst nicht eine *evangelica*, sondern *legalis* gewesen sei. Kurz das Specifische der alten Lehre des *descensus ad inferos* fällt durchaus hinweg und die Bestimmungen über die Höllenfahrt reduciren sich darauf, dass der Eingang der Seele Christi in den Hades seine tiefste Er-

niedrigung war, welche nur insofern auch einen Herrlichkeits-Charakter hat, wie ihn jede Stufe seiner Erniedrigung als des unvergleichlichen Gottmenschen besitzen musste. Es sind diese Sätze das nothwendige Resultat seiner Untersuchung, nachdem er gefunden hat, dass alle Beweisstellen der alten Dogmatiker das nicht beweisen, was sie sollen, und man bei den Stellen allein verbleiben müsse, welche Jesu wirkliches Gestorbenseyn bezeugen.

Ich kann nun aber die Begründung seiner Ansicht aus den biblischen Citaten nicht richtig finden, sondern muss zunächst das früher bereits von mir über Act. 2, 27 Gesagte festhalten. Der Herr trat in einen Zustand ein, dies bezeugt *ὠδῖνες τοῦ θανάτου*, der bindende, lebenshemmende Gewalt ausübte; diese Bande aber sollte er nur empfinden, um sie sofort zu lösen. Man kann sich den Herrn Jesum nicht einige Zeit in den Fesseln dieser Hemmung denken, sondern sofort mit dem Eingehen in die Todesmacht beginnt auch die lebenskräftige Reaktion gegen diese angreifende Obmacht. Wie anders soll man sich V. 31 die Gleichstellung der Unverweslichkeit seines Leibes und des Sieges über den Hades denken? Ein Mittelding bei einem gestorbenen Leibe kennen wir nicht. Entweder er verfällt den Kräften der Verwesung, welche sofort ihren Zerstörungsprocess anheben und unaufhaltsam denselben fortführen, oder es muss sofort eine reagirende Lebensmacht eintreten und denselben zum Leben zurückführen. Ein Ruhen, einen Stillstand jeder Thätigkeit gibt es auch bei dem entseelten Leibe in dieser irdischen Natur, in welcher immerfort Bewegung und Thätigkeit herrscht, nicht. Also entweder muss es so seyn, dass der Leib in diesen drei Tagen dem Anfange des Zerstörungsprocesses der Verwesung ausgesetzt war, und das Nichtsehen der Verwesung ist nur halb wahr; der Leib ist nur nicht völlig in die Verwesung eingegangen; oder es bleibt beim strengen Wortlaute, wie wir denken, und vom ersten Augenblicke des Todes an regt sich die belebende göttliche Kraft, welche wenn auch mit stillem und leisem Anfange das Leben wiederbringt in das erstorbene Gebein. So nur wird der Typus der Davidischen Aussage wahr, welche die Gewissheit ausspricht, dass Gott den zur Erfüllung seines königlichen Berufes Verordneten gar nicht in wirkliche Todesgefahr kommen lassen werde, dass er ihm die Neige des Lebens erhalte und ihn auch nicht eine Spur der Verwesung schauen lassen werde.

Ist nun aber das vom Leibe Ausgesagte dem von der Seele Bezeugten parallel laufend, so können wir unmöglich mit Laible und dann auch Köhler annehmen, dass die *λύσις*

der Todesbande, das Ende des Gehaltenseyns im Hades erst mit der Auferstehung eintrat. So wäre also Christus dem Hades diese drei Tage hindurch als ein von seinen Banden Gehaltener preis gegeben gewesen; und doch heisst es *οὐκ ἐγκατελείφθη εἰς ᾅδην*. Was soll denn hier *εἰς* im Unterschiede von *ἐν* bedeuten, als dass Christus in den Hades, das heisst in seine Obmacht und Gefangenschaft gar nicht gegeben wurde; dass ebenso, wie sein Leib zwar in den Tod, aber nicht in die Verwesung sank, auch seine Seele zwar in den Hades stieg, aber nicht in seine Obmacht? Die Wiederbelebung seines Leibes, die mit dem Momente seines Todes erfolgt, ist zugleich die Belebung seiner Seele, d. h. die Geisteskräftigung derselben, dass sie nicht als eine ohnmächtige ihm zur Beute wird, sondern als eine lebenskräftige ihn zur Beute macht. Beide Thätigkeiten an Leib und Seele stellt der Apostel sich gleich, wir müssen sie also in ihrer strikten Verbundenheit festhalten. Wir dürfen das Nichthineinlassen in den Hades nicht gleichstellen dem Nichtdarinlassen in dem Hades.

Nun folgert aber Laible gerade aus dieser Stelle, die Auferstehung Jesu sei mit seiner Wiederbelebung als eins und dasselbe zu denken, beides dürfe durchaus nicht geschieden werden, vorher sei also nur Todeszustand. Ist dies wirklich hier bestimmt ausgesprochen, so ist es freilich mit dem kirchlichen Begriff der Höllenfahrt zu Ende, denn dieser ruht ja gerade darauf, dass Jesus in Folge seiner Wiederbelebung zu den Geistern gegangen sei, dass sie dasselbe für die abgeschiedenen Geister war, was die Auferstehung für die Menschheit werden sollte, ein Zeugniss, dass der Tod keine Macht über ihn haben konnte. Allein dafür kann *λύσας* in keiner Weise eine Begründung seyn, da es so allgemein gehalten ist, dass es nur die Vorbedingung der Auferstehung angibt, ohne im Geringsten anzudeuten, dass es mit der Auferweckung als eins und dasselbe zu nehmen sei, ohne auf das zeitliche Verhältniss beider Handlungen die mindeste Rücksicht zu nehmen. Uebersetzt man: „nachdem er aufgelöst hatte", so ist dies eher einer zeitlichen Trennung günstig; übersetzt man: „dadurch, dass er auflöste", so gibt dieses die Voraussetzung oder die Modalität des Auferweckens an, aber in keiner Weise besagt es damit ein zeitliches Zusammenfallen beider Actionen; denn die Bedingung und Voraussetzung der Auferstehung bleibt ja auch nach unserer Ansicht immer die Lösung der Todesbande. Und wie hätte der Apostel in diesem Zusammenhange überhaupt darauf kommen sollen, das zeitliche Verhältniss der Auferstehung zu seiner Wiederbelebung zu besprechen? Jede Rücksicht auf die Höllenfahrt lag hier fern, es

handelt sich einfach nur um das Verhältniss der Auferstehung zu dem vorausgehenden Todeszustande. Aus dieser Stelle also lässt sich weder für die eine, noch für die andere Ansicht etwas folgern. Ja es wäre sogar denkbar, dass der Apostel damals die Erkenntniss über die Höllenfahrt Christi noch gar nicht besass; denn was hindert uns anzunehmen, dass auch das Verständniss der Apostel namentlich solcher ihrer nächsten Aufgabe ferner liegender Punkte ein allmähliches, unter Leitung des hl. Geistes wachsendes gewesen sei, wobei aber der Einfluss des Geistes Gottes darin bestand, dass sie auch vor der Erweckung dieser weitern Erkenntniss doch nichts zur Aussprache brachten, was ihrer späteren Verkündigung hätte widersprechen können? Wir können daher so weit gehen, die Möglichkeit zuzugestehen, dass der Apostel damals am Pfingstfeste selbst eine tiefere Einsicht in das nähere Verhältniss der Lösung der Todesbande zur Auferstehung noch nicht besass, bleiben aber dabei stehen, dass er nichts zur Aussage brachte, was seiner erst später in seinem Briefe ausgesprochenen Erkenntniss widersprochen hätte.

Darin geben wir allerdings Laible Recht, und das ist wohl heutzutage allgemeine Ansicht, dass von einer Höllenfahrt Christi, Hölle im Sinne von *γέεννα* genommen, keine Rede seyn könne, und dass man mit Recht heutzutage zwischen ᾅδης und *γέεννα* schärfer unterscheidet. Alle Hingeschiedenen vor Christi Erscheinung gingen in den Hades und wurden *καταχθόνιοι*, und zwar nicht blos deshalb, weil ihnen das, was ihnen zur Selbstbethätigung gedient hatte, erdwärts genommen war, sondern weil auch der Aufenthalt der Seelen selbst als *κατώτερα τῆς γῆς* bezeichnet wird. Darum aber möchte ich noch nicht sagen, dass der Todeszustand zunächst ein gleichheitlicher war, freudelos und leidvoll, dem alles das abging, was das Leben zum Leben macht. Denn von vorn herein ist zwischen Glaube und Unglaube ein Unterschied gesetzt, der nicht blos für dieses Leben seine Bedeutung hat, sondern auch für jenes, so gewiss sich Gott selbst des Glaubens Lohn nennt. Und wiederum bildet diesen Unterschied nicht ausschliesslich das Lebensergebniss, dem nichts Objectives in der Daseynsweise der Todten entspräche, so dass, wie Laible sagt, auch die Gläubigen des alten Testamentes in der Nacht des freudelosen, leidvollen Todeszustandes gesessen wären, in welche Finsterniss nur wie ein fernschimmernder Stern die Hoffnung ewiger Erlösung geleuchtet hätte. Diesen Eindruck macht wahrlich die Darstellung des Hades im Gleichnisse vom reichen Manne nicht. Das wäre wahrlich eine böse Heimfahrt, ein trauriges Engelsgeleite für

den armen Lazarus gewesen. Dort ist vielmehr Luc. 16, 24 Wasser der Erquickung, dort ist Trost für des Lebens Mühen V. 25. Es ist eine grosse Kluft zwischen dem beiderseitigen Zustande V. 26, nicht hier Nacht und dort Nacht, und blos hier ein aus weiter Ferne schimmernder Stern der Hoffnung, dort auch dieser nicht. Die alttestamentliche Erkenntniss des Todeszustandes ist keine abgeschlossene, hier muss das im neuen Testament Gesagte uns der Leitstern seyn; dort sind es Aussagen zagender Menschen, die keine helle Gottesoffenbarung darüber empfangen hatten, hier der Mund der ewigen Wahrheit. Es ist klar, wovon wir bei der Gewinnung einer richtigen Erkenntniss hierüber auszugehen haben. So gewiss der Glaube der alttestamentlichen Frommen auch schon auf Erden nicht blos auf die Hoffnung angewiesen war, sondern auch schon einen gegenwärtigen Heilsbesitz, eine Gemeinschaft mit Gott kannte, so gewiss war auch ihr Todeszustand nicht ein freudeloser, nicht eine Nacht ohne Helle, sondern ein Zustand, der in Folge einer lebendigen Hoffnung zugleich ein schon vorhandener Heilsbesitz, eine Gewissheit der unlösbaren Gemeinschaft mit Gott war.

Das also, was Jesus Christus durch sein Eintreten in den Todeszustand gewann, werden wir auch nicht mit Laible als die Eröffnung des verlorenen Paradieses bezeichnen. Auch Schott sagt in seiner Auslegung des ersten Petribriefes S. 240: Mit dem Augenblick des Eintrittes seiner vom Leibe getrennten Seele in den Ort und Zustand des Todes erfuhr letzterer eine Wandlung, infolge deren der Schooss Abrahams zum Paradiese ward. Allein diese Bezeichnung scheint mir unbiblisch. Das Paradies kann nicht das Neue, erst durch Christi Tod Errungene seyn, nicht die Form des umgestalteten Schoosses Abrahams, nicht also etwas, was den frommen Israeliten bisher unbekannt war, denn die biblischen Worte: „Heute wirst du mit mir im Paradiese seyn“ weisen vielmehr auf einen, dem Schächer bereits bekannten Begriff. Denn wäre derselbe ihm gänzlich neu gewesen, so hätte er ihm keine volle Klarheit über den zu erwartenden Zustand bieten können; das Paradies also kann nur Bezeichnung für denselben Ort seyn, der sonst Abrahams Schooss heisst, nicht aber für den Zustand, welchen die erlösete Christenheit zu erwarten hat. Beweis genug hiefür ist, dass keiner der Apostel, wo er von dem seligen Stande der Heimgegangenen redet, diese Bezeichnung gebraucht. Das Paradies ist ein Theil des Hades, für den Christen aber ist der Hades vernichtet, er ist bei seinem Heiland im Himmel, er ist gekommen zu einer seligeren Gemeinschaft, als das Paradies sie bietet, welches

nur vorbereitenden Charakter hatte und den alttestamentlichen Zuständen angehört.

Dass nun Christi Erscheinen im Hades mächtige Wirkungen auf denselben ausübte, ist an und für sich klar, und lässt sich sicher die Aussage des Herrn über seinen Einbruch in die *αὐλή* des Starken hier anwenden. Allein unbegreiflich bleibt mir die Verbindung dieser sichern Wahrheit mit der Behauptung, dass Jesus zu gleicher Zeit von den *ὠδῖνες τοῦ θανάτου* gehalten war. Jenes Durchbrechen der fesselnden Macht des Todes, jene Zerstörung des Hades, jene Abnahme der letzten Rüstung des Satans ist selbstverständlich bei unserer Anschauung, dass der Herr das Alles gethan habe lebendig gemacht nach dem Geiste, denn hier ist er zunächst Sieger über den Tod für seine Person, und kann es darum auch für die Menschheit werden; aber wie der, welcher nach Laible's Annahme und dann auch nach Köhler's Ansicht zugleich für seine Person noch von den *ὠδῖνες τοῦ θανάτου* gebunden ist, also die Macht des Satans sich gefallen lässt, des Hades Thore erbrochen und als unwiderstehlicher Sieger sich der Burg des Teufels bemächtigt haben soll, ist mir wenigstens ein Räthsel. Ist seine Wiederbelebung erst nach drei Tagen erfolgt, ist er so lange ein von den Banden des Todes Gebundener, so kann er wenigstens innerhalb dieser Frist nicht zugleich der Zerstörer dieser Bande seyn. Aber dass er eben nicht von den Banden des Todes gefesselt wurde, bewiesen die wunderbaren Zeichen bei seinem Tode.[1])

Zwar das kann ich nicht als ein solches Wunderzeichen seiner Lebensmacht über den Tod erkennen, was Laible mit besonderem Nachdrucke hervorhebt, dass Wasser und Blut bei dem Speerstiche des Kriegsknechtes aus seiner Seite floss. Er sagt: Blut floss aus der geöffneten Seite, als ob der Tod noch nicht eingetreten wäre, und die Verblutung war so vollständig, dass zuletzt nicht Blut, sondern Wasser wie aus der Wunde eines Lebenden herausdrang. Wäre dieses Zeichen

---

1) Diese widerlegen auch Köhler's Annahme, dass erst in der Auferstehung diese *ὠδῖνες* gelöst seien. Noch sonderbarer aber ist seine Meinung, diese *ὠδῖνες* habe nicht Christus, sondern der Tod gefühlt, denn mit dem Worte: es ist vollbracht, sei alle Erniedrigung und aller Schmerz vollendet. Die Kirche hat von jeher das Begräbniss und die Scheidung der Seele vom Leibe als weitere Stufe der Erniedrigung gezählt, und nicht für den Tod hat Gott die *ὠδῖνες* gelöst, der überhaupt keine Geburt durchzumachen hatte und dem durch die Auferstehung Jesu nicht eine *λύσις* seiner Schmerzen zukam, der vielmehr, während Christus selbst aus den Todeswehen, die seine Person betrafen, siegreich zur Geburt des Lebens hervorging, immer mehr der Vernichtigung entgegen eilte, so dass also sicher nicht der Tod als gelöst von den *ὠδῖνες* bezeichnet wird.

nach der Seite hin bedeutsam gewesen, welche Laible hervorhebt, dass gerade hiedurch das Todesgeschick des hl. Leichnams von dem jedes Andern unterschieden werden sollte, so hätte das Johannes sicher bemerkt; allein das, was ihm von Wichtigkeit erscheint, bemerkt er ja selbst Joh. 19, 36. 37. Wir haben kein Recht, etwas Anderes einzutragen. Wäre jener Blutausfluss so zu verstehen, wie Laible ihn fasst, so war er so wunderbar, dass Johannes sich auf eine ganz andere alttestamentliche Stelle beziehen musste, etwa auf die, welche Laible hieher setzt Act. 2, 26. Diese Annahme ist aber um so unwahrscheinlicher, da, wenn der Speerstich ergeben hätte, dass das Blut noch wie von einem Lebenden floss, der Kriegsknecht hierüber in Verlegenheit hätte kommen müssen, da er den Auftrag hatte, den noch Lebenden die Beine zu zerbrechen, er also in diesem Falle gegen den Auftrag gehandelt hätte. Allein dem Eindrucke der Erzählung nach fand er durch den Lanzenstoss nur bestätigt, was er vorher (V. 33) sah: der Herr war wirklich todt und alle Erscheinungen des Todes zeigten sich so eclatant, dass das Zerbrechen der Gebeine hier als unnöthig wegfiel und so zugleich die Weissagung vom Speerstich in Erfüllung ging.

Erkennen wir so mit Laible die Stellen als lehrhaft für die Höllenfahrt des Herrn an, auf welche wir bisher hingewiesen haben, so müssen wir das gerade Gegentheil von dem behaupten, was er abschliessend sagt. Er spricht sich nämlich in Bezug auf seine Resultate dahin aus: So ist den wesentlichen Grundzügen nach Alles zur Aussage gekommen, was über das „niedergefahren zur Hölle“ an seiner Stelle im apostolischen Glaubensbekenntniss sich aussagen lässt. Wir aber müssen sagen: Damit ist über das, was die Kirche von jeher unter *descendit ad inferos* verstand, gar nichts zur Aussage gekommen, denn alles das lässt sich füglich unter den Artikel: „begraben“ subsumiren. Es ist ja nur als die unterste Stufe seiner Erniedrigung gefasst, es soll nicht einmal ein Uebergangs-Stadium damit bezeichnet seyn.

Dieser Artikel *descendit ad inferos* meint keineswegs — und wir müssen darin auch Schott widersprechen — blos die Thatsache, dass Christus durch den Tod als ein wirklich Gestorbener an den Ort des Todes, mit seiner Seele in die Gemeinschaft der abgeschiedenen Seelen kam. Vielmehr haben die Väter dasselbe stets in Zusammenhang mit dem Petrinischen πορευθεὶς ἐκήρυξεν gebracht. Sie wollen damit nicht blos das aussagen, was wesentlich in „begraben“ schon liegt, nicht, wie das bei Laible der Fall ist, dieselbe Aussage über die Seele, welche *sepultus* vom Leibe gibt, vorbringen, sondern

einen Akt *post sepulturam*, wie unsere Symbole ausdrücklich hervorheben, und zwar einen Akt des ganzen Gottmenschen, der also, da mit dem Begräbniss die tiefste Erniedrigung ausgedrückt seyn will, vorwiegend der Erhöhung Christi angehört, und allerdings, wenn man die Höllenfahrt nach allen Seiten würdigt, der Uebergang von der Niedrigkeit zur Herrlichkeit, der Erniedrigung tiefste Stufe im Umschlage zu der Erhöhung ist. Wo aber letzteres Moment ganz aus den Augen gelassen ist, da wird nach unserm Dafürhalten die eigentliche Bedeutung des *descendit* im Glaubensbekenntniss ganz verneint.

Doch es sollen ja die gewöhnlich citirten Bibelstellen diese Lehre nicht beweisen. Laible sucht zuerst aus Eph. 4, 9 die Beziehung darauf hinwegzuerklären. Ich kann jedoch in dem Vorgebrachten keinen genügenden Grund finden, unter *τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* etwas Anderes zu verstehen, als den Hades. Der Apostel hatte jedenfalls das alttestamentliche תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ im Sinne, das nirgends die Erde als Tiefe, sondern die tieferen Theile der Erde bedeutet, was selbst Jes. 44, 23 der Fall ist. Ob nun dies durch den Superlativ, wie Psalm 63, 10, oder durch den Comparativ übersetzt wird, immer ist es Uebersetzung des gleichen Wortes, hat also auch in beiden Fällen den gleichen Begriff. Warum setzte der Apostel den Genitiv *τῆς γῆς*, als weil er das hebräische Wort im Sinne hatte? Wollte er die Erde damit bezeichnen, so lag doch näher, *τὴν γῆν* zu setzen. Wie aber bei unserer Fassung die Annahme nothwendig seyn soll, dass auf das *καταβαίνειν* unverweilt das *ἀναβαίνειν* gefolgt seyn müsste, sehe ich nicht ein, da ja über das zeitliche Verhältniss beider nichts gesagt ist. Vollends soll die Erwähnung der Höllenfahrt Christi nichts für den Zusammenhang austragen, ja zum störenden *superfluum* werden. Wir bleiben im Gegentheil bei der schon früher ausgesprochenen Ansicht. Der alttestamentliche Typus des Eingehens Jehova's in die tiefsten Nöthen seines Volkes findet nur darin seine abschliessende Erfüllung, dass Christus sich in das äusserste Elend der Menschheit einsenkte, und das ist das Getrenntseyn von Leib und Seele. Der Zusammenhang der Stelle, welcher uns den errungenen Lohn Christi vor Augen stellt, verlangt gebieterisch das Aeusserste angegeben zu sehen, was Christus that, um denselben zu erringen. Zum Ueberfluss aber zeigt der Gegensatz *ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν*, dass ein einfach entgegengestelltes *γῆ* hier nicht genüge, und ein *πληροῦν τὰ πάντα* wird nur dann möglich, wenn er sich in allen Gebieten als Herrn und Sieger erwiesen hat, also auch in den Gebieten, welche der Hebräer als תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ zu bezeichnen

pflegte. Zu meiner früheren Erklärung, es sei damit sein Begrabenseyn im Schoosse der Erde gemeint, möchte ich daher noch hinzusetzen: sowie Alles, was die Schrift von Christi Höllenfahrt, soweit sie zu seiner Erniedrigung gehört, lehrt. Dass aber auch Paulus von einem Aufenthalt Christi im Hades wusste, wird wohl ohnedies Niemand bestreiten, selbst wenn er diese Auslegung nicht anerkennen würde. Auch Baur erkennt in der petrinischen Stelle nur eine weitere Darlegung der Idee der Höllenfahrt, die hier schon vorliege, und denselben Grundgedanken, dass Christus von der tiefsten Tiefe bis zur höchsten Höhe aufgestiegen sei.

Die Stelle Col. 2, 15 haben auch wir nicht für diese Lehre in Anspruch genommen; nur können wir Laible's etwas abentheuerliche Erklärung von *ἀπεκδυσάμενος* nicht theilen, als hätte Gott diese geistigen Mächte bisher als Hülle um sich gehabt, die ihn vor der Heidenwelt verbargen und die er sich nun wie ein Kleid auszog. Im Gegentheil, Gott wollte auch in der Zeit des Heidenthums, dass die Menschen ihn suchen und finden möchten. Aber allerdings darin geben wir Laible Recht, dass eine specielle Hinweisung in dieser Stelle auf die Höllenfahrt nicht stattfindet. Man wird den hier ausgesagten Triumph Gottes über die höllischen Mächte praktisch auf jene That Christi anwenden dürfen — und in diesem Sinne mag sie auch von manchem Dogmatiker hieher bezogen worden seyn —, aber zunächst liegt darin keine Aussage über die Höllenfahrt vor.

Wir wenden uns nun zu den beiden Petrinischen Stellen, von deren erster, 1 Petr. 3, 19, Laible urtheilt, dass in ihr sicherlich nichts über den zwischen Tod und Auferstehung Christi mitten inneliegenden Zustand ausgesagt werde, und von deren zweiter — 1 Petr. 4, 6 — er sagt, es müsse geradezu für einen exegetischen Gewaltstreich erklärt werden, wenn diese Stelle zu einem *dictum probans* über Christi Höllenfahrt verwendet werde. Wir sind in Beidem gerade der entgegengesetzten Ansicht, und sprechen hier sogleich von vornherein unser Bedauern aus, dass unser Freund Laible auf den trefflichen Commentar Schott's gar keine Rücksicht nahm. Wir wenden uns daher ferner auch diesem gediegenen und gründlichen Werke zu und sprechen unsere Freude darüber aus, dass der Verfasser bei seiner umsichtigen und eingehenden Forschung zu denselben Resultaten über den Inhalt dieser Stellen kam, welche wir in unserm früheren Aufsatze in der Erlanger Zeitschrift darlegten. Wir werden dabei zugleich bemerken, in welchen Punkten wir inzwischen bei einer ge-

naueren Erwägung dieser Stellen anderer Ansicht geworden sind, und dies hier zu begründen suchen.

Folgen wir Beider Darlegung des Zusammenhanges. Wir stimmen vorerst gegen Beide der Ansicht Wiesinger's bei, dass der betreffende Abschnitt mit 1 Petr. 3, 13 beginne. Zunächst ist es nicht Ermahnung, was der Apostel darlegt, sondern eine Versicherung. Schott will V. 13 noch zum vorhergehenden Abschnitt ziehen, weil er mit *κακόω* einen unrichtigen Begriff verbindet; *κακοῦν* soll heissen verurtheilen, im Urtheil Gottes zu Uebelthätern machen. Allein das gäbe wahrhaftig einen ganz überflüssigen Gedanken: Wer kann euch vor Gott als Uebelthäter hinstellen, wenn ihr das Gute thut? Darüber brauchten sie sicher keine Belehrung. Aber auch der Begriff „thätig misshandeln" reicht nicht hin, denn davor schützt allerdings das Gutesthun nicht; sondern es handelt sich um die Zufügung eines wirklichen Uebels, das auch nach christlichen Begriffen als ein Uebel gefasst werden kann. Leiden können ihre Gegner über sie häufen, aber diese wandeln sich, indem sie Christen treffen, in Segen und Seligkeit um. Wie sollte mit *ἀλλά* ein neuer Abschnitt anheben, da es im striktesten Zusammenhange mit dem vorausgehenden negativen Gedanken steht; so dass sich als Sinn ergibt: Ein eigentliches Uebel können sie euch nicht bereiten, sondern wenn wir sogar den äussersten Fall annehmen, der an ein wirkliches Uebel am meisten hinzustreifen scheint, dass nämlich Leiden euch trifft, so ist gerade Leiden um der Gerechtigkeit, des Rechtverhaltens vor Gott willen für den Christen Seligkeit. Wie sich hier schon eine Hindeutung auf das schliessliche Geschick der gottlosen Welt und der hl. Gemeinde finden soll, sehe ich nicht, denn die Seligkeit meint der Apostel hier als ein Gefühl der Gegenwart. Von V. 14 an gibt er nicht, wie Laible sagt, die Modalitäten an, wie sie das Leiden zu einem Leiden um der Gerechtigkeit willen gestalten sollen, denn nicht die *δικαιοσύνη* ist erst zu erringen, sie liegt bereits als Grund des Leidens vor; sondern er bestimmt, wie ein in der *δικαιοσύνη* wurzelndes Leiden in seiner Bethätigung seyn müsse. Aber auch die Widerlegung eines Einwandes, wie Schott sagt, als erhübe sich das Bedenken, dies Glück sei doch sehr getrübt, gibt *δέ* nicht. Denn *μακάριοι* ist mit solcher Entschiedenheit hingestellt, dass hier kein Einwand mehr gilt; zudem würden die folgenden *δέ*, welche offenbar mit dem ersten genau zusammenhängen, in keine rechte Beziehung zu diesem Gedanken treten, während sie alle den Charakter des christlichen Leidens bestimmen. Als Herrn aber, fährt V. 15 fort, heiliget Christum in euren Her-

zen; hier also wohl nicht zunächst als Haupt der Gemeinde, sondern als den Regenten, der alle Leidensgeschicke und auch die Stifter solchen Leidens in seiner Hand hat. Sie heiligen ihn aber, indem sie ihn das in vollem Sinne seyn lassen, was er ihnen seyn will, nämlich den Herrn, der sie leitet und trägt. Wie dies der sie innerlich bewegende Gedanke seyn soll, so (ἕτοιμοι δέ) nach aussen soll eine Bereitschaft zur Verantwortung vorliegen; diese Innerlichkeit darf nicht eine in dem Masse die Aussenwelt gering achtende seyn, dass sie darüber die Nothwendigkeit der Rechenschaft nach aussen verkennete. Diese sollen sie geben mit der Sanftmuth, welche das Bewusstseyn einer guten Sache verleiht und die Gewinnung des Gegners zum Zwecke hat, und mit Furcht, nicht vor dem Gegner, nicht mit der Scheu, den gottgewollten Ordnungen durch Missachtung zu nahe zu treten (so Schott), sondern mit der heiligen Scheu, die Sache Gottes durch verkehrte Art der Vertheidigung bloss zu stellen. Solche Bereitschaft ist ihnen ermöglicht, weil sie ein gutes Gewissen nicht blos vor Menschen, sondern auch vor Gott haben, und die Absicht solcher Vertheidigung ist die Beschämung der Verleumder; damit, sagt V. 16, die euren guten in Christo geführten Wandel Verleumdenden eben in dem Gebiete zu Schanden werden, auf welchem ihr verleumdet werdet. Solche Beschämung müsset ihr zu erreichen suchen, denn es muss als weit erspriesslicher gelten, als Gutes Thuende, wenn es Gottes Wille so fügen sollte, zu leiden, denn als Schlechtes Thuende. Falsch ist es, κρεῖττον auf sittliche Trefflichkeit zu beziehen, das widerstreitet seiner Etymologie; falsch das sittliche Element mit dem äussern Vortheil zu vereinen, so dass es hiesse: vortheilhafter für das sittliche Leben (so Schott); falsch es auf den Vortheil für das gemeine Beste zu beziehen (so Laible); sondern sein Grundbegriff ist: erspriesslicher; der Zweck, für welchen, ergibt sich aus dem Zusammenhange; hier entscheidet das Verhältniss zu dem vorausgehenden Satze, speciell zu καταισχυνθῶσιν. Das Leiden des Rechtverhaltens ist dem Leidenden erspriesslicher, weil es dem Gegner Beschämung, dem Leidenden selbst Bewährung seines guten Gewissens bringt. Sonderbar ist Laible's Uebersetzung: Es ist für das gemeine Beste erspriesslicher, dass Gutthäter, als dass Uebelthäter sich im Leidensstande befinden; denn dann müsste doch nachgewiesen seyn, welchen Nutzen das gemeine Beste davon habe, abgesehen davon, dass dieses markirter bezeichnet seyn müsste. Zudem brächte es einen Gedanken herein, der im Vorhergehenden gar nicht indicirt war; endlich bliebe der Bedingungssatz ganz unverständlich; denn solch eine allgemeine Aussage

muss durchaus wahr seyn, nicht blos in bestimmten Fällen. Aber gerade dieses εἰ zeigt an, dass wie das Leiden der Bösen sehr natürlich, so bei den Guten nicht das zunächst zu Erwartende, sondern nur unter gewissen Fällen Eintretende sei. Für das gemeine Beste ist es vielmehr keineswegs wünschenswerth, dass die Guten im Leidensstande stehen, sondern den Bösen gehört derselbe zu. Aber für den Einzelnen ist es erspriesslicher, wenn einmal ihn doch Leiden treffen soll, was er nie sich wünschen wird, dass er in solchem Stande stehe als ein Unschuldiger. Der Apostel hebt im ganzen Abschnitte keineswegs die Nothwendigkeit des Leidens für den Guten hervor, sondern er bezeichnet es V. 14 mit einem: Sogar, und hier V. 14 mit einem „Wenn“, also als den seltneren Fall..

Wir treten nun zu dem entscheidenden 18. Verse, der mit ὅτι eng an den vorhergehenden angeschlossen ist. Als ein Unschuldiger sucht der Christ zu leiden, weil auch der Gründer seines Heils also litt. Doch indem er sein Leiden darstellt, gibt er nicht blos die Momente der Vorbildlichkeit, sondern zugleich die Ursächlichkeit dieses Leidens für die Befähigung des Christen, als Unschuldiger zu leiden, und zwar diese beiden Momente nicht geschieden, sondern in einander verflochten. Ein für allemal litt er, das macht, dass sein Leiden den vollständigen Erfolg erreichte, aus Anlass von Sünden, die er wegzuschaffen hatte: auch hierin ist eine gleichstellende Beziehung zwischen ihm und den Seinen zwar möglich, aber doch nicht angedeutet; als ein Gerechter, dies stellt das beiderseitige Leiden am meisten gleich, doch nicht absolut, da er der vollkommen Gerechte ist, für solche, welche als Ungerechte gelten mussten: dies hebt wieder die Einzigkeit seines Leidens hervor, und man wird kaum sagen können, dass die Leiden der Gerechten gewissermassen den Ungerechten zu Gute geschehen (so Schott), am wenigsten insofern, als sie zur Befriedigung ihres ungerechten Sinnes geschehen. Seine Leidensabsicht aber bestand darin, uns Gott zuzuführen, wozu allerdings auch gehört (gegen Schott), dass wir unsere feindliche Gesinnung gegen Gott ablegen; denn er führt uns nicht wider unsern Willen, sondern weil wir auf seine Stimme hören, und ohne Beziehung hier auf sein *abiens ad patrem* und die verschiedenen *gradus* seiner Erhöhung, denn das Alles ist ja durch sein Leiden erzielt; dadurch sind wir in Lebensgemeinschaft mit dem Vater gekommen. Wie konnte er aber dies durch seinen Tod vollführen? Dies geben die Participia an, die daher eng mit προςαγάγῃ zu verbinden sind. Als Getödteter allein freilich nicht, sondern als der Wieder-

belebte, denn die Beziehung auf ἅπαξ (so Schott) liegt doch zu fern. Und nicht was erreicht ist, wollen sie begründen, sondern die Art und Weise, wie er die Gottentfremdeten Gott zuführte. Das Getödtetseyn war demnach nur Uebergangspunkt für Christus, der eigentliche Vollzug seiner Absicht liegt erst in seiner Wiederbelebung. Der Tod war für ihn die völlige Aufhebung seiner bisherigen Existenzweise als σάρξ. Der ganze Christus, der ganze Gottmensch hat nicht blos in einer Sphäre seines bisherigen Seyns aufgehört zu leben, sondern seine ganze bisherige Seynsweise ist eine andere jetzt geworden, wie Luther das trefflich schon verstanden hat, wenn er sagt: „Er ist nun in ein ander Leben gesetzt, getreten in ein geistlich und übernatürlich Leben, das mit sich begreift das ganze Leben, das Christus jetzund hat an Seel und Leib.“ Die beiden Dative fassen wir im Sinne von „hinsichtlich“, und πνεῦμα ist nicht der eine Faktor seines Lebens, sondern die zweite, herrliche Seynsweise, welche sich nicht mehr in der Gestalt der σάρξ, sondern des πνεῦμα darstellte. In diesem neuen Zustande der geistigen Seynsweise, die also auch seine σάρξ vergeistigte, war er im Stande die Menschen zu Gott zu führen. Ja nicht blos die auf Erden lebenden Menschen, sondern — das ist die Ueberleitung zu V. 19 — auch die Gestorbenen.

Diese Fortwirkung des προςαγάγῃ nun ist es, welche mich bestimmt, meine in jenem früheren Aufsatze gegebene Erklärung von der *praedicatio damnatoria* zurückzunehmen und sie als eine *evangelica* zu fassen. Denn von einer richterlichen Machtherrlichkeit ist bisher keine Andeutung gewesen und diese lässt sich auch in unserm Verse nicht finden, vielmehr ist der im Vordergrunde stehende Gedanke das προςάγειν τῷ θεῷ. Das ist die Absicht seines neuen Herrlichkeitsstandes, die Hinführung der Seelen zu Gott zu vollenden. Wenn demnach der folgende Satz mit einem καί verknüpft ist, so sind wir zunächst berechtigt, auch hier solche Absicht der Hinführung zu Gott vorauszusetzen, und von dieser Annahme nur durch zwingende Gründe uns ableiten zu lassen.

Es ist etwas durchaus Hineingetragenes, dass unser Abschnitt sich in den Gegensätzen des Wartens auf das Gericht und des Hoffens auf Lohn bewegen soll. Vielmehr hat es der Apostel nur mit der Ermuthigung der Christen zu thun und erst mit dem vierten Kapitel lenkt er ihre Aufmerksamkeit auf das Gericht. Hier hingegen dient Alles zur Bestärkung des Entschlusses, unschuldig zu leiden. Ferner liegt es hier zu klar vor, dass von V. 18 an die Stufen der Erhöhung Christi von der Leidensstufe aus in strenger Folge

gegeben werden, als dass V. 19 auf eine Predigt zu Noah's Zeit bezogen werden könnte; ja es scheinen mir die betreffenden Stellen des *Apostolicums* sich geradezu auf unsern Abschnitt zu stützen. Wir hätten damit auch das älteste Verständniss dieser Stellen. Indessen zeigt Laible's Versuch, jenen Vers trotz der ihm vorliegenden so gründlichen und vielseitigen Auslegung Wiesinger's, die mit ausgezeichneter Umsicht alle Gegengründe beleuchtet, doch wieder von einer Predigt zu Noah's Zeit zu erklären, wie es bei manchen Stellen fast eine Unmöglichkeit genannt werden kann, dass je eine übereinstimmende Erklärung erzielt werde.

Entscheidend ist nun eigentlich schon die Fassung von ἐν ᾧ. Laible meint, damit, dass das Relativ. auf πνεύματι beschränkt werde, sei ausgesprochen, dass also hier nur der Geist, nicht das Fleisch zur Vermittlung gedient habe. Allein das wird gerade aus dem Vorhergehenden deutlich, dass hier nicht die beiden Faktoren, die Christi Leben auch schon auf Erden bestimmten, gemeint sind, sondern der Apostel hat die beiden Existenzweisen des Herrn sich gegenüber gestellt. Zuerst war es ein Erscheinen des λόγος in der Existenzweise der σάρξ, wobei also der ganze Gottmensch, nicht blos sein Leib so erschien; hierauf folgte durch die Wiederbelebung die pneumatische Existenzweise, und zwar nicht blos sein Geist, sondern auch sein Leib lebte nun in dieser Form. Der ganze Gottmensch war belebt zu pneumatischer Existenzweise, und in dieser ging er hin zu den Geistern, ohne dass wir damit eine bestimmte Aussage über das Verhältniss seines Geistes zu seinem im Grabe ruhenden Leibe gegeben sähen. Immerhin mag der Leib im Grabe geruht haben und nicht lokal in der φυλακή gewesen seyn. Darüber will der Apostel keine Bestimmung geben; nur das Eine ist festzuhalten, dass Christus bei seinem Hingange in die φυλακή in pneumatischer Existenzweise nach seiner ganzen Person war, also auch sein Leib von des Todes Banden schon gelöst und in die Freiheit geistigen Lebens aufgenommen war. Daraus folgt aber keineswegs noch, wie Köhler meint, dass Jesus in derselben Lebensform in den Hades ging, nach welcher er auferweckt wurde. Nur so viel liegt vor: Christus ging als derjenige hin, der in die pneumatische Lebensform eingetreten war. Diese pneumatische Existenzweise, zu der Christus nach dem Tode kam, ist nun aber eine so bestimmte, durch den vorausgehenden Tod bedingte, dass, wenn nun der Apostel sie mit ἐν ᾧ aufnimmt, man nicht an jede beliebige geistige Mittheilung denken kann, sondern eben nur an die, welche nach der sarkischen Daseynsweise folgte. Diese Annahme bleibt

doch die nächstliegende; es ist und bleibt ein unmotivirter Sprung, aus diesem eng gegliederten Zusammenhang bis auf das weitabliegende Thema der Noachitischen Fluth zurückzukehren. Wir sagen also in Uebereinstimmung mit Schott: Wiederbelebung und Auferstehung ist nicht eines, jenes ist Voraussetzung, dieses Folge; jenes fällt in die Tiefe des verborgenen Lebens Christi, dieses in sein offenbares; sagen aber verschieden von diesem: die Wiederbelebung ist ein sofort nach vollendetem Tode beginnender Akt; denn konservirend wirkt nur das Belebende, jede Erhaltung ist in gewisser Weise Schöpfung, wir dürfen daher nicht die Stunde bestimmen, wann der Herr als ζωοποιηθεὶς das that, etwa bei Anbruch des dritten Tages (so Schott), sondern eben nur so viel: jedenfalls vor seiner Auferstehung, wie schon die Reihenfolge der Stufen zeigt, die Köhler in seinem jüngsten Aufsatze so sehr verkennt, während von der Auferstehung erst V. 21 die Rede ist. Seine Ansicht, dass der auferstandene Christus erst zur Hölle gefahren sei, hat weder einen exegetischen, noch traditionellen Grund für sich. Die Auffassung, welche Laible vertheidigt, hat ihren ersten Vertreter erst in Augustinus gefunden und ist zumeist von reformirten Theologen vertheidigt worden. Der grosse Chorus der Exegeten hat sich für die herkömmliche Fassung entschieden: gewiss bedeutsam dafür, welchen Eindruck die Stelle vorwiegend macht. Justinus und Irenäus, die Träger der ältesten Tradition hierin, sind auf unserer Seite. Und ist denn diese Auffassung wirklich gegen die Analogie aller übrigen Schriftaussagen, die hiebei in Betracht kommen, wie Laible sagt? Ich sehe nicht, wie sie die Wirkung der ersten Höllenfahrt verkürzen oder unvollständig machen soll. Die Höllenfahrt ist die Uebergangsstufe im Leben Christi; so muss sie nothwendig zwei Seiten haben, Erniedrigung und Erhöhung. Eine Hauptsache für den Exegeten ist doch, den Schriftsteller das sagen zu lassen, was er sagt. Nun drückt sich der Apostel so aus: Er hat gepredigt den Geistern im Gefängniss. Jeder, der nicht durch anderweitige Gründe irre gemacht ist, muss dies so verstehen: er hat nicht zu Menschen, sondern zu Geistern gesprochen, nicht zu ihnen, so lange sie im Leibesleben waren, sondern eben in ihrem Zustande des Geistseyns. Laible selbst muss das für seine Fassung eine absonderliche Bezeichnung nennen, nur meint er, der Grund hiefür liesse sich ohne Mühe finden. Jene Ungläubigen zur Zeit Noah's hätten nicht charakteristischer bezeichnet werden können, als nach dem Endgeschick, dem sie nachgehends verfallen; allein woher sollten die Leser dies wissen, dass eben nur sie von allen Todten diesem

Endgeschick verfallen? Das muss ihnen ja der Apostel erst erläutern. Wenn dies wirklich so charakteristisch war, so hätten es doch gewiss die Exegeten auch herausfinden müssen. Wir müssen vielmehr sagen: nicht missverständlicher hätte sich der Apostel ausdrücken können, denn trotz aller gelehrten Untersuchungen hat bis jetzt die grosse Mehrheit der Schriftforscher es nicht so verstehen können. Wir fragen mit Wiesinger: Warum sollte der Apostel nicht einfach gesagt haben: in welchem er auch denen zur Zeit Noah's predigte? Wenn es dem Apostel hier schon um eine Gegenüberstellung der Gegenwart und Vergangenheit zu thun war, was wir jedoch nicht finden können, so durfte er von einer ausdrücklichen Hervorhebung derselben nicht Umgang nehmen.

Mit *καί* verbindet der Apostel den Relativsatz, und das Nächstliegende ist doch wohl, darin eine Beziehung auf Vorhergehendes zu finden. Nun liegt aber das Hauptgewicht des vorigen Gedankens auf dem Satze: *ἵνα ἡμᾶς προςαγάγῃ τῷ θεῷ*, also weist dieses *καί* darauf hin, dass auch hier eine solche Absicht zu Grunde lag. Christi ganzes Leiden und das daran sich anschliessende Wiederbeleben hatte die Absicht, uns Menschen zu Gott zu führen, und wie sehr dies der Fall war, beweist, dass er auch den Menschen dies Heil zudachte, welche bereits dem Gewahrsam überliefert waren. Damit ist bereits ein bedeutsamer Wink auch für das Verständniss des *ἐκήρυξε* gegeben: und eben dies bestimmt mich, meine frühere Erklärung aufzugeben. Wir müssen als den durchschlagenden Gedanken des Abschnittes die Heilsabsicht Christi betrachten, uns Gotte zuzuführen, und von diesem Lichte aus müssen wir die dunkeln Stellen betrachten.

Deutlich spricht besonders auch *πορευθείς* für unsere Fassung. Es erhält erstlich sein Licht durch das *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν* V. 22, dem es als das Niedersteigen zur Tiefe entgegensteht, und besonders durch seine Stellung neben *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν*. Da *πορευθείς*, wie wir aus V. 22 ersehen, zur Ergänzung eine Bezeichnung der Richtung verlangt, so kann diese nur im Vorausgehenden liegen: also zu denen, die als Geister im Gewahrsam sind, ging er hin, folglich eben in ihr Gefängniss. Laible, dem dies Particip nicht geringe Verlegenheit bereitet, führt die künstliche Erklärung ein: er predigte ihnen nachgehend, sich um sie mühend, nur dass er hiebei übersieht, dass man für diesen Fall eines andauernden Nachgehens das Part. Präs. verlangen müsste, dass ferner *πορεύεσθαι* nur das Reisen zu einem bestimmten Ziele, nicht das Nachgehen bedeutet, und dass, sollte jenes gesagt seyn, der Apostel sich wieder nicht unglücklicher hätte ausdrücken

können. Es ist deutlich, warum Petrus πορευθεὶς setzt. Er will uns zu verstehen geben, dass Jesus mit seinem Aufenthalte im Hades noch nicht auch in der φυλακῇ sich befindet, dass das Paradies durch eine grosse Kluft von ihm getrennt ist, dass es also gewissermassen eine weite Reise, eine bedeutende Entfernung ist, wie sich das auch V. 22 als Sinn herausstellt. Die grossen Gegensätze will dies Verbum betonen, in denen sich das Leben Christi bewegt. Wie aber wäre das der Fall bei einer Predigt, den Zeitgenossen Noah's geschehen? Da wäre freilich dies Part., wie Laible selbst fühlt, nackt und überflüssig. Wenn man auch im alten Testamente sagen könnte: Christus kam mit seinem Geiste, so könnte man es doch nicht in dem Sinne sagen, in welchen uns der Zusammenhang unserer Stelle führt, vermöge dessen Geist jetzt das ihm eignende verklärte Geistesleben ist, während dort der Geist noch nicht Princip seines eignen Lebens ist. Wir müssen aber vor Allem immer zunächst bei dem Gedanken bleiben, in welchen uns der Apostel so eben eingeführt hat; demnach ist es Unrecht, plötzlich zu einer ganz andern Art der Wirksamkeit Christi durch den Geist überzuspringen, als die uns hier nahe gelegt ist.

In seinem neuen geistigen Leben zu den Geistern getreten ἐκήρυξεν ἀπειθήσασίν ποτε. Wir haben zuerst das Verhältniss des Particip's zu prüfen, von dem Laible kurzweg sagt: das Part. Aor. bei dem gleichzeitigen *Verb. finit.* diene zur Bezeichnung eines die Handlung begleitenden Umstandes, wozu es im neuen Testamente an Analogieen nicht fehle. Wir denken aber, ehe man sich entschliesst, eine so constante Regel des griechischen Sprachgebrauches, dass bei temporalen Verhältnissen das Part. Aoristi das Zuvor ausdrückt, aufzugeben, sollte man sich doch bedenken, ob in den betreffenden Stellen eine solche Abweichung anzunehmen nothwendig sei. Allein in Act. 16, 23, was er als Belag anführt, passt das zeitliche Vorher gerade so gut und gebietet nichts, eine Gleichzeitigkeit anzunehmen, geschweige denn ein Nachfolgen. Col. 2, 14—15 aber gehört in eine andere Kategorie, indem es mit „dadurch, dass" aufzulösen ist, in welchem Falle allerdings das Part. Aor. Gleichzeitiges bedeuten kann. Wir müssen es auch hier beklagen, dass Laible die sehr gründliche Untersuchung Schott's hierüber nicht gelesen hat, welcher nach Krüger die Fälle scharf charakterisirt, in welchen das Part. Aoristi eine gleichzeitige Handlung bezeichnen kann, und wir setzen hinzu: streng genommen lässt sich selbst in den benannten Fällen, welche immer die Gleichheit des Subjects für das *verb. finit.* und Partic. verlangen, wenigstens lo-

gisch das Vorausgehen der Handlung, die das Partic. darstellt, nachweisen. Wenn z. B. der Grieche sagt: τόδε μοι χάρισαι ἀποκρινάμενος gewähre mir diese Huld dadurch, dass du antwortest, so denkt er sich die Antwort als Erstes und die Huld als Resultat, die daraus hervorgeht. Daher sagt Krüger: Alle diese Verba, bei welchen dies stattfindet, müssen ein Urtheil enthalten, weil eben das Urtheil erst Consequenz des Factums ist. Daher liesse sich hier trotz der angenommenen Gleichzeitigkeit das Verhältniss nie so umkehren, dass das Verb. *fin.* in das Partic., und dieses in die Stellung des Verb. *fin.* träte. Nach diesen Regeln müssten wir also übersetzen: er predigte, dadurch dass sie ungehorsam waren, was natürlich nicht angeht, da in solchem Falle immer das gleiche Subject für Verbum und Part. verlangt wird. Es bleibt also nur übrig zu übersetzen: weil oder nachdem oder obgleich sie ungehorsam waren; denn auch die Uebersetzung Schott's müssen wir verwerfen: welche ungehorsam waren. In diesem Falle hätte der Artikel τοῖς wiederholt werden müssen.

Damit ist auch die Beziehung von ποτέ klar; es gehört zu dem Verbum, neben dem es steht, und stellt dieses der Zeit nach in Gegensatz zu ἐκήρυξε, wird aber selbst näher bestimmt durch ὅτε ἀπεξεδέχετο, wovon Wiesinger sehr richtig sagt, dass es nur zu ἀπειθήσασιν und nicht zu ἐκήρυξε passt. Sie gehorchten nicht trotz der zuwartenden Langmuth Gottes: dieser Gedanke ist hier angedeutet. Nur darin scheint mir Wiesinger zu irren, dass er diese Heilspredigt an die Geister für einen Beweis der Siegesgewalt des verklärten Herrn ansieht. Dann hätte der Erfolg seiner Predigt bezeichnet werden müssen. Aber dies geschieht hier nicht, sondern nur Christi Absicht bei seinem Hingange ist angedeutet. Wir sagen daher besser: es ist ein weiterer Beweis seiner Liebe zur Menschheit, seines Absehens, uns alle zu Gott zu führen.

Welchen Inhalt hatte nun aber sein κηρύττειν? Ich muss hier meine frühere Auslegung von einer *praedicatio damnatoria* zurücknehmen und damit auch gegen meinen Freund Schott, der mir in dieser Auslegung beistimmte, mich wenden. Er sagt: Für die Zeit des κηρύσσειν ist die Langmuth Gottes ausgeschlossen, sie kennt nur das Einst. Ich halte das für zu viel gesagt. Die Langmuth Gottes ist hier erwähnt, um die schwere Strafe des Ungehorsams zu erklären, nicht aber um sie auf das Einst zu begrenzen, und selbst, wenn wir sie begrenzen dürfen, indem wir sagen, bei der jetzigen Heilspredigt an die Geister ist sie nicht mehr, so dürfen wir wenigstens die Liebe nicht begrenzen, die jetzt in raschem

Zuge die Geister zu gewinnen sucht, wenn auch nicht mehr die lange Frist der Busse setzt. Die Zeit des Gewahrsams ist die Züchtigung, die Busse wirken kann, die Heilspredigt ist das zündende Wort, das rasche Entscheidung entweder für oder gegen wirkt. Schott verlangt ferner, dass dann das Allernothwendigste wäre, dass etwas von einer heilskräftigen Wirkung gesagt würde, während die Stelle davon vollständig schweige. Allein der Zusammenhang der Stelle will ja, wie V. 18 zeigt, wo auch nur von dem, was der Heilsmittler beabsichtigt, nicht was er erzielt, die Rede ist, nur die Heilsabsicht, nicht den Heilserfolg beschreiben. Wollen wir aber eine Deutung des *ἐκήρυξε* finden, das allerdings an und für sich ganz unbestimmt ist, und nur das Faktum, dass er als Herold predigte, nicht aber den Inhalt auch andeutet Matth. 12, 41 (gegen Wiesinger), auch nicht blos die Reichspredigt Mc. 7, 36 (gegen v. Zezschwitz): so dürfen wir diese nur im Zusammenhange finden, wie auch Mrc. 1, 7. Dieser aber stellt uns das *προςάγειν τῷ θεῷ* in den Vordergrund, und *καί* stellt diese *πνεύματα* den *ἡμᾶς* gleich; also scheint es doch das Nächstliegende zu seyn, auch hier eine Heilsbotschaft anzunehmen. Jedenfalls aber liegt die Rückbeziehung auf diesen Satz näher, als auf V. 17; denn das versteht sich doch von selbst, dass dieser Nebensatz, der also keinen Hauptgedanken zu begründen hat, nicht erst beweisen soll, dass es erspriesslicher sei, unschuldig zu leiden. Das Hauptbedenken Schott's endlich ist ein dogmatisches, ob nicht die Annahme einer Möglichkeit sittlicher Aenderung nach dem Tode einen ungeheuren Schaden anrichten würde. Allein dogmatischen Bedenken können wir gegenüber exegetischen Ergebnissen kein Recht einräumen. Zudem ist damit, dass vorsündfluthlichen Menschen noch eine Frist der Busse nach dem Tode eingeräumt ist, keineswegs auch schon bestimmt, dass dieselbe Möglichkeit innerhalb des Bereichs der christlichen Gemeinde gegeben sei, wo der Unglaube Widerstreben gegen eine klare Heilserkenntniss ist, was in demselben Masse doch nicht von jenen Menschen der sündfluthlichen Zeit wird gesagt werden können. Nach dem Tode aber haben sie ja auch ein Gericht erfahren, nämlich ein Gericht für ihren sarkischen Zustand. Aus diesem Zustande selbst aber darf man nicht mit Sicherheit auf den Erfolg der Predigt schliessen (gegen Zezschwitz), denn die Strafe des vorausgehenden Gerichtes kann sie ebensowohl zur Busse vorbereitet, als verhärtet haben. Darum muss die Selbstbezeugung Christi, als welche wir allerdings diese *concio* auch fassen, nicht nothwendig eine *damnatoria* seyn, obwohl dieselbe für Viele es

geworden seyn mag. Ist aber Christi *descensus* keine Heilsbotschaft, so muss Verdammung ihr Zweck gewesen seyn: aus dieser Alternative hat sich Schott nicht herauswinden können, und es bleibt denn allerdings das Bedenken, wie das sich als erste That des verklärten Heilandes, der für das Heil der Menschen gestorben ist, begreifen lasse; zumal ja das Gericht der Sündfluth ein Gericht über die Schuld des Geschlechtes, nicht der Einzelnen war; diese aber voraussichtlich, wenn auch alle in Unglauben versunken, doch auf verschiedenen Stufen der sittlichen Verantwortlichkeit standen. Zu der Annahme einer Busse Einzelner schon beim Einbrechen der Fluth und also der Rettung ihrer Seelen gibt die Schrift keine Berechtigung.

Diese Verse sollen nun, wie Laible des Weiteren ausführt, die Andeutung bedeutsamer Parallelen zwischen Einst und Jetzt enthalten. Ich muss dagegen mit Wiesinger sagen: Man nenne doch nur ein einziges Wort des Contextes, das auf diesen Vergleich ausdrücklich hinweist. Wie könnte das der Fall seyn, wenn die Vergleichung des Einst und Jetzt seine Absicht wäre? Man dränge doch den Schriftstellern nicht Gedanken auf, die sie nicht aussprechen. Mit Recht sagt Wiesinger: Man könnte ebenso gut in dieser Weise die Parallele ziehen, wie das Wasser als Taufe die Gläubigen gegenbildlich rettet, so muss das Wasser als Vernichtungsmittel gegenbildlich die jetzigen Ungläubigen verderben. Solche Gedanken mögen als Anschluss an den Text bei praktischer Auslegung ihre Berechtigung haben, aber für eine Erklärung des Textes selbst können wir sie nicht halten. Dieser Text aber geht auf das Vorbildliche des Verderbens nicht ein, sondern dient nur dazu, jene *πνεύματα* näher zu charakterisiren.[1]) Wir verwerfen daher Schott's Ansicht, dass es hier dem Apostel um die Hinweisung auf das letzte Endgeschick der Ungehorsamen zu thun sei; dies ist durchaus für ihn Nebensache; er will blos den Liebeserweis des Sohnes Gottes schildern. Daher leitet er auch durch diesen geschichtlichen Vorfall auf die Taufe über.

Nur wenige waren es, die zur Zeit Noah's in der Arche

1) Da diese *πνεύματα* als *ἀπειθήσαντα* bezeichnet sind, so kann man darunter nicht mit Baur die Engel verstehen, welche durch ihren Abfall die Sündfluth herbeiführten. Denn nicht ihnen galt das Warten Gottes, von dem unsere Stelle redet, sondern den Menschen, die hier als *πνεύματα* bezeichnet werden im Gegensatz zu *ψυχαί* V. 20, weil sie im Zustande des Getrenntseyns von dem Leibesorgane sich befinden, diese hingegen noch im irdischen Leben weilten, in dem der Mensch als Persönlichkeit *ψυχή* heisst. Ausserdem streitet der ganze Textzusammenhang, wie er oben angegeben wurde, gegen diese Auffassung.

Rettung fanden, wenige, nicht im Verhältniss zur Predigt Noah's (so Laible), sondern zu der langen Frist der Langmuth. Sie wurden zunächst in die Arche hinein, und dann in ihr durch die Verderbensfluth hindurch (denn διά ist hier nicht mit Schott instrumental zu nehmen, sondern, was bei διασώζειν natürlich ist, lokal) gerettet. Und eben diese Verderbensfluth ist Gegenbild der Segensfluth; dasselbe Wasser, welches damals vernichtend und mittelst der Arche erhaltend war, wird jetzt zum Rettungsmittel.

Das wesentlich Eigenthümliche der Fluth war die Vernichtung der alten Menschheit, aber nicht an dies knüpft der Apostel an, sondern daran, dass sie zugleich zur Rettung dienen musste; auch nicht, als ob er den Gegensatz so fixiren wollte, wie Schott, der sagt: Insofern die Fluth Fluthgericht war, vermittelte sie die Vernichtung der alten Menschheit; sofern sie ein in Wasser bestehendes Gericht war, vermittelte sie die rettende Bewahrung des Anfangs der neuen Menschheit aus der alten. Solche Betonung legt der Apostel nicht auf ὕδωρ. Die Partikel καί, welche am sachgemässesten zu ὑμᾶς gezogen wird, stellt die Christenheit der Familie Noah's gleich und bezeugt also, dass er auch zuvor schon das rettende Element in der Fluth betonen wollte. Davon aber steht nichts da, dass die Fluth für die Erde selbst eine Taufe war, aus der sie gereinigt wieder ans Licht hervortrat (so Laible), sonst wäre die Erde das Vorbild der Christenheit. Aber nicht sie ist es, sondern die Noachiten, und bei diesen ist auch kein Moment der richterlichen Vertilgung hervorgehoben, so dass von der Menschheitsfamilie nur so viel übrig blieb, als nöthig war, um die neue Menschheit als eine nicht nach ihrem kreatürlichen Bestand, sondern nach ihrer sittlichen Seynsweise ganz neue erscheinen zu lassen (so Schott). Das alles sind Eintragungen, geistreiche Aperçu's, aber im Texte weist nichts darauf hin. Denn symbolisirte die untergehende Menschheit den alten Adam, die Noachiten den neuen, so haben wir den einen Uebelstand, dass dort in zwei Menschheitsklassen aus einander fällt, was sich hier bei Einer Person findet, und es wäre ein fataler Typus, dass sich unter den Geretteten ein Ham befand.

Die Taufe selbst ist hier nicht nach ihrer objectiven Seite geschildert, so dass ἐπερώτημα das Erfragte, den Besitz bedeutete (so Laible), sondern nach der subjectiven Seite, was von dem zu geschehen hat, der sich taufen lässt, damit sie wirklich rettend wirksam sei. Das geht aus ἀπόθεσις hervor, welches nicht die Wirkung der Taufe selbst ist, sondern die That dessen, der sich taufen lässt; demnach muss auch ἐπε-

ρώτημα etwas bedeuten, was von Seiten des Täuflings stattfindet. Dass *συνειδήσεως* der *Gen. obj.* sei, was der parallele *Gen.* *ῥύπου* bezeugt, ist die Auffassung, welche sich mehr und mehr Bahn bricht, und so ist die natürlichste Uebersetzung die: Erfragung, Begehren eines guten Gewissens bei Gott. Ob man aber den Unterschied zwischen *ἐπερώτημα* und *ἐπερώτησις* annehmen darf, dass ersteres nicht ein momentanes, sondern ein dauerndes Begehren ausdrückt, scheint mir deshalb zweifelhaft, als es sich ja nur um den Akt der Taufe, nicht um die dauernde Wirkung derselben handelt (gegen Schott), Die präpositionelle Bestimmung *εἰς θεόν* darf aber nicht (so Laible) zu *συνείδησις* gezogen werden, dagegen streitet seine Stellung, sondern zu *ἐπερώτημα* nach Analogie des דָּרַשׁ אֶל. Solches Begehren aber ist möglich gemacht durch die Auferstehung Jesu Christi, daher wohl *διά* zu *ἐπερώτημα* zu ziehen. Doch gibt es allerdings auch mit *σώζει* verbunden einen ganz guten Sinn und ich kann den kaum erträglichen Pleonasmus, den Laible darin findet, durchaus nicht entdecken, da ja der rettende Charakter der Taufe seinen objectiven Grund nur in der Auferstehung Christi hat und bisher nur der subjective angegeben war.

Dieser rettende Charakter ist ein dauernder und sicherer, da der Auferstandene zugleich V. 22 der zur Rechten Gottes Erhöhete ist. Dieses ist nicht sofort mit seiner Auferstehung eingetreten, denn da war er noch nicht aufgefahren, sondern erst durch das *πορεύεσθαι εἰς οὐρανόν*. Damit erst war er aller inweltlichen Beschränkung entrückt und der Ort seiner Herrlichkeits-Offenbarung ist der Himmel geworden, wobei er aber allerdings zugleich überweltlicher Machtherrlichkeit theilhaftig geworden ist, welche sich wirksam auf diese Welt äussert, wie der beigefügte *Gen. absol.* bezeugt. Es sind hier nicht *θρόνοι* und nicht *ἀρχαί* genannt, weil es sich um Bezeichnungen der Engelwelt handelt, welche dieselben als die dienstbaren Kräfte Gottes zur Einwirkung auf die Welt charakterisiren.

Mit Cap. IV, 1 greift der Apostel auf III, 18 zurück, wie *οὖν* beweist; es wird also nicht eine ganz neue Seite hervorgehoben, deren vorher keine Erwähnung geschehen (so Laible), denn mit *ἅπαξ ἔπαθεν* ist wesentlich dasselbe gesagt und die abschliessliche Bedeutung des Leidens Christi hervorgehoben. Die vorher beschriebene Herrlichkeit hat gezeigt, dass sein Leiden blos *σαρκί* fleischlicher Weise war und dass es einen absoluten Schluss gefunden hatte. Wenn er nun eine Rüstung mit dem gleichen Gedanken verlangt, so hat er diesen zwar nicht ausgesprochen, aber wohl ihn thatsächlich vor

Augen gelegt in der Geschichte Christi. Man wird deshalb nicht sagen können, dass Christus selbst diesen Gedanken bei seinem Leiden hatte (so Wiesinger), sondern nur objectiv hat er sich in seinem Leiden verwirklicht. Da sich nun dieser Gedanke in seinem Leiden ausprägt, sollen auch die Christen sich mit demselben rüsten, nicht, als hätte dieser Gedanke Christo selbst zur Rüstung gedient (so Laible), wovon wir nirgends lesen. Dieser Gedanke lautet: Wer im Fleische gelitten hat, ist abgebracht von der Sünde. Er prägt sich in Christi Leiden aus, daher darf nicht übersetzt werden: hat aufgehört zu sündigen (so Steiger); er gilt aber auch von jedem Getauften (gegen Laible), denn er soll mit seiner Wiedergeburt seiner vormaligen Beziehung zur Sünde entledigt seyn oder sich entledigt haben. (Denn warum sollte *πέπαυται* nicht auch *Medium* hier seyn können?) Der Christ hat das Sterben der Sünde an sich erfahren, damit hat er der Sünde Valet gesagt; denn *παθών* bezeichnet nicht das Leiden, sondern den Abschluss des Leidens, also den Tod, natürlich hier im geistlichen Sinne. Mit dem Leiden um der Gerechtigkeit willen hat der Christ die selbstthätige Beziehung zur Sünde noch nicht einmal für immer gelöst; das geschieht blos in der Wiedergeburt, worin das Leiden, der Kampf mit der Sünde seinen Abschluss gefunden hat, und diese abschliessende Vollendung des Leidens ist die Hauptsache, auf die der Apostel hinweist. Von einer äussern Leidensgemeinschaft ist hier aber keine Rede.

Sie rüsten sich dafür, dass sie nicht mehr den Lüsten leben. Wie es da möglich ist, zu sagen (so Laible), damit sei nicht ausgesprochen, sie hätten sich selbst früher dabei betheiligt, verstehe ich nicht; sie sind ja doch nur solchen Dingen abgestorben, die sie früher hatten, und ihr Leben sollen sie nun dem Willen Gottes weihen; denn Dative der Zugehörigkeit sind es hier, nicht der Norm, wie die Analogie von 2, 24 erweist, und *ἐν σαρκί* gehört nicht zu *βιῶσαι* (so Laible), sondern zum Subst., wie die Stellung in 3, 19 erweist und Gal. 2, 20.

Hinreichend ist, fährt der Apostel fort, nämlich um das Mass der Schuld voll zu machen, die vergangene Zeit, die nun durch den Infinitivsatz näher charakterisirt wird, dessen Subject das Partic. seyn soll (so Laible), was jedoch geschraubt ist; wir nehmen es besser als Appos.: als solche, welche etc., und eine besondere Scheidung des socialen Lebens von den Sünden des Einzellebens können wir in der Aufzählung auch nicht entdecken. Wenn *πορνεία* und *ἀκαθαρσία* nicht ausdrücklich genannt ist, so werden wir es in den genannten

Sünden uns eingeschlossen denken dürfen. Es ist kein Grund da, warum nicht ἀσέλγειαι dies namentlich meine, und warum ἐπιθυμίαι eine Steigerung seyn sollte. Schon nach seiner Abstammung weist letzteres Wort auf die inneren Triebe hin, welche die Zuchtlosigkeit bewirken. Und dass οἰνοφλυγίαι Weingesellschaften zu geistreicher Unterhaltung, also Steigerung des Lebensmuthes in Verwandtschaft mit der Begeisterung hervorheben soll, ist wohl bei der Schilderung der Nachtseite menschlichen Wandels nicht anzunehmen. Es sind ja grobsinnliche Ausschweifungen geschildert. Wir sehen hier also keine *climax descendens*, sondern coordinirte Sünden. Den Schluss der Aufzählung macht der Apostel mit einer Sünde, welche allerdings sich auf die unmittelbare Stellung des Menschen zu Gott bezieht und schon von dem sittlichen Gemeingefühl der Menschheit verurtheilt wird. Mag dem βούλημα τῶν ἐθνῶν ursprünglich ein höheres Ziel vor Augen gestanden haben, als gegenseitige Geistesanregung, hier hat es der Apostel sicher nicht im Auge, das geht schon aus dem Gegensatz zum θέλημα θεοῦ hervor.

Im 4ten Verse heisst es nun weiter: Bei welchem Thatbestand (nicht über ihn, wie Wiesinger) sie sich befremdlich gebärden. Von einer Hoffnung aber, sie durch Theilnahme an ihrem Wesen zu gewinnen, ist hier keine Rede. Das Part. legt den Grund des Befremdens dar; wenn der Apostel μή, nicht μηκέτι sagt, so thut er das, weil er von dem jetzigen Verhalten der Christen spricht, nicht aber, als hätten sie früher nicht Theil genommen, und bei ἀνάχυσις Strömung hat er nicht den Gedanken vor Augen, dass sie von der lebendigen Quelle zu den löcherichten Brunnen nicht eilen sollen, sondern dass sie sich mit dem grossen Strom nicht fortreissen lassen sollen; denn es ist wohl treffender, ἀνάχυσις als den sich hinstürzenden Strom zu fassen, denn als das von der Meeresfluth zurückgelassene Wasser. Als zu gesucht müssen wir die Annahme bezeichnen, durch den Ausdruck ἀσωτία werde den Lesern ein mahnender Wink ertheilt, von ihrem Mitlaufen keine Verwirklichung des πάντως τινὰς σώζειν zu erwarten, da solche Andeutungen im ganzen Zusammenhange nicht vorliegen. Die Gegner stehen ja zu schroff ihnen gegenüber, als dass sie auch nur die leiseste Hoffnung dazu schöpfen könnten. Dies bezeugt der V. 5 folgende Participialsatz.

Sie steigern ihren Hass bis zu Aeusserungen, welche in den Gläubigen das Haupt selbst antasten, doch nicht ungestraft soll das bleiben, sie werden diesem persönlichen Haupte zur Rede stehen müssen. Nicht ein Wortspiel soll λόγον

etc. zu φημί, das in βλασφημεῖν enthalten ist, (so Laible) bilden, das hiesse das Zufällige an die Stelle des realen Gegensatzes setzen, und nicht zunächst den schlimmen Ausgang soll dies Wort betonen. Mit Recht sagt Schott: Nicht das Bestraftwerden, ja nicht einmal das Gerichtetwerden steht hier im Vordergrunde, sondern hier handelt es sich nur um die Rechenschaft. Sie sollen es inne werden, dass sie nicht selbstherrlich so verfahren, sondern einen Herrn über sich haben. Deshalb ist dieser auch persönlich bezeichnet und zwar als Einer, der nicht blos zukünftig ist, sondern schon jetzt in Bereitschaft steht. Dieser aber ist Christus, wie Laible richtiger, als Schott S. 265 bemerkt, denn dem Verklärten ist alles Gericht übergeben.

Jesus ist der Richter über Lebendige und Todte, über beide ohne Unterschied. Nicht liegt also auf νεκρούς der Nachdruck (so Schott), sonst müsste es voran stehen. Das Fehlen des Artikels bezeugt, dass es dem Apostel nicht zunächst um Hervorhebung der Gesammtheit zu thun ist; er will die Art des Zustandes der Menschen beim Gerichte beschreiben; da aber Alle unter diese beiden Kategorien fallen, so ist es natürlich dem Realsinne nach doch universell zu verstehen; und die Theorie, die Laible auf das Fehlen des Artikels baut, als seien stets darunter die Christo Angehörigen gemeint, die von den Andern gesichtet würden, können wir um so weniger billigen, als es sich gerade in unserer Stelle vorwiegend um das Gericht über die Bösen handelt. Das Fehlen des Artikels lässt sich ja aus andern Gründen recht wohl motiviren.

Ist nun aber durch diese universelle Bezeichnung der Blick von den Lästerern in ihrer Ausschliesslichkeit weggerückt und auf ein allgemeineres Gebiet gelenkt worden, so darf man nicht mit Laible die νεκροί auf sie begrenzen. Er meint, die Christen seien zu beruhigen, die Lästerer möchten durch den Tod dem Gerichte entzogen werden, so manche würde das Gericht nicht mehr lebend vorfinden. Mit Recht aber hat schon Wiesinger gesagt, dies passte schlecht zu der Aussage ἑτοίμως ἔχειν, das ja das Gericht als möglicher Weise jeden Augenblick bevorstehend bezeichne. Wie soll er sich nun plötzlich zu der Rücksicht gedrängt fühlen, dass dieses nicht der Fall sei, ja sich genöthigt sehen, diesen möglichen Fall des Weiteren zu beleuchten? Und wie unpassend erscheint für Christen die Sorge, dass doch ja keiner seiner Strafe entgehe. Nein der schöne Gang der Abhandlung des Apostels, der bisher alle Mahnungen und Entwicklungen zur Aussage über Christi Heilswerk hinausführte, der uns bisher von sei-

nem Leiden bis zu seinem Sitzen zur Rechten Gottes führte, macht den Abschluss seiner Auseinandersetzung jetzt mit der letzten Stufe seiner Erhöhung, mit seinem Wiederkommen zum Gericht.

So schön reiht sich hier Alles an einander, so genau entspricht es der Reihenfolge im apostol. Glaubensbekenntniss, dass wir darauf die Vermuthung bauen, dass letzteres auf unserm Abschnitte sich auferbaut habe, dass also auch der *descensus ad inferos* wesentlich auf unserer Stelle ruhe. Diese letzte That des verklärten Christus will der Apostel hier beschreiben, vermöge deren er Alles richten wird, was lebend und todt heisst, Gläubige und Ungläubige, solche, die vor seiner Erscheinung starben und die sein Erscheinen erlebten. Da thut sich nun die Frage auf: wie können aber die gerichtet werden, die vor seinem Erscheinen schon todt waren?

Laible versteht nun aber hier unter den νεκροί blos Lästerer, und zwar ganz eigenthümlich. Während v. Hofmann sagt: „die Christen seien zu beruhigen, dass auch der Tod ihre Feinde dem Gerichte nicht entnehmen wird“, so dass also die Besorgniss dahin geht, die Todten würden in Vortheil kommen, hat Laible die gerade entgegengesetzte Annahme, sie hätten die Befürchtung, die Todten seien im Nachtheil, weil die Lebenden doch immer noch eine Frist der Busse hätten. Diesem Bedenken wäre aber durch seine Antwort sehr wenig gedient, wenn er sagt: die Schuld sei bei den Todten nicht geringer, als bei den Lebenden; denn das bleibt eben doch stehen, dass jene eine längere Gnadenfrist haben. Das Bedenken also wäre sehr schlecht gehoben. Wir halten beide Besorgnisse für nicht vorhanden bei dem Apostel, der sogleich V. 7 fortfährt πάντων τὸ τέλος ἤγγικε.

Aber auch Schott hat diese Begriffe ihrer Allgemeinheit entrissen, und trotzdem, dass er sagt: das schliessliche Gericht wird über Böse und Gute ergehen, fährt er doch fort: Nach dem Gedankenzusammenhang glaube ich die Objectsbenennung unseres Verses, die an sich freilich ganz allgemein lautet, doch auf die Frommen, auf die von den Menschen verlästerten Gläubigen beziehen zu müssen. Man merkt es seinen Worten an, wie ungern er sich hiezu entschliesst, allein das Verständniss des folgenden Verses wirkt hier offenbar auf ihn ein, so dass er die Worte nicht mehr sagen lässt, was sie doch nur besagen. So soll also die Besorgniss der Gläubigen gewesen seyn, ihr Leben möchte im Tode untergehen, ehe sich der Herr thatsächlich zu ihm als einem sittlich lauteren bekennt. Es handelte sich da um das Begehren, nicht ohne Rechtfertigung gegenüber den Anklagen der Lästerer

unterzugehen, damit ihr Leben nicht unter dem Lästerurtheil der Gegner bleibe. Allein da müsste der Apostel das auch als Antwort geben, was Schott antwortet: sie werden offenbar werden, damit erscheine, wie und was sie gehandelt haben bei Leibesleben. Das aber steht gerade nicht da. Ich habe früher angenommen, durch *ζῶσιν* bestimmt, der Apostel wolle sie darüber beruhigen, ob sie an der Aufrichtung des Reiches Israel Theil haben würden; bin aber nun zu der Einsicht gekommen, dass hier *νεκρούς* in seiner Allgemeinheit belassen werden muss, dass durchaus nichts vorliegt, was uns bewegen müsste, dieselben auf die Gläubigen oder Ungläubigen zu beschränken. Wäre dies der Fall, so hätte das der Apostel näher bezeichnen müssen; wir bleiben also beim Wortlaute stehen.

Derselbe Grundsatz leitet mich bei der Fassung von *νεκροῖς*. Ich habe es früher auch wie Schott erklärt: Todten zur Zeit ihres Lebens; allein das Gefühl, dass man hiemit dem Ausdrucke des Apostels Gewalt anthue, hat mich bestimmt, von dieser Erklärung zurückzutreten. Der Apostel hätte, um Missverständniss abzuwehren, sicher ein *νῦν* oder irgend ein anderes verdeutlichendes Wort eingesetzt, wenn er dies hätte ausdrücken wollen. Wir müssen daher seinen Ausdruck das gelten lassen, was er ist, und dürfen nicht daran deuteln. Wenn wir es für gewaltsam erklären, *τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα* so zu deuten, dass sie die Predigt nicht als Geister erfuhren, sondern ehe sie Geister wurden, so müssen wir auch hier das gleiche Verfahren bestreiten. Nicht ohne einiges Recht stellt Laible den Satz auf: Wenn die zwingende Nothwendigkeit vorliegt, unter den *νεκροῖς* 4, 6 Solche zu verstehen, denen das *εὐηγγελίσθη* nicht etwa erst in ihrem Todeszustande, sondern bei Leibesleben zu Theil geworden: so ist damit auch der unumstössliche Beweis geliefert für die Möglichkeit, unter *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι* gleichfalls Solche gemeint zu denken, welchen bei ihren Lebzeiten in den Tagen Noah's von Christo gepredigt worden.

Der Apostel sagt *νεκροῖς* ohne Artikel, weil es ihm hier nicht darauf ankommt, die bestimmte Gesammtheit zu nennen, sondern den Lebenszustand derselben; dem Sinne nach aber sind ebenso, wie im vorausgehenden Satze, alle gemeint. Darunter aber sind Alle zu verstehen, welche vor der Jetztzeit, die er V. 7 als *τέλος* bezeichnet, gestorben sind, also alle, welche vor Christi Erlösung hinschieden. Es ist daher allerdings ein Rückblick auf 3, 19 und zwar ein sehr bedeutsamer, indem uns nun der Sinn von *ἐκήρυξε* vollständig deutlich ist; aber es ist hier nicht in derselben Beschränkung,

wie dort, vorgetragen, sondern auf alle Todte erweitert, welche vor der Zeit der Verkündigung des Evangeliums auf dieser Erde gewandelt haben; es sind dieselben *νεκροί*, die im vorausgehenden Satze gemeint waren, und wir können uns in die sonderbare Exegese Laible's nicht finden, der nicht blos Andere darunter versteht, sondern sogar behauptet, diese *νεκροί* würden als Christo angehörig den ersten *νεκροί* den Lästerern gegenübergestellt, und zwar durch ein *γάρ*. In solche Voraussetzungsfälle, wie er dies heisst, können wir uns nicht finden, sondern wir bleiben lieber bei dem schlichten Menschenverstande, der sagt, dass man durch einen Begründungssatz das Vorausgehende mit dem begründet, was eben von diesem zu sagen ist, und nicht von einem ganz Andern, selbst auf die Gefahr hin, dass man das leere Abstraction und todten Mechanismus schilt. Denn die Beispiele, die er beibringt, sind ja ganz andern grammatischen Verhältnissen entnommen. Wenn 1 Cor. 15, 52 die entschlafenen Gemeindeglieder *νεκροί* heissen, so versteht sich dies dort durch die vorausgehende erste Person, aber für unsern Zusammenhang folgt daraus gar nichts; wie er überhaupt im Folgern zu kühn ist. Weil 1 Petri 3, 9 *εἰς τοῦτο* — *ἵνα* die sichere Erreichung des Zieles involviren soll, so müsse das auch hier der Fall seyn. Doch wir lassen uns selbst dies mit der dort beigefügten Restriction gefallen: wenn anders die Berufenen nicht selber dem an sie ergangenen Berufe untreu werden, und sagen demnach hier: die Heilsabsicht des Evangeliums ist an ihnen erreicht worden, wenn anders sie dasselbe angenommen haben. Die Absicht des Herrn war eine ernste, lautere, das Resultat ein sicher erzieltes, wenn anders sie dem Herrn Gehör gaben. Dem aber stimmen wir bei, dass mit dem Präsens *ζῶσι* der trotz Tod fortdauernde Besitz des Lebens ausgedrückt ist, ohne zu begreifen, warum daraus folgen soll, dass *νεκροί* die Christo Angehörigen zu bedeuten habe, oder warum nur solchen das Evangelium verkündigt werden könnte. Noch weniger ist verständlich, wie die heilsame Wirkung des Evangeliums bei den todten Christen bezeugen soll, dass auch den entschlafenen Lästerern die Botschaft vom Heile zukam. Beides steht ja gar nicht im Zusammenhange. Was ist das für ein Gedanke: die todten Lästerer werden mit Recht gerichtet, weil den todten Gläubigen das Evangelium zum Heil gereichte? Zu solchen geschraubten Gedanken kommt man, wenn man nicht bei der Einfalt des Wortes bleibt.

Die grösste Schwierigkeit für unsere Erklärung liegt allerdings in *κριθῶσι*. Hiesse es: damit sie, obgleich sie im Fleische gerichtet wurden, doch im Geiste leben, so wäre je-

des Missverständniss abgeschnitten. Wie der Wortlaut jetzt heisst, kann es übersetzt werden 1) damit sie gerichtet worden seien, 2) damit sie gerichtet werden. Erstere Uebersetzung hat nun Schott für eine sprachliche Gewaltthat erklärt und ich selbst habe sie früher dafür gehalten; allein wenn sich dieser Gedanke deutsch denken lässt, so ist er auch im Griechischen nicht unmöglich; denn der Grieche ist in seinen sprachlichen Formen nicht minder kühn, wie der Deutsche, und dass der Conj. Aor. an sich die Vergangenheit bezeichnen könne, bezweifelt Niemand, nur wie sich das in einem Absichtssatze denken lasse, ist die Frage. Das gestehen wir nun zu, es ist eine kühne Ausdrucksweise, eine energische Breviloquenz statt des breiteren:' damit sie, obgleich sie freilich am Fleische das Todesgericht erfahren mussten, doch wenigstens im Geiste leben; allein rein undenkbar ist diese Ausdrucksweise nicht. Dass der eigentliche Schwerpunkt der Absicht im zweiten Gliede mit δέ liege, dass das erste Glied zur Hervorhebung des Gegensatzes diene, erkennen ja ohnehin alle Auslegungen an. Fast ihnen allen liegt der Gedanke zu Grunde, nicht dazu wurde das Evangelium gepredigt, dass das Fleisch zum Todesgericht komme, sondern vielmehr, dass durch das Gericht des Todes hindurch das Leben bleibe. Also werden sie alle mehr oder weniger zu der Paraphrase mit „obgleich“ gedrängt, und dasselbe ist es, was wir darin finden. Es ist eine Breviloquenz für einen concessiven Satz; auch Laible sagt: im Gegensatze zu dieser vorübergehenden Krisis besteht der heilsame Endzweck der Verkündigung des Ev. darin etc., also jenes erste Glied ist nicht eigentlicher Zweck, sondern das zweite Glied.

Wiesinger hat es nun allerdings versucht, unsere Auffassung mit der gewöhnlichen präsentischen Fassung von κριθῶσι zu verbinden, jedoch, ich glaube, ohne Glück. Das Ev., übersetzt er, ward auch Todten verkündigt, damit sie etc. gerichtet werden. Der Todeszustand sei nämlich als fortgehendes Gericht nach dem Fleische zu betrachten; mit dem Tode seien sie in diesen Zustand eingetreten, aber sie unterlägen fort und fort diesem Gerichte, theils durch die Verwesung des Leibes, theils durch die Gebundenheit der Seele. Wenn dies aber erst Folge der Verkündigung des Evangeliums seyn soll bei den bereits Todten, die es erst als Todte hören, so wäre also der Tod vorher ihnen kein Gericht gewesen, und würde nun erst zu einem Gerichte am Leibe, nachdem dieser längst verwest ist, und dieses Gericht, wenn es schon in der Gebundenheit der Seele besteht, würde fortdauern bis zur Auferstehung. Allein wie für Christus 3, 18 die Belebung im

Geiste den Abschluss des Gerichtes am Leibe zur Voraussetzung hat, so kann auch für den Gläubigen neben dem neuen geistlichen Leben nicht das Gericht über das alte Leben einhergehen. Das Präsens ζῶσι macht das entgegengesetzte κριθῶσι nothwendig zu einem Tempus der Vergangenheit, wie wir es übersetzten. Das Gericht ist der Tod des Leibeslebens, wo dieses aufhört, fängt für den Christen das Geistesleben an nach dem Vorbilde seines Heilandes. Beides kann nicht neben einander hergehen; ersteres ist etwas Momentanes, dieses etwas Dauerndes; ersteres ist für die Todten bereits vollzogen, kann also bei einer Predigt an Todte nicht eigentlich mehr Absicht seyn. Darin haben die Gegner ganz Recht. 1)

Warum aber hat nun doch der Apostel κριθῶσι in den Absichtssatz gesetzt, obgleich es concessiv zu fassen ist? Ich denke mir, dass der ihm hiebei zu Grunde liegende Gedanke der war: damit das im Tode bereits vollzogene Fleischesgericht zwar nicht als ein ungerechtes aufgehoben würde, vielmehr erst völlig jetzt in seiner Berechtigung erkannt werde. Dieses Gericht würde sie auch dann betroffen haben, wenn sie schon im Leben gläubig geworden wären, und es ist gerade recht Sache des Evangeliums, zum Verständniss der Nothwendigkeit solchen Gerichtes zu führen, aber es bleibt freilich dabei nicht stehen, sondern gibt vielmehr dauerndes Leben. Das Gericht selbst ist kein dauerndes. Als das Evangelium zu ihnen kam, war es für ihr Fleischesleben ein bereits vollzogenes, aber rückgängig kann es auch nicht gemacht werden. Die σάρξ, das fleischlich-sinnliche Leben, hat mit dem Tode ein Ende; das pneumatische Leben der Verklärung beginnt, sobald Gottes Geist das bestimmende Princip für die leiblose Seele geworden ist. Dies aber wird er auch bei Todten nur durch das Evangelium, was doch nicht so ganz selbstverständlich ist, wie Schott sagt.

So viel Scharfsinn auch Schott darauf gewendet hat, seine Erklärung zu beweisen, so habe ich mich doch von der Richtigkeit derselben nicht überzeugen können, denn sie wider-

1) Auch Baur in seinen Vorlesungen über neutest. Theologie hat den Aor. κριθῶσι nicht gewürdigt, wenn er übersetzt: es ist den Todten das Evangelium verkündigt worden, damit sie (erst) gerichtet werden als solche, die nach menschlicher Weise dem Fleische nach nur zum Tode verurtheilt werden können. Er löst dies Alles nur in eine Sache des Bewusstseyns auf. Der Sinn sei: damit auch die Todten des Gegensatzes zwischen Menschlichem und Göttlichem, zwischen Fleisch und Geist, zwischen Tod und Leben als der absoluten Norm sich bewusst werden, nach welcher gerichtet wird. Allein der Apostel handelt nicht von Thatsachen des Bewusstseyns, sondern von factischen Lebenszuständen, welche das Ziel solcher Predigt waren.

strebt der Einfalt des Sinnes; zu viele Zwischengedanken sind dabei zu ergänzen. Der Sinn soll seyn: Die Lästerer werden, anstatt mit ihren sittlichen Verleumdungen die schliesslich göttlich richterliche Würdigung der Christen irgendwie in einer für diese nachtheiligen Weise bestimmen zu können, selbst vor dem göttlichen Richter erweisen müssen, ob das, was sie den Christen vorgeworfen, Wahrheit sei. Nun könnte es scheinen, als gebe der Herr, indem er gelästerte Christen dem Tode preis gibt, ihren Verleumdern Beifall. Allein dem ist nur scheinbar so; denn der Herr V. 6 lässt sie nicht im Tode, sondern ruft sie in ihr individuelles Leibesleben zurück, damit er sie vor sein absolut giltiges Gericht stelle und sie von dem Lästerurtheil reinige. Diese Auslegung ist so künstlich, dass sie bis jetzt ausser Schott wohl noch Niemand herausgefunden hat, und hat hauptsächlich das Bedenken gegen sich, dass gerade das Entscheidende eingetragen werden muss, und dass Voraussetzungen gemacht werden, die sehr unwahrscheinlich sind. Wie sollte ein Christ sich haben denken können, dass Gott sich durch die Lästerungen der Ungläubigen in seinem Urtheile bestimmen lasse, er, der nie nach dem Augenschein richtet, sondern in das Herz sieht? Wie könnten sie ferner ihren Tod als eine Zustimmung Gottes zu dem Urtheile ihrer Feinde ansehen, nachdem sie doch in den auserlesenen ersten Märtyrern der Kirche den deutlichsten Erweis des Gegentheiles hatten? Wie konnten sie eine Rechtfertigung ihres Lebens vor Gott erst erwarten, von dem sie ja alle Zeit wussten, dass sie eben um ihrer Nichteinwilligung in das Sündenleben willen ihm gefällig und lieb seien? Nicht dazu brauchte sie der Apostel zu ermahnen, dass sie Gott gegenüber in ihren Verfolgungen eine fröhlichere Zuversicht haben sollten, sondern der Schmach der Verleumdung gegenüber sollen sie sich muthig zeigen. Und werden die Gegner nicht Rechenschaft geben, so haben sie sicher nicht nachzuweisen, ob ihre Verleumdungen gegründet seien; denn das steht vor Gott und dem guten Gewissen der Gläubigen ohnedies schon fest, dass letztere unschuldig leiden; sondern was sie berechtigte, gegen das bessere Wissen solche Lästerungen zu ersinnen. Und endlich ist ja die Erweckung der Todten kein Beweis für die Rechenschaft der beim Gerichte noch lebenden Ungläubigen. Denn selbst angenommen, dass bei der Zukunft Christi keine Todtenerweckung statt fände, würde ja bei der Rechenschaft der noch Lebenden doch der gute Name der Verleumdeten gerechtfertigt werden, selbst wenn sie es nicht mehr erlebten. Warum aber sollte das Trachten eines Christen so stark dahin gehen, dass er seine Satisfaktion persön-

lich schaue? Ihm ist's genug, dass er bei Gott in Gnaden steht und dass seine Verleumder vor Gott zu Schanden werden. Wir stimmen daher hier Laible zu: Rechenschaft geben will hier *in malam partem* verstanden seyn, wie Matth. 12, 36, das heisst: der Zusammenhang bestimmt es hier dahin, dass es angibt, nicht ohne Folgen für die Zukunft sind ihre Lästerungen, sondern es ist ein Herr, der diese merkt und sie dafür einst Rede stehen lässt, dessen Zweck nicht ist, seine Gläubigen vor seinen Augen erst zu reinigen oder sie über den Schmerz, bisher verkannt gewesen zu seyn, erst zu beruhigen, sondern jene zu empfindlicher Strafe zu ziehen. Die Gläubigen aber trachten nicht darnach, vor den Augen ihrer Gegner gerechtfertigt dazustehen, sondern es genügt ihnen, sich bei Gott in Gnaden zu wissen.

Doch wir haben noch zu erläutern, warum das passivische εὐηγγελίσθη gewählt wurde und so die Predigt des Evangeliums nicht wie 3, 19 auf Jesum selbst bezogen ist. Es ist wahr, was Schott sagt, es lag bei unserer Erklärung der Stelle nahe, zu erwarten, dass Christus als Verkündiger genannt würde, weil er eben als Richter bezeichnet war; aber das ist zu viel gesagt: dies sei zwingend gefordert. Denn das lässt sich ja gar wohl denken, dass eben nur hervorgehoben werden will: sie haben die Botschaft des Evangeliums erhalten. Durch wen, ist in diesem Zusammenhange gleichgültig, denn für das Gericht ist nur wesentlich, dass sie nicht in Unkenntniss des Heiles blieben, aber keineswegs geradezu nöthig, dass Christus der Prediger war oder dass er es allein war. [1]) Viel zu viel ist es gesagt, wenn Schott weiter bemerkt, es sei unpersönliche Bezeichnung hier, weil das Subject sich eben gar nicht bestimmen lässt; es wird vielmehr genügen, zu bemerken: weil es eben nicht genannt seyn will. Der Apostel will hier keine Erörterung darüber beginnen, ob Christi Predigt, von der wir 3, 19 hörten, die ausschliessliche Todtenpredigt war. Es ist uns dies allerdings das Wahrscheinlichste, allein mit Sicherheit lässt es sich nicht entscheiden. Ich habe ferner in meinem früheren Aufsatze wegen des Aorist's Bedenken getragen, mich für diese Erklärung zu entscheiden. Ich sagte: Man müsste wenigstens mit Maywahlen sagen: es wurde verkündigt und wird verkündigt. Allein man braucht deshalb noch nicht zu mythologischen Vorstellungen seine Zuflucht zu nehmen. Dem Apostel zerfällt

1) Wie auch Luther meinte: *Quis dubitet, Christum secum ad illos vinctos in carcere adduxisse etiam Mosen et Prophetas, ut faceret novum et credulum mundum ex incredulo?*

die geschichtliche Zeit in zwei Theile, in die Zeit vor Christus und in die Jetztzeit oder das Ende. Der Jetztzeit wird das Evangelium auf Erden gepredigt, der Zeit vor Christus ist es im Reich der Todten verkündigt worden, daher der Aorist, daher bedarf es hier keines Präsens. Alles Weitere, was zunächst aus unserm Texte gefolgert werden will, z. B. ob eine fortwährende Predigtanstalt in der Unterwelt sei, haben wir aus dem Bereich unserer Stelle zu verweisen. Der Apostel nimmt hierauf keine Rücksicht und wir haben deshalb aus diesen Worten auch keine Aufschlüsse zu ertheilen.

Doch den von uns gewonnenen Resultaten macht Laible den Vorwurf, sie seien gegen die Analogie aller übrigen Schriftaussagen. Nicht das sei der Anstoss, dass solche Aussagen nur einmal in der Schrift sich fänden, sondern dass sie geradezu gegen alle andern Lehren der Apostel wären. Gegen diesen Einwurf, scheint mir, hat Wiesinger schon das Richtige angemerkt. Es ist Grundlehre der Schrift, dass nur in Christo das Heil sei Act. 4, 12, er ist als der λίθος ζῶν Allen gesetzt; erst an ihm kommt es mit dem Menschen zur letzten endgiltigen Entscheidung. Da entsteht also wohl jedem Nachdenkenden die Frage, welche hier der Apostel anregt, und die gewiss eine sehr erklärliche ist; während wir alle andern hier vorausgesetzten Fragen als ganz unnatürlich fanden: wie kann Christus diejenigen richten, die doch nichts von ihm gehört haben, die vor seiner Erscheinung auf Erden hingestorben sind? Sie sind ja nicht vor den letzten Prüfstein ihrer Entscheidung geführt worden. Und wir glauben dass dieses ein so wichtiges Bedenken ist, dass wir wohl eine wesentliche Lücke in der heiligen Schrift annehmen müssten wenn uns hierauf keine Antwort gegeben wäre. Wer also diesen Aufschluss hier wegerklärt, nimmt auch dem christlichen Bewusstseyn ein Stück seiner Beruhigung. Der Apostel sagt: der vorchristlichen Welt ist auch, nicht blos den Jetzlebenden (das ist der Sinn von *καί*), das Evangelium gebracht worden. Wie, sagt unsere Stelle nicht, aber aus 3, 19 lässt sich wohl mit ziemlicher Sicherheit schliessen: durch Christum selbst, durch sein Erscheinen im Hades in geistlebendiger Persönlichkeit, durch sein Hingehen selbst in die *φυλακή*. Das hat er gethan, *ἵνα πάντα πληρώσῃ*; so ist er der Heilsmittler für alle Menschenseelen geworden, und sein Erlösungswerk hat nicht blos Bedeutung für die Gegenwart und Zukunft seiner Gemeinde, sondern auch für die vor ihm hingeschiedene Menschheit. So steht uns seine Heilandsthat erst in ihrer vollen Universalität vor Augen; er ist nicht blos am Kreuze für Alle gestorben, nein er hat auch allen Menschen

dieses Heil gebracht, hat es ihnen nahe gelegt. Geht nun Jemand verloren, so geht er durch eigene Schuld verloren. Nun kann Niemand sagen, er werde gerichtet ohne Kenntniss des Heiles; auch die Todten vor Christi Erscheinung haben kein Recht dazu. Der einst kommt als Richter über Lebendige und Todte, kam zuerst, um ihnen das Heil zu bringen und zur Entscheidung nahe zu legen.

Wir können daher Schott nicht zustimmen, der die Aussage *descendit ad inferos* und *πορευθεὶς ἐκήρυξε* trennt, der die Väter, weil sie Beides als identisch fassten, eines exegetischen Irrthums bezüchtigt. Wir glauben, sie haben damit das *Apostolicum* ganz recht verstanden, sie haben dasselbe genau nach der schönen Stufenfolge unseres Abschnittes erläutert, sie haben den Gedanken gehabt, dass, wenn jenes *descendit* weiter nichts besagen soll, als dass Christus wirklich gestorben sei, es eines eignen Ausdruckes im *Credo* neben dem Begrabenseyn nicht bedurft hätte. Die Höllenfahrt Christi, obgleich nach der einen Seite die Stufe der tiefsten Erniedrigung, ist doch nach der andern vorwiegend die erste Stufe der Erhöhung des Gottmenschen und als solche soll sie in unsern Katechismen noch ferner bestehen.

Wir können auch mit Wiesinger darin nicht übereinstimmen, dass er sagt: dieser Hingang des Geistlebendigen sei völlig verschieden von dem Hingang seiner Seele in den Hades; bei letzterem handle es sich nur um ein Widerfahrniss der Seele als nothwendige Folge seines wahrhaftigen Todes, also um die tiefste Stufe seiner Erniedrigung, bei ersterem hingegen sei die erste Heilsbezeugung des persönlich vollendeten Heilsmittlers gegeben, es sei eine That der mit dem verklärten Leibe wieder vereinten Seele. Eine Folge des Hingangs der Seele in den Hades sei die Vernichtung der Herrschaft des Todes, die Ueberwindung des Hades, Besiegung des Satans und Versetzung der im Hades befindlichen Frommen in einen glücklicheren Zustand gewesen; durch seinen Tod und den Eintritt seiner Seele in den Hades sei dieser zum Paradiese geworden. Die Folge der Wiederbelebung des Gottmenschen hingegen sei die Selbstbezeugung desselben vor den Geistern der Verstorbenen. Wir glauben, dass unsere Alten viel richtiger sahen, indem sie keine solche Spaltung der Höllenfahrt in zwei ganz geschiedene Theile, von welchen man kaum die Nothwendigkeit des einen begreift, zuliessen. Unser biblischer Abschnitt kennt nur zweierlei, den Zustand *θανατωθεὶς σαρκί* und *ζωοποιηθεὶς πνεύματι*. Das Eine ist mit dem Sterben abgeschlossen, das Andere muss sogleich sich an das Sterben anschliessen. Wir kennen kein

Verwesen des hl. Leichnams, also von Anfang des Todeszustandes Christi an muss eine conservirende Kraft auf denselben wirken, folglich kann es keine völlige, dauernde Isolirung seiner Seele von dem Leibe geben, demnach auch keinen anhaltenden Todeszustand, am allerwenigsten aber ein so mächtiges Einwirken auf den Hades durch die Seele dessen, der ein θανατωθείς heisst. Ist dieses Versinken in den Hades als Zeugniss seines ächt menschlichen Wesens momentan wohl zu denken, so sollte dieses nicht zugleich ein Siegeszug seyn, sondern eben ächt menschlich ein Hinabsinken in die dem Menschen zugewiesene Todesohnmacht; aber dies konnte bei ihm nicht geschehen, ohne dass sofort seine göttliche Kraft reagirt hatte, und eben dies ist das ζωοποιεῖν des πνεῦμα. Indem nun dieses πνεῦμα seinen hl. Leib conservirt, in allmählicher Kräftigung belebt und zugleich das belebende Princip seiner ψυχή wird, dringt er geisteskräftig in den Hades ein. Die Siegesthaten im Hades wie in der φυλακή müssen gleicher Weise Thaten des ζωοποιηθείς, nicht des θανατωθείς seyn. Letzteres hat mit dem Tode seinen Abschluss gefunden und hat bei ihm ebensowenig eine Fortsetzung im Todeszustande, als das κρίνεσθαι σαρκί beim gewöhnlichen Menschen über den Tod hinausreicht.

Den Hades selbst und auch die φυλακή — und darin möchte ich schliesslich frühere Behauptungen widerrufen — haben wir uns nicht als Zustand, sondern allerdings als eine Oertlichkeit zu denken. Ich habe früher es also ausgedrückt: der Hades ist das Verhältniss der Seele des Hingeschiedenen zu seinem Leibe, der im Grabe liegt; und bin daher auch zu der Folgerung weiter geschritten, dass auch des Gläubigen Seele nicht dem Hades zu entgehen vermöge; ich habe in φυλακή nicht eine Abzweigung des Hades, sondern einen Theil der Hölle gesehen, die ja auch viele Wohnungen haben würde. Ich glaube nun nach reiflicherer Ueberlegung mich darin geirrt zu haben. Die Einfalt des Schriftwortes, der Zusammenhang mit den alttest. Vorstellungen, die Ueberlegung, dass alles Geschöpfliche in der Räumlichkeit lebt, die Wahrnehmung, dass die locale Bedeutung von ἐν die nächste und hier überall passende ist, legen es am nächsten, den Hades als dasjenige Gebiet unseres Kosmos anzusehen, das mit in seine Vergänglichkeit hineingezogen ist, das sich allerdings geographisch nicht ausfindig machen lässt, das in viele Behausungen zerfallen mag, aber eben doch immerhin eine Räumlichkeit bleibt, und zwar die der Eitelkeit und Nichtigkeit verfallene. Deshalb kann man auch von den Seelen, die bei Christo sind, nicht sagen, sie seien noch im Hades; ihre Hei-

math ist vielmehr der Himmel; sie sind der Nichtigkeit enthoben. Die φυλακή hingegen wird ebenso, wie der Hades, als Räumlichkeit zu denken seyn (es kommt ja in beiden Bedeutungen vor: Gewahrsam und Gefängniss); das legt der Ausdruck πορευθείς nahe; aber nach unserem Verständnisse nicht als Theil der Hölle, denn dort ist keine Predigt mehr möglich, sondern als ein besonderes Gebiet des Hades, in dem wir uns ja auch viele Wohnungen denken müssen.

Die Höllenfahrt Christi.

Von

J. A. F. Richter,

Pastor zu Gr. Ballerstedt in der Altmark.

Die Lehre von der Höllenfahrt Christi wird von unserer aufgeklärten Generation, ohne Zögern und ohne Bedauern, als ein finsteres Problem aus finsterer Zeit weggeworfen zu dem Gerümpel der Gespenstergeschichten; ja auf giftigen Spott, auf Entgegnungen ergrimmten Hasses muss sich der gläubige Christ, der sich laut und ehrlich zu ihr zu bekennen wagt, gefasst machen. Warum trifft gerade sie so grosse Ungunst? Das erkennt man nicht schwer. Schon das Wort Höllenfahrt ist einem rechten Kinde der Zeit, was der rothe Lappen einem gewissen Vogel. Die Hölle ist einmal in seinem Ohre ein ganz unerträglicher Klang. Dann hat gerade dieses Lehrstück etwas so derb Thatsächliches, etwas so spröde Realistisches, dass sie dem in der Spiritualisirung des Evangeliums so trunkenen Zeitgeiste nothwendig ein starkes Aergerniss seyn muss. Die Kirche aber, die das „niedergefahren zur Hölle“ unter den Artikeln ihres Glaubens bekennt, darf nicht schweigen: sie würde ihrer Pflicht fehlen. Darum ist es unerträglich, wenn auch Pastoren, die an jedem Sonntag vor Gottes Altar die Höllenfahrt als eine fundamentale Heilsthatsache bekennen, diesem Lehrartikel unfertig, vielleicht gar indifferent gegenüber stehen, wenn sie im Confirmanden-Unterrichte Jahr aus Jahr ein mit leichtwiegenden Redewendungen über diesen Abschnitt des zweiten Artikels hinwegschlüpfen.

Es bedarf bei diesem Lehrstück wirklich Alles einer Besprechung, sogar die Tendenz, nach welcher hin das Dogma sich verwerthen lässt. Sonst lässt man doch jedes Dogma für sich selbst reden; und die nächste Verwerthung unseres Dogmas sollte ohne Zweifel die Aneignung der Heilsthatsache

selbst seyn, dass Christus nicht blos Himmel und Erde, sondern auch die unterirdischen Oerter zum Schauplatz seines Erlösungswerks gemacht. Wir könnten füglich von dem weiteren Gebrauch des Dogmas, wenigstens hier, Umgang nehmen und vielleicht zum Schluss mit wenigen Sätzen darauf zurückkommen, wenn nicht die Geschichte des Dogma's in den letzten Decennien uns die Aufgabe aufnöthigte, geläufige Gesichtspunkte, die der unbefangenen Auffassung sehr störend sich erwiesen haben, vorerst ausdrücklich abzulehnen. Es hat in den letzten Decennien der *descensus* vielfache Bearbeitung von dem Gesichtspunkte aus gefunden, ihn zum Erweis der Universalität der Gnade in Christo zu verwerthen, und das: „Niemand kommt zum Vater denn durch den Sohn" gegen immer zudringlichere Einwendung zu behaupten, dass die Heilsgemeinschaft mit Christo, deren Möglichkeit historisch nur einem bevorzugten geringen Bruchtheil der Menschheit gegeben sei, unmöglich ausschliessliche Bedingung der Heilsgewinnung für die ganze Menschheit seyn könne. Strauss formulirt die Einwendung: „Der Mensch könne nicht für die Offenbarung gemacht seyn, da Gott nicht dasjenige zur nothwendigen und einzigen Bedingung der Seligkeit für Alle gemacht haben könne, welches die Meisten ohne ihre Schuld nicht erreichen könnten, von den wenigen Uebrigen wieder die Meisten ohne ihr Verdienst sich zu Nutzen machten." Da soll nun der Descensus mit einer Aussicht auf nachträgliche Heilserbietung im Jenseits aushelfen. Man hat sich in die falsche Stellung hineindrängen lassen, einen Fundamentalsatz des Glaubens auf dem Gebiete der Empirie erstreiten zu wollen. Für die Lehre vom Descensus selbst ist diese Verwerthung, zu welcher König's Vorgang eine Zeitlang ziemlich allgemein die Dogmatiker hingerissen hatte, äusserst nachtheilig geworden: man schob ihr diese Anwendung als ihre eigentliche und wesentliche Bedeutung unter, sehr wenig im Einklang mit der Kirche, der ein solcher Gebrauch der Lehre vom *descensus* allezeit fremd geblieben ist, und mit ebenso geringem Schriftgrund. Man hat es sich da sehr leicht gemacht; man hat sich wenig um die concrete Gestalt der Schriftaussagen bekümmert, man hat zu hastig die Hand nach dem Resultate ausgestreckt, man hat nach der Frucht gegriffen, aber nicht nach ihrer Wurzel gesehen. Und jedenfalls, weil man einen ganz falschen (empirischen) Standpunkt nimmt, behält das Resultat so viel Unsicheres, und muss ausserdem mit so viel Limitationen versehen werden, dass man sich von seiner apologetischen Kraft nicht viel versprechen kann. Das gesuchte Argument für die Universalität des Christenthums

und die Ausschliesslichkeit des Heils in Christo liegt besser und näher bereit in der Idee der Gottmenschheit.

Lehnen wir darum diesen apologetischen Gebrauch des *descensus* ab, so behält nichts desto weniger diese Lehre hohe Bedeutung für die Theologie, ja für die Apologetik der Gegenwart, durch ihren Zusammenhang mit den eschatologischen Fragen. Diese sind der Kirche wichtig geworden, und sollten den Theologen noch wichtiger gelten als geschieht, dem Pantheismus und Materialismus gegenüber, welche mit erbittertem Angriff den Glauben an ein Jenseits ausrotten wollen. Dies ist die Hauptposition, welche der moderne Unglaube dem Christenthum entgegenstellt: man denuncirt das Jenseits als den letzten Feind der Menschheit. Eine Ewigkeit gesteht man nicht dem persönlichen Individuum, sondern höchstens der Idee des Individuums zu. So lässt man auch in Christo nur ein Exemplar der (allein ewigen) Gattung erkennen, dem gleich jedem andern Exemplar die Erde zur Grenzmark seiner Existenz gesetzt ist.

Nun kann ja freilich der *descensus* nicht in die erste Reihe der Argumente gegen den Pantheismus und Materialismus gestellt werden. Die Apologetik hat zunächst geltend zu machen, dass die Leugnung des ewigen Werthes und Bestandes der Persönlichkeiten zur Abgeschmacktheit führt, indem sie (und das muss Jeder, der die Dinge noch sehen kann, wie sie sind, Jeder, den der Begriffsfanatismus noch nicht ganz verblendet hat, eingestehen) das ganze lebensvolle Daseyn zu einem zwecklosen, in unendlicher Langweiligkeit sich wiederholenden Spiele degradirt, ja selbst die Gattung, die sich nur in lauter, immer wieder im selbstlosen All untertauchenden Exemplaren reproducirt, zu einer Nichtigkeit macht, die ist und nicht ist, weil sie endlos nur aus dem Nichtigen besteht. Die Apologetik hat dem für unüberwindlich gerühmten Axiom: dass, was in der Zeit seinen Anfang genommen, auch in der Zeit sein Ende nehmen müsse, zunächst eine ganz einfache sprachliche Correctur entgegenzustellen. Denn man wird, will man sich anders nicht der Zweideutigkeit schuldig machen, nur sagen können: was aus der Zeit entsprungen ist, nimmt auch in der Zeit sein Ende. Die menschlichen Persönlichkeiten aber haben, wohl mitten in der Zeit entsprungen, dennoch einen überzeitlichen und ausserzeitlichen Ursprung in dem Schöpferwillen Gottes. Man wird auch drittens an das in jedem Menschen vorhandene, unverleugbare Gefühl appelliren dürfen, dass doch in diesem irdischen Lebensverlauf keineswegs die ganze verborgen in ihm liegende Lebensfülle, die volle Tiefe seiner Lebenskräfte sich auslebt

noch auszuleben vermag, und dass sein Leben ohne die Hoffnung, das, was hier nur erst in uns angelegt war, unter neuen Bedingungen voll ausleben zu sollen, ein unbefriedigendes drückendes Räthsel seyn würde. Ihre Hauptinstanz hat aber die christliche Apologetik herzunehmen von der Thatsache der Auferstehung Christi, und von der Idee des Reiches Gottes, einer Idee, die so tief in den Menschen eingeschaffen ist, dass sie blos recht ausgesprochen zu werden braucht, um ihre Wahrheit an dem Gewissen bezeugt zu sehen.

Sind das nun freilich wohl die Hauptwaffen der Apologetik im Kampfe gegen Pantheismus und Materialismus, so wird doch für Herstellung eines überzeugenden Beweises von nicht geringer Wichtigkeit die gründliche Durcharbeitung der Eschatologie seyn, nemlich die concrete Erfassung der Lebensformen und Bedingungen im Jenseits. Unverkennbar hat ja vorwiegend die spiritualistische Unsterblichkeitslehre des Rationalismus, welche durch ihre ausgeblasste Nüchternheit und fade Sentimentalität kein gesundes Gemüth befriedigen oder fesseln konnte, die Vergötterung der Diesseitigkeit durch den modernen Unglauben, der mit der feurigen Sinnlichkeit paganischer Leidenschaft zu malen versteht, so gefährlich gemacht. Mit einem blos abstracten Gedankenbilde vom Jenseits ist hier nichts wiederzugewinnen: kräftigen Irrthümern gegenüber behaupten sich überall nur lebensvolle concrete Wahrheiten und Ueberzeugungen. Die Einsicht in dieses Lebensgesetz ist es ohne Zweifel, welche den erwachenden Eifer, den man gegenwärtig den eschatologischen Fragen zuwendet, erklärt.

Aber man kann von mir den Nachweis fordern, dass ein wesentlicher Zusammenhang zwischen der Lehre vom *descensus* und den eschatologischen Fragen überhaupt vorhanden sei. Denn diese Seite der Lehre vom *descensus*, wonach sie für die eschatologischen Fragen von Bedeutung ist, liegt dem allgemeinen Bewusstseyn ferne durch Schuld der Dogmatik, die diese Seite herauszubilden besonders versäumt hat. Ich habe dennoch nicht die Absicht, den behaupteten Zusammenhang hier nachzuweisen, sondern berufe mich darauf, dass die ganze folgende Lehrdarstellung selbst den Nachweis werde geben müssen. Aber darauf will ich noch ausdrücklich einen Nachdruck legen, dass es im Interesse der Lehre vom *descensus* selbst liegt, in ihrem Zusammenhange mit den eschatologischen und (setze ich hinzu) mit den christologischen Fragen aufgefasst zu werden. Denn in lebloser Isolirtheit aufgefasst, hat der *descensus* nur zu oft den Charakter einer blos zufälligen Notiz, einer dogmatischen Absonderlichkeit be-

kommen; diese Sprödigkeit, welche auch manchen gläubigen Pastor nicht zu einem heilen Gewissen dieser Lehre gegenüber kommen lässt, verliert er erst, wenn es gelingt, ihn als ein unentbehrliches Glied im dogmatischen System nachzuweisen.

Die Lehre vom *descensus* ruht auf der Schriftaussage, dass Christus nach seinem Tode in den Hades hinuntergefahren sei; man wird also zunächst das übersinnliche Reich des Hades selbst in's Auge zu fassen haben. Da ist nun wenig oder nichts, was als allgemein zugestanden geltend gemacht werden könnte. Die alte Dogmatik mit ihrer unausgebildeten Anthropologie, die den Menschen in mechanischem Dualismus aus Leib und Seele zusammensetzte, hatte unüberwindliche Hindernisse, die Zustände nach dem Tode bis zur Auferstehung hin richtig zu fassen. Es blieb ihr nur die Wahl, entweder diesen Zwischenzustand ganz zu entleeren, einen Seelenschlaf zu setzen, oder ihn ganz zu spiritualisiren. Das Erste hat die Kirche verworfen, in das Letztere hat sie sich verstrickt durch ihre Lehre von dem sofortigen Eintritt der nackten Seelen in die Seligkeit oder Verdammniss der Ewigkeit, und dadurch nicht wenig dem spiritualistischen Unsterblichkeitsglauben vorgearbeitet. Diese dualistische Anthropologie ist unmöglich geworden. Es muss im Menschen eine lebendige und lebenskräftige Einheit von Geist und Leib geben, und diese eigentliche Mitte des Menschen ist die Seele, ψυχὴ ζῶσα 1 Cor. 15, 45. Diese Seele hat den Geist in sich, und den Leib an sich. Sie ist aber nur dadurch die lebensvolle Einheit beider, dass beide ihr nicht äusserlich sind, etwa die Leiblichkeit wie ein Kleid, das man an- und ablegt. Die Seele ist beides, leiblich und geistig, ist eine zur Leiblichkeit disponirte Geistigkeit; der Psyche selbst inhärirt ein, dass ich nicht sage, psychischer Leib, so doch ein Leibesschema, hinter diesem greifbaren, materiellen Leibe, oder eine Potenz und ein Trieb der Verkörperung, die sich, je nach der Sphäre, in der sie weilt, den Stoff zu einem Körper anbilden. So bleibt nun der S t o f f des Leibes n i c h t, w o h l a b e r d e r L e i b selbst in den drei grossen Stadien des Lebens, hier, nach dem Tode und in der Auferstehung ein i d e n t i s c h e r am Menschen. Wie wäre auch sonst bei der grossen Bedeutung, welche die Leiblichkeit für die Persönlichkeit hat, eine Continuität des Selbstbewusstseyns vor und nach dem Tode möglich? Risse der Tod Leib und Seele so auseinander, dass die nackte Seele in eine absolut unleibliche Existenzsphäre gerissen würde, so wäre die nackte Seele gar nicht mehr derselbe Mensch, hätte überhaupt kein mensch-

liches Denken, Fühlen und Wollen mehr. Also die Seele ist auch, nachdem sie im Tode des irdischen Leibes entblösst ist, nicht absolut leiblos, und der Zwischenzustand ist nicht mit Göschel als einseitig geistiges Leben zu fassen. Es ist von grosser Wichtigkeit, das ganze persönliche Individuum, das unverkümmerte Selbst des Menschen in den Zwischenzustand eintreten zu lassen. Der Tod ist nur das Entweichen der persönlichen Individualität aus ihrer irdischen Umbauung; aber Alles, was der Persönlichkeit wesentlich war und geworden ist, der concrete Mensch, wie er aus seiner gesammten Lebensbethätigung hervorgegangen ist, mit seiner ebenso bestimmten potentiellen Leiblichkeit, geht durch den Tod hindurch.

Der Zustand, der mit dem Tode für die abgeschiedenen Seelen beginnt, ist keineswegs die Seligkeit oder Verdammniss der Ewigkeit, so dass für jeden Einzelnen schon beim Tode das Endresultat des jüngsten Tages anticipirt würde. Was bliebe dann für den jüngsten Tag, den grössten aller Tage, als ein blosses Schaustück, in welchem nach längst voransgegangener Vollstreckung an den Einzelnen das Endurtheil nur noch nachträglich zum Ueberfluss, Angesichts der versammelten Menge publicirt würde! Es kann vielmehr überall die Vollendung der Einzelnen erst mit der Vollendung des Ganzen eintreten, absolute Seligkeit und Verdammniss erst mit dem neuen Himmel und der neuen Erde, die Ewigkeit erst mit dem Aufhören der Zeit. Mit Nachdruck hat die alte Kirche die Auffassung verworfen, dass die gläubigen Seelen sogleich mit dem Tode in den Himmel eingingen: *οἱ λέγοντες ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν αναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανὸν, μὴ ὑπολαβῆτε αὐτοὺς Χριστινούς. Justinus, dial. c. Tryph.* 307. *Irenaeus adr. haer.* 31. Wohl aber kehrt sich die Idee der göttlichen Gerechtigkeit sogleich nach dem Tode an den Abgeschiedenen mit gesteigerter Macht hervor; die Schleier der Aussenwelt sind gesunken; ausgeprägt und unverhüllt tritt der sittliche Gehalt des Menschen in die Erscheinung. Dem sittlichen Werth und Unwerth eines Jeglichen wird seine Lage correspondiren. Es wohnt nun dem, der widerstreitend der innersten Wahrheit seines Wesens sich ausgeschlossen hat von der beseligenden Gemeinschaft des Heilandes, das unabweisbare Bewusstseyn der Unseligkeit bei; und der, welcher sich seinem Gott erschlossen hatte durch Aneignung der wirksamen Versöhnungsgnade, geniesst einen Reichthum des Lebens in Gott. Aber diese Zustände gehören noch der Zeit, nicht der Ewigkeit an. Darum findet auch noch Wachsthum, Entfaltung hier Statt. Bei den auf die Le-

bensgemeinschaft mit Christo erbauten, wiewohl noch nicht völlig geheiligten Gotteskindern, wächst diese Gemeinschaft immer tiefer in ihr Personleben ein; die Sünde, die ihnen ihre Seligkeit noch trübte, wird überwunden. Das Nämliche gilt von denen, die dahingefahren sind in Unbussfertigkeit und Unglauben; beherrscht von der Macht der Sünde, von der sie sich in der Gnadenzeit ihres irdischen Lebens nicht erlösen liessen, gerathen sie auf der Bahn der Gottwidrigkeit in immer grössere Verhärtung; ihre ohnmächtige Feindschaft gegen Gott verbittert sich und entzündet sich um so mehr, je mehr in der neuen Sphäre ihrer Sünde die alte Befriedigung entzogen wird. Für diesen Zwischenzustand hat die Schrift die Bezeichnung ᾅδης (Scheol) Act. 2, 31; 1 Cor. 15, 55; Apoc. 1, 18; Luc. 16, 23. Ein Aufhören dieses Hades wird erst Apoc. 20, 13 f. in Aussicht gestellt. Dieser Sammelort aller Abgeschiedenen liegt in der Tiefe Num. 16, 30. 33. Dunkelheit erfüllt ihn und Schweigen Ps. 94, 17; 115, 17. Er theilt sich in zwei Regionen: den Schooss Abrahams, das Paradies, und die Gehenna. Den abgeschiedenen Seelen spricht das fünfte Capitel des zweiten Corintherbriefs irgendwelche leibähnliche Umhüllung zu, die jedoch noch so weit hinter dem *οἰκητήριον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* zurücksteht, dass Sehnsucht die Grundstimmung der Abgeschiedenen ist. In diesem Zwischenzustande kann aber jegliche Seele nur in der Richtung nachreifen, die sie bis zu ihrem Tode genommen; der Tod hat über sie entschieden, so dass eine nachträgliche Bekehrung nicht mehr stattfinden kann (das Gleichniss von Lazarus und dem reichen Mann Luc. 16), ebensowenig ein Wiederverlust des einmal im Glauben ergriffenen Heils Joh. 11, 25 f. Die Erde ist der absolute Entscheidungsort.

In diesen Hades nun ist Jesus descendirt. So wahrhaftig er die Menschheit angenommen, und in Allem seinen Brüdern gleich geworden, so gewiss hat seine Seele das Loos aller Abgeschiedenen getheilt bis auf den Moment seiner Auferstehung, *τρεῖς ἡμέρας ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς* Mt. 12, 45. *προϊδὼν ἐλάλησε περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ, ὅτι οὐ κατελείφθη εἰς ᾅδην* Act. 2, 31. *σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ* Luc. 23, 43. Das Paradies oder der Schooss Abrahams ist seiner abgeschiedenen Seele wie aller frommen Seelen Bergungsort. Bis soweit aber würde der *descensus* nur ein Widerfahrniss der Seele Christi seyn. Aber es ist unter allen Lebensmomenten Christi keines, das ein blosses Widerfahrniss wäre, auch keines, das nur eine individuelle persönliche Bedeutung hätte: wo Christus ist, da wirkt er auch, und jeder Lebensmoment, mag er auch den innerlichst persönli-

chen Charakter haben, hat soteriologische Bedeutung. Das gilt auch von dem Eingang seiner Seele in den Hades. Denn, ist's unmöglich, dass er in den Hades trete, als ein Anderer denn der er ist, tritt er in den Hades als das persönliche *φῶς καὶ ζωή*, so schliesst schon diese Thatsache die gewaltigste Wirkung ein, durch welche alle Verhältnisse des Hades sich umgestalten: er bringt in den Hades sein volles Genügen hinab, dahin wo bisher alle Abgeschiedenen ohne Unterschied derjenigen Gottesgemeinschaft, die nur durch seine Mittlerschaft zu Stande kommt, entbehrten. Nun ist der Hades nicht mehr die lautlose Nacht der Schatten, er hat aufgehört, der alttestamentliche Scheol zu seyn, und ist zum christlichen Paradiese worden. Der *descensus* Christi gibt auch dem Hades eine Geschichte. Würde man diesen Gedanken festhalten, so würde man auch den alttestamentlichen Aussagen über den Scheol leichter gerecht werden.

Aber wir versagen uns hier, diesen beiseite liegenden Gedanken weiter auszuführen, und wenden uns zu den Schriftaussagen über ein ganz bestimmtes soteriologisches Geschäft Christi im Hades. Wir werden die Zahl der hieher gezogenen Schriftstellen auf die drei 1 Ptr. 3, 18—20; 4, 6 und Eph. 4, 8 beschränken müssen, und alle übrigen als nicht speciell auf den *descensus* bezüglich, sondern allgemeiner die Wirkung seines Todes und seiner Todesüberwindung den Mächten des Hades und der Finsterniss gegenüber aussagend, an diesem Orte ablehnen müssen.

Da begegnet uns zunächst im dritten Capitel des ersten Petrusbriefs die gelegentliche Erwähnung des *descensus* Christi. *Ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν, ὁ δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ, θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασί ποτε, ὅτε ἀπεδέξατο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε* — — Der Zusammenhang, in welchem diese Aussage steht, stellt sich so dar. Der Apostel ermahnt die Christen unter den immer heftiger und allgemeiner ergehenden Verfolgungen: Traget die über euch verhängten Leiden mit Geduld, weil auch Christus litt einmal für die Sünden, der Gerechte für die Ungerechten, damit er uns Gott versöhne, getödtet nach dem Fleisch, lebendig erhalten nach dem Geist, so dass er sogar auch nach seinem Tode seine Heilandswirksamkeit fortsetzte. Seid getrost darum! solltet auch ihr bis in die äussersten Tiefen des Leidens gestossen werden, sollte der Tod euer warten: ihr, die ihr mit Christo gelebt habt, lebt wie er, im Tode selbst. Der nach der *σάρξ* getödtete

Jesus ist lebendig erhalten nach dem *πνεῦμα* d. i. nach seinem durchgeisteten Selbst, und diese Rettung seines Selbst durch den Tod hindurch wird belegt durch Hinweisung auf die, auch im Tode nicht erloschene Wirksamkeit Christi: *ἐν ᾧ* (entweder *ἐν ᾧ πνεύματι*, oder *ἐν ᾧ* für *ἐν τούτῳ ὅτι* darum weil, Winer) er auch hinging (*πορευθείς*) und predigte *ἐκήρυξε* — *κηρύσσειν* hat im N. T. gewöhnlich *τὸ εὐαγγέλιον* oder einen verwandten Begriff zum Object; mindestens ist überall, wo *κηρύσσειν* ohne ausdrückliches Object steht, die Ergänzung *τὴν βασιλείαν*, *τὸ εὐαγγέλιον*, *τὴν χάριν θεοῦ* durch den Zusammenhang geboten. Hier geradezu *τὸ κρίμα* ergänzen zu wollen ist unmöglich. Also Christus verkündigte sich hinbegebend das Evangelium *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν, ἀπειθήσασί ποτε*. *Πνεύματα* sind abgeschiedene Geister, die ihren Körper verlassen haben, vgl. Hebr. 12, 23 *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων*. Hier Geister, die ungehorsam gewesen sind, *ποτέ*, nicht: irgendwann, sondern etwa, *ὅτε* damals als die Langmuth Gottes harrete, nemlich in den Tagen Noahs. Diese Geister sind *ἐν φυλακῇ*, sie werden in Gewahrsam gehalten, 2 Ptr. 2, 4. 9 mit Ketten der Finsterniss gebunden. Christus aber übte die Predigt an ihnen *πορευθείς*, nicht blos durch die prinzipielle Energie seines Werks, nicht durch eine indirect und unpersönlich vermittelte Ausdehnung seiner Heilserfolge auch in diese Gebiete, sondern gerade persönlich sich an ihren Ort hinbegebend. Ueber den Erfolg dieser Predigt sagt die Stelle nichts aus, auch berechtigt die Ergänzung *τὸ εὐαγγέλιον* zu *ἐκήρυξε*, deren Nothwendigkeit wir behauptet haben, nicht zu dem Schlusse, dass Christus dort wenigstens noch Glaubensempfänglichkeit und Heilsmöglichkeit für seine Predigt erkannt haben müsse, da er ja sonst nicht das Evangelium gepredigt haben würde. Es ist ja auch das Evangelium ein zweischneidiges Schwert, und wohl hätte Christus auch solchen dem Gerichte der Verstockung bereits Verfallenen das Evangelium predigen können zu einem Zeugnisse über sie. Wohl aber darauf wenigstens weist uns die zeitliche Stellung des *descensus* zwischen Kreuzestod und Auferstehung, dass er nicht als Weltrichter den Seelen erschienen sei, sondern als Welterlöser.

Befremdlich ist die Beschränkung der Predigt auf die für ihren Unglauben in der Sündfluth Umgekommenen, und die Exegese muss es unentschieden lassen, ob diese nur beispielsweise, als in eminentem Sinne Gottlose, genannt sind, oder ob diese erste Generation besondern Anspruch auf nachträgliche Heilspredigt hatte, etwa darum weil sie der besonderen Heilsveranstaltungen entbehrt haben, die mit dem noachi-

en Bunde beginnen, und das kommende Heil in Institutio- und Ordnungen dem Menschenleben objectiv einbilden. er konnte nicht im Herzen Gottes die erste Generation, elche die göttliche Gerechtigkeit erfahren musste, ein sol- ies Anrecht voraushaben vor denen, die in der Zeit der öttlichen *ἀνοχή* gelebt haben?

Es hat sich uns jedoch auch so ein Gewinn für unsre Untersuchung aus 1 Ptr. 3, 18—20 ergeben. Denn, hatten wir früher nur die Anwesenheit Christi im Hades, und zwar in der Region der relativ Seligen Luc. 23, 43 begründet, so sagt diese Stelle weiter einen Niedergang in die Gehennah, *φυλακή*, eine eigentliche Höllenfahrt Christi aus, und spricht von einem Heilsgeschäfte Christi daselbst, dem *κηρύσσειν*. Wir wollen auch das noch ausdrücklich geltend machen, dass gerade die gelegentliche Art, mit der Petrus auf die Höllenfahrt zu sprechen kommt, dieselbe als eine durchaus bekannte und unbezweifelte Thatsache erscheinen lässt.

Unser Resultat gewinnt weitere Bestimmtheit durch 1 Ptr. 4, 6 *εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι.* Nach dem Contexte soll das Leiden Christi noch einmal nach seinem unauflöslichen Zusammenhange mit dem Leben der Gläubigen vorgehalten werden, und zwar in der neuen Wendung: als verpflichtend zu heiligem Leben überhaupt. Zieht euch solches Leben Lästerung und Hass der Ungläubigen zu, so lasst euch das nicht irre machen, sie werden dafür Dem, der die Lebenden und die Todten zu richten bereit ist, Rechenschaft zu geben haben. Der Apostel begründet nur das Recht des Herrn, die Todten wie die Lebenden zu richten: *εἰς τοῦτο γὰρ* denn darum — *εὐηγγελίσθη* entspricht dem *ἐκήρυξε*, die *νεκροί* sind die *πνεύματα*. Die Meinung von einer Predigt an dem Ort der Todten selbst ist nicht zu verkennen; denn die Auslegung, durch welche man der Beziehung unserer Stelle auf die Höllenfahrt Christi auszuweichen versucht hat: „den jetzt Todten sei (noch während ihres Lebens) die Heilsbotschaft kund geworden“ ist schon durch den Zusammenhang unmöglich, da bei solcher Begründung der allgemeinen Richterbefugniss Christi gerade ein namhafter Theil der Menschheit (nemlich alle die *νεκροί*, zu denen während ihres Lebens keine Kunde der Heilsbotschaft gekommen) von dem Gerichte Christi eximirt würden. Ausserde hat diese Auslegung auch das nachdrückliche *καὶ νεκροῖς* v der sich. Wir sind mit *νεκροί* an die Gesammtheit der A geschiedenen gewiesen; ihnen kommt vom Erdenschaup her Kunde von der geschehenen Heilsthat. Auch den Zw

dieser Kundmachung gibt der Apostel an: ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι. Die beiden Glieder dieses Finalsatzes bewegen sich in einem vollkommenen Parallelismus; dem μέν entspricht das δέ, dem κριθῶσι das ζῶσι, dem κατὰ ἀνθρώπους das κατὰ θεόν, dem σαρκί das πνεύματι. Jul. Müller und Steiger fassen das erste Glied des Finalsatzes untergeordnet dem zweiten, κριθῶσι sei eine bequem aufgelöste Participialconstruction, statt κριθέντες, welches als appositionelle Bestimmung zu ζῶσι zu fassen sei. Strenger construirt solle der Satz lauten: ἵνα κριθέντες κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ, ζῶσι κατὰ θεὸν πνεύματι, es sei den Todten das Evangelium verkündigt, damit sie, wiewohl in der Art wie alle Menschen gestorben, und damit die allgemeine Strafe für die Sünde erfahren habend, dann doch leben mögen, wie Gott will, dass wir leben κατὰ θεόν. Aber unmöglich kann κριθῶσι, welches im vorhergehenden, enge verbundenen Verse von einem Gerichte, zu dem der Herr sich jetzt erst anschickt, redet, hier von einem Gerichte verstanden werden, das die νεκροί schon erfahren hätten, nemlich als Lebende, das sie gerade erst zu νεκροῖς gemacht hätte; es wird doch wohl κρίνειν im 5. und 6. Verse denselben Akt, ein zukünftiges Gericht bezeichnen müssen. Σαρκί und πνεύματι zeigen, in Rücksicht wessen das κρίνεσθαι und ζῆν stattfindet. Ein Gericht erfährt die σάρξ, das ist nicht der irdisch sinnliche Leib, sondern die verkehrte gottwidrige Richtung des Menschen Gal. 5, 17—21; 6, 8. Dieser σάρξ, von welcher der blosse leibliche Tod der Menschen nicht befreien kann, bereitet die Verkündigung des Evangeliums ein Gericht, im Lichte der Botschaft Christi wird sie erst völlig in ihrer Verwerflichkeit offenbar. Und dies κρίνειν vollzieht sich κατὰ ἀνθρώπους (was nicht zu verwechseln ist mit dem paulinischen κατ' ἄνθρωπον menschlicher Weise); κατὰ bei κρίνεσθαι gibt die Norm, den Massstab des Gerichtes an Joh. 7, 24. Die Todten werden in Gemässheit des Gerichts, das sich hier auf Erden an den Menschen in Folge der Predigt des Evangeliums vollzieht, gerichtet; es ist nach Wesen und Erfolg dasselbe Gericht für Todte wie für Lebende. Damit soll zugleich angedeutet werden, dass wenn das Gericht, das unter der Predigt des Evangeliums sich vollzieht, denselben Verlauf nimmt bei den Todten wie hienieden, denn auch dort das Resultat als ein gewöhnliches sich ergeben werde: ein κρίμα der Verstockung, erzeugt durch Zurückweisung der Botschaft, und ein κρίμα des Selbstgerichts, ein bussfertiges in den Tod geben der σάρξ, bewirkt durch gläubige Annahme der Botschaft. Vollzieht sich dies

Beides neben einander durch die Predigt des Evangeliums, so geht eben das *κρίνεσθαι* nur *κατὰ ἀνθρώπους* zu. Wir kommen zum zweiten Satzgliede, welches dem ersten bedingten Zweck der Kundmachung *κριθῶσι μέν*, den schliesslichen Endzweck entgegenstellt *ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι*. Die *σάρξ* muss in ihrer Gottwidrigkeit so oder so gerichtet werden, durch das Gericht der Verstockung oder durch das Selbstgericht der Busse, damit das endliche Liebesziel Gottes herbeigeführt werde, *ἵνα ζῶσι* das ewige selige Leben der Gemeinschaft mit Gott durch Christum, *πνεύματι*, nicht nach ihrem kreatürlichen *πνεῦμα*, ihrer vernünftigen Seele, denn auch diese ist von der *σάρξ* durchsäuert; sondern das *πνεῦμα* des Menschen ist die Wesenheit, welche erst durch die Ausscheidung der *σάρξ* zu Stande kommt, das vom heiligen Geist durchdrungene und zur Wahrheit seiner Idee erhobene menschliche *πνεῦμα*; *κατὰ θεὸν* selig wie Gott. Petrus lehrt also, das Evangelium sei der Gesammtheit [1]) der vor Christo Verstorbenen verkündigt worden zu dem Zweck, damit sie nach der ihnen auch noch als Geistern inhärirenden *σάρξ* gerichtet würden, und damit sie in Bezug auf ihr dadurch erwecktes *πνῦμα* das wahre göttliche Leben hätten.

Aber von welchem Resultat diese Predigt unter den Abgeschiedenen begleitet gewesen sei, berichtet uns die Schrift nicht. Jedoch sind wir auch dafür nicht unserer Phantasie überlassen, wir haben die *analogia fidei*, die auch hier die schweifenden Gedanken in strenge Zucht nimmt; denn sie stellt als allgemeine Regel auf: *in hac vita tantum poenitentiae libertas est*; *post mortem nulla correctionis licentia.* Demunerachtet wird auch Augustinus Recht behalten: dass Christi Hingang nicht blos den Altvätern und Propheten zu Gute gekommen, sondern auch und hauptsächlich Einigen unter den ungläubig Gestorbenen, nemlich denen, welche er nach seiner **Gerechtigkeit** als Erlösungsfähige nicht miskennen konnte. *August. ep.* 104. Denn dieser letzte Satz hebt die voranstehende allgemeine Regel nicht auf; auch für die, zu deren Gunsten Augustinus eine Ausnahme zu statuiren scheint, ist in Wirklichkeit die Erde der Entscheidungsort gewesen, wo sie durch *poenitentia* sich zum Heile gewandt haben. Stahl hat einmal vom Glauben die Frage nach „fundamental und nicht fundamental“ mit dem schönen Worte licht gemacht: für die Kirche ist jeder, auch der kleinste Artikel fundamental; denn wer aus einem

1) Denn auf die Gesammtheit führt uns die Tendenz des Beweises, den V. 6 für V. 5 geben will.

Bau auch nur kleine Steine herausbröckeln lässt, macht den ganzen Bau unsicher. Aber betreffs der einzelnen Seelen ist die Frage: welche Summa von Glaubenswahrheiten für sie fundamental zur Seligkeit sei, sehr unverständig; fundamental zur Seligkeit ist für sie nach Gottes Barmherzigkeit vielleicht das letzte Fünkchen des verglimmenden Glaubensdochtes. Aehnlich kann man von der *poenitentia* reden betreffs derer, denen in ihrem irdischen Lebensverlaufe niemals eine (durch die Kirche Gottes vermittelte) Berührung mit dem Geiste Christ vermittelt war. Es gilt ja freilich bei denen, welchen das Heil objectiv entgegen getreten ist, keine Unterscheidung von *poenitentia implicita* und *explicita*, noch viel weniger als eine *fides implicita;* denn das ist ja eben die richterliche Vollgewalt der Predigt von Christo, dass sie die Entscheidung unwiderstehlich sollicitirt: wer nicht für mich ist, der ist wider mich. Aber wohl wird man bei denen, welchen das Evangelium geschichtlich nie entgegengetreten ist, von einer *poenitentia implicita* reden können, welche durch die vorlaufende Gnade *(gratia praeveniens)* in ihnen gewirkt wurde als ein, vielleicht sich selbst noch dunkles, seufzendes Schreien einer die Knechtschaft der Sünde fühlenden Seele nach Erlösung von dem Leibe dieses Todes, als heimliches Dürsten nach dem lebendigen Gott. Die Erfahrungen der Mission bestätigen das Vorkommen solcher vorlaufenden Gnadenwirkungen. Und der Herr kennt die Seinen, auch wo Menschenaugen sie nicht erkennen können, vielleicht auch nicht finden wollen. Diese Erweiterung des Begriffs *poenitentia* hebt die Regel: die Erde ist des Menschen absoluter Entscheidungsort, nicht auf. Nicht irgendwelche noch latente Empfänglichkeit für den Glauben und das Heil kann sich von der Predigt im Jenseits noch eine Heilsmöglichkeit versprechen, sondern allein eine schon hier, wenn auch unbewusst, geschehene Entscheidung für Christum. Wenn solchen dann im Jenseits der Christus, der ihnen hienieden nicht gepredigt war, entgegentritt, dann werden sie ihn erkennen als Den, nach welchem sie schon im Fleische geseufzt, und an den sie geglaubt haben, ob sie schon ihn nicht kannten. Man kann den Satz Augustins unbedenklich noch erweitern, und die doch nur willkürliche Beschränkung auf die vor der Menschwerdung Christi lebenden Heiden aufgeben; ich vermuthe anders als Augustin: „dass das Evangelium auch jetzt noch in der Unterwelt verkündigt werde, also auch dort eine Kirche bestände, lässt sich nicht vermuthen.“ Ich meine, die Zeit als eine der Endlichkeit angehörige Kategorie ist ausser Stande, eine Scheidung zwischen den Menschen im Verhältniss der Gnade zu

rechtfertigen, und die Erscheinung Christi im Hades muss letzterem die Heilsgestalt Christi unverlöschbar eingeprägt haben, so gewiss als seine Erscheinung wirksame Energie hat. Wir constatiren also das Resultat: der Hingang Christi in die Hölle sollte vornemlich zu Gute kommen den Schafen, die nicht aus diesem Stalle sind, und die er auch herzuführen will.

In der dritten Schriftaussage über den *descensus* Eph. 4, 8—10 begegnen wir aber noch einer wichtigen Andeutung über die Folgen des Aufenthalts Christi im Hades für ihn selbst und für die Ergreifung seiner Macht über alle Höhe und Tiefe. Die neueren Exegeten bestreiten freilich fast ohne Ausnahme die Beziehung von Eph. 4, 8—10 auf die Höllenfahrt. Dass sie aber dadurch auch zu den grössten exegetischen Gewaltthätigkeiten kommen, lässt sich auch nicht verkennen. Der Wortlaut der Stelle ist: *Διὸ λέγει· ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις. Τὸ δὲ· ἀνέβη, τί ἐστιν, εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς; Ὁ καταβὰς αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.* Man mag sich nun um das *κατώτερα τῆς γῆς* (Oerter tiefer als die Erde) herumdrehen, wie man will, sei es dass man den Comparativ entwerthet (in die niedrigen Oerter der Erde), oder das *τῆς γῆς* loslöst vom Comparativ, und als eine Apposition fasst (in die Oerter, die im Vergleich zum Himmel niedriger sind, nemlich auf die Erde), man wird das nicht anders als Gewaltthätigkeit nennen können, besonders wenn man hinzunimmt, dass *τὰ κατώτερα τῆς γῆς* dem hebräischen תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ entspricht, dessen Sinn doch nicht zweifelhaft ist. Die rationalistischen Exegeten haben freilich an sich schon das Interesse, eins von den Zeugnissen für die Höllenfahrt zu beseitigen, und die gläubigen Exegeten haben es kein Hehl, dass sie nur Verzweiflung daran, eine Erwähnung der Höllenfahrt in den Zusammenhang der Stelle einfügen zu können, zu diesen Gewaltthätigkeiten getrieben hat. Aber mir scheint im Gegentheil der Zusammenhang, den sie mit Beseitigung der Höllenfahrt hergestellt haben, wenig befriedigend, dagegen ein besserer Zusammenhang sich zu ergeben, wenn man V. 9 von der Höllenfahrt versteht. Beweisen wir das Erstere an der Ausführung, welche Harless in seinem Commentar gegeben hat. Er construirt den Zusammenhang folgendermassen: Die ungleiche Vertheilung der Geistesgaben hebt die innere Einheit der Gemeinde nicht auf, begründet auch keine Unterschiede unter den Gliedern derselben, weil die besondere Gabe ein freies Geschenk Christi ist, deren sich also Niemand zu rühmen hat. Dafür wolle sich nun der Apostel

an ein Schriftzeugniss anlehnen, und benutze dazu Ps. 68, 19. Da heisse es von dem Gotte Israels: aufgefahren in die Höhe hat er das Gefängniss gefangen geführt, und Gaben den Menschen gegeben. Das sei aber Zug für Zug eine Schilderung des triumphirenden Christus. Spricht der Psalm von einem Aufgefahrenen, so setzt er ein Herabgekommenseyn voraus, die Menschwerdung. Die aufgewiesene Identität aber des alttestamentlichen Jehovah und Christi ergibt weiter, dass Alles, was Christus in seiner Gemeinde ordnet, gewisse, von Gott zum voraus gedeutete und gewollte Gottesordnung sei. So habe er zur Erbauung seines Leibes die kirchlichen Aemter geordnet, u. s. f. In solchem Zusammenhang können freilich die *κατώτερα τῆς γῆς* die Unterwelt nicht mehr bedeuten, weil in keiner Weise einzusehen ist, wie das Hinabsteigen Christi in den Hades zum Erweis seiner Identität mit dem Subjecte des 68. Psalms, dem Jehovah Israels dienen solle. Aber wenn wir uns die sprachliche Gewaltthätigkeit *κατώτερα τῆς γῆς = τὴν γῆν τὴν κατωτέραν τοῦ οὐρανοῦ* gefallen liessen, welche wunderliche Bezeichnung der Menschwerdung *κατάβη εἰς τὰ κατώτερα.* Nirgends wird auch *καταβαίνειν* von der Menschwerdung gebraucht. Aber abgesehen von dem Allen steht es doch um den hergestellten Zusammenhang nicht gerade glänzend. Denn dass sich das Thun Christi durch die vermeintliche Beweisführung von seiner Identität mit Jehovah als von Gott zum voraus angedeutete und gewollte Ordnung ergäbe, steht gar nicht ausgesprochen da, sondern ist eine mühsam beigebrachte Entdeckung des Exegeten, die dem unbefangenen Leser sehr fern liegen wird.

Suchen wir, statt uns mit den Exegeten weiter auseinander zu setzen, den unbefangenen Eindruck der Stelle zu fixiren. Christus soll als der freie Spender aller Gaben erwiesen werden. So bezeichnet ihn schon der Psalmist (68, 19). Dem *ἀναβάς* aber, was der Psalmist aussagt, kann noch ein *καταβάς* hinzugefügt werden; so werden des Herrn Gänge von den untersten Tiefen bis über alle Himmel *ὑπεράνω πάντων οὐρανῶν* geführt (die Wahl dieser Bezeichnung ist unverkennbar durch die Absicht bestimmt, die äussersten Grenzen zu umspannen); damit ist Christus als der erwiesen, der Alles erfüllt *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.* Auf diesen Schluss zielt die ganze Beweisführung: denn erfüllt er Alles, so sind auf ihn auch alle Gaben zurückzuführen als den alleinigen Geber, dieweil nirgends ein Gebiet ist, das er nicht mit seiner Allgegenwart umfasste. Dieser Zusammenhang erfordert unbedingt, dass Christus als der, der auch die Hölle eingenommen hat, dessen Reich bis zu den

äussersten Grenzen gedrungen ist, bezeichnet werde, um die Wahrheit *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* zu illustriren. Das ist also der Ertrag, den die Höllenfahrt für Christum selbst und seine Macht gebracht, er hat auch in der Hölle die Resultate seines Sieges vollzogen, er hat ihm die Riegel der Hölle erbrochen, so dass er nun auch in ihrem Dämmerlicht gegenwärtig ist, nicht blos als der allgegenwärtige Gott, sondern als der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, der Gottmensch, der seine Aufgabe für die schuldverstrickte Menschheit vollbracht (*ἔδωκε δόματι τοῖς ἀνθρώποις*) und alle ihre Bande gelöst hat (*ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν*).

Versuchen wir schliesslich, das Ergebniss unserer exegetischen Untersuchung zusammenzufassen, so ergibt sich:

1. Christus ist im Hades, und zwar nicht blos im Paradies, sondern in der Gehenna erschienen.

2. Der Aufenthalt daselbst fällt in die Zeit, da der Leib im Grabe lag (*θανατωθεὶς σαρκί*), aber von seinem *πνεῦμα* das *ζωοποιηθείς* galt.

3. Sein Niedergang war nicht blos das Erleiden der *humana lex* des Todes; sein Geschäft im Hades war die Verkündung des Evangeliums und Anbietung der Gnade Gottes.

4. Diese Predigt lässt nicht etwa unbedingt allen Abgeschiedenen ohne Ausnahme Raum zu nachträglicher Bekehrung, sondern sie vollendet nur, was im Erdenwandel derselben schon angelegt war. Sie bringt aber allerdings für die, welchen das Reich Gottes hier oben fern gewesen, die aber selbst dem Reiche Gottes nicht fern gewesen waren, den Segen nachträglich ein, den das Volk Gottes durch die Gnadenanstalten auf Erden besessen hat.

5. Die Wirkung dieser Verkündung ist das *κρίμα τῆς σαρκός*, und die *ζωὴ πνεύματος κατὰ θεόν*.

6. Für Christum selbst gehört der Descensus zu den Akten, darin er sein Reich einnimmt.

Es ist aber bei einem Lehrartikel, der so sehr dem dogmatischen Bewusstseyn entschwunden ist, wie dieser, nicht überflüssig, noch den Gebrauch, welchen die Kirche von demselben gemacht, und das dogmatische Gepräge, das sie ihm gegeben, eingehender zu erörtern. Die Kirche der ersten Jahrhunderte machte von dem *descensus* einen sehr häufigen dogmatischen Gebrauch. *Quis nisi infidelis negaverit, fuisse apud inferos Christum*, sagt Augustin *ep.* 99. Sie bediente sich seiner als eines Beweises für die wahre Menschheit Christi, besonders im Streite gegen die Apollinaristen. Die Kirchenlehre betont darum besonders, *humana lege*, *νόμῳ*

φύσεως sei die abgeschiedene Seele Christi auch in den Hades gekommen.

Wir wissen durch ein Zeugniss Rufins, dass die Worte *descendit ad inferos* nicht von Anfang an und überall im apostolischen Symbolum standen: *Sciendum sane est, quod in ecclesiae romanae symbolo non habetur additum: descendit ad inferos.* Aber er fügt sehr verständig hinzu: *vis tamen verborum eadem videtur esse in eo, quod sepultus dicitur.* Nach der verbreitetsten Ansicht von Polanus und Peter King sollen gerade die Apollinaristischen Kämpfe gegen Ende des vierten Jahrhunderts der alten Kirche die Veranlassung gegeben haben, das Bekenntniss dieses Artikels in das *Symbolum* ausdrücklich aufzunehmen. Aber Waage macht darauf aufmerksam, dass schon Eusebius den Thaddäus in seinem Bekenntniss des christlichen Glaubens vor Abgarus auch die Höllenfahrt mitbekennen lässt, also schon im dritten Jahrhundert die Kirche diesen Artikel mit unter den Fundamentalartikeln gezählt haben müsse. In der Schrift *de tempore*, deren Ursprung wir bis auf dieselbe Zeit zurückführen müssen, wird auf Grund der falschen Etymologie des Wortes *σύμβολον* von *συμβάλλω* (sein Scherflein beitragen) jedem der Apostel bei ihrem Abschied und Auszug zum Missionswerk ein Satz des *Apostolicum* in den Mund gelegt. Da heisst es: *Philippus: passus est sub Pontio Pilato, crucifixus et mortuus; Thomas: sepultus, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis.* Neuere Untersuchungen haben den Thatbestand betreffs der Symbole der verschiedenen Kirchen so festgestellt: aus den ersten fünf Jahrhunderten überwiegt die Zahl derjenigen Symbole, in welchen der Artikel nicht gelesen wird; im Anfang des siebenten Jahrhunderts ist er schon gewöhnlich und wird als zum Symbolum gehörig betrachtet. Um das achte Jahrhundert steht er im Symbolum durchaus fest. Demnach müssen wir, wie bei mehren Sätzen des dritten Artikels, für das *descendit ad inferos* eine allmähliche Hineinnahme behaupten, nachdem in Behandlung des *Symbolum* an Stelle der früheren Freiheit eine durch die Erkenntniss seiner Bedeutung bewirkte Gebundenheit getreten war, welche sich nun nach dem römischen Symbolum normirte.

Hatte die alte Kirche den vorwiegenden Nachdruck auf die *humana lex* des *descensus* gelegt, so wird, je mehr in der Christologie der Kirche die Menschheit Christi hinter der Gottheit zurücktrat, am liebsten und häufigsten der *descensus* beschrieben als ein Kriegszug des Sohnes Gottes gegen die Hölle. Man malte den Hades aus als einen festungsartigen Gewahrsam in einer unterirdischen Gegend, wohl verschlossen und

befestigt mit ehernen Pforten, mit gepanzerten Thürhütern. In ihr haust und herrscht der Teufel mit seiner Dämonenschaft unbedingt, und quält die seiner Residenz Anheimgefallenen mit mancherlei Plagen, gleichviel ob sie den Ungerechten oder den vorchristlichen Frommen angehörten. Es versteht sich von selbst, dass von diesem Standpunkte aus auf die jenseitige Heilspredigt durch Christum wenig Gewicht mehr gelegt wurde. Die Thätigkeit Christi im Hades wurde zu einem äusserlichen Vorgange, Bezwingung der höllischen Festung, ohne dass dieses Resultat an innere Wirkungen an den in ihr enthaltenen Seelen geknüpft worden wäre. Die krankhafte Neigung der Zeit zum Monströsen ersah sich in diesem höllischen Kriegszuge Christi einen Tummelplatz, auf dem sie sich behaglich umtrieb. Mit dieser Färbung wurde der *descensus* in der Predigt des grossen Sabbaths in fast dramatischer Weise behandelt, oft mit wenig Geschmack und viel rhetorischem Schwulste. Von diesen Fehlern hielten sich selbst die besten Homileten nicht frei, wie die noch vorhandenen Predigten des Eusebius von Emisa, Chrysostomus, Proclus und Macarios beweisen. Nur Augustin stimmt nicht in den Chor dieser Ueberschwänglichen, seine Sprache behält ihre gewöhnliche Nüchternheit und biblische Einfalt, auch wo er über den Descensus predigt. Wir haben aus dieser Zeit in dem Evangelium des Nicodemus eine in diese Richtung hinein gehörige, aber poetisch nicht unschöne Schilderung der Höllenfahrt, in einem Gespräch des Lucius und Carinus, der Söhne Simons von Cyrene, die unter die mit Christo nach Matth. 27, 52 auferstandenen Todten gehört haben sollen. In der dunkeln Unterwelt wird es plötzlich hell. Adam, die Patriarchen, Propheten und alle Heiligen erkennen das Herannahen des Urhebers des ewigen Lichtes, erinnern an ihre einstigen Weissagungen, und fordern zur Verherrlichung Jesu Christi, des Sohnes Gottes, auf. Einer tritt zu ihnen, wie ein Wüstenbewohner, Johannes der Täufer, den nahen Besuch des Sohnes Gottes verkündend. Wie aber die Heiligen über solche Ansage aufjauchzen, tritt Satan vor, der Fürst des Todes, den Vorsteher der Unterwelt zur Bereitschaft zu ermahnen, den ruhmredigen Nazarener Jesum, der weiter nichts wie ein vor dem Tode sich fürchtender Mensch sei, zu empfangen. Er, Satan, habe bereits schmählichen Tod über ihn gebracht, nun werde er ihn zur Unterwelt niederführen und völlig zertreten. Allein Hades, in Erinnerung an Satans Schrecken bei der Entreissung des auferstandenen Lazarus, beschwört den Satan feierlich, ihn doch nicht herzubringen, wenn er anders nicht wolle, dass dieser grosse Gott alle im

grausen Gefängniss Verschlossenen befreie. Diese Verhandlung unterbricht plötzlich eine Stimme, dem Donner vergleichbar: *Tollite portas, principes, vestras, et elevamini portae aeternae! introibit rex gloriae.* Jetzt gebietet Hades der Dämonenschaft, die schrecklichen ehernen Pforten zu schliessen, die eisernen Riegel vorzulegen, und tapfern Widerstand zu leisten. Andererseits fordert die Menge der Heiligen, David und Jesaias an ihrer Spitze, die Oeffnung der Pforten. Da tritt in Gestalt eines Menschen der Herr der Herrlichkeit ein; es folgt die Erleuchtung der ewigen Finsterniss, die Zernichtung der unauflöslichen Bande. Schnell bemächtigt sich der Herr der Sitze des Todes, der sich mit schreckenvollem Staunen für überwunden bekennt, tritt ihn unter die Füsse, und zieht Adam zu seiner Klarheit empor. Der Tartarus bricht in Hohngelächter über Satan aus. Der Herr aber ruft seine Heiligen zu sich, nimmt ihre Anbetung entgegen, segnet sie mit dem Zeichen des Kreuzes, und entsteigt in ihrem Geleite unter lobpreisenden Wechselgesängen dem Hades. Das Alles ist wohl dichterisch schön, aber es verfehlt doch unverkennbar den Charakter, den Petrus der Höllenfahrt gibt durch *κηρύσσειν* und *εὐαγγελίζεσθαι*, und findet auch an Eph. 4, 8—10 keinen Anhalt. Man sollte sich darum wohl hüten, der Predigt von der Höllenfahrt Christi wieder diese sinnliche Farbe zu geben, wozu gegenwärtig viel Neigung sich zeigt. Heisst denn das nicht, *γραώδεις μύθους* predigen? Die Predigt von Christo bedarf keiner legendenartigen Arabesken, um interessant zu werden; und wenn wir unsere Hörer verwöhnen, durch derartiges pikantes Nebenwerk gereizt seyn zu wollen, so versündigen wir uns am Worte Gottes, dessen Macht an seiner ernsten Einfachheit haftet, und haben unsre Hörer verführt.

Von der weiteren Gestaltung des Dogmas vom *descensus* in der katholischen Kirche ist wenig noch zu sagen. Das mittelalterliche Dogma vom Purgatorium verkümmerte den *descensus;* seine Bedeutung beschränkte man allein auf den *limbus patrum*, das Fegefeuer der alttestamentlichen Frommen. In der evangelischen Kirche ist der *descensus* Gegenstand der lebhaftesten Besprechungen und Kämpfe gewesen. Nicht blos, dass der reformirten Kirche das Verständniss desselben ganz abhanden gekommen war: Zwingli wollte das *descendit ad inferos* nur als Paraphrase des *sepultus* auffassen, und vergleicht das hebräische: er ward versammelt zu den Vätern. Calvin verstand es als einen symbolischen Ausdruck für die höllischen Seelenleiden Christi von Gethsemane an bis zu dem *Eli lama sabachtani* auf Golgatha. Er argumentirt so: Der *sponsor in locum sceleratorum* hatte die Erduldung aller den

Sündern gebührenden Strafen zu übernehmen; nun sei das Erleiden des leiblichen Todes an sich nichts ohne das Erleiden des göttlichen Zornes in den Höllenstrafen. Diese eigentliche Satisfactionsleistung Christi aber müsse im *Symbolum* auf jeden Fall einen Ausdruck bekommen haben, und dieser sei in dem *descendit ad inferos* zu erkennen. Wir halten es für überflüssig, diese Auslegung des *descendit*, die doch gewiss eine Umstellung desselben vor die Artikel *mortuus et sepultus* erfordern würde, und ihre Begründung, nach welcher man auch z. B. eine ausdrückliche Erwähnung für die Rechtfertigung *sola fide* im dritten Artikel fordern könnte, wenn eben das *Symbolum* eine Dogmatik *in nuce* seyn wollte, besonders zu widerlegen: wir constatiren nur, dass damit der *descensus* wirklich aufgegeben ist.

Die lutherische Kirche hat nach heissen Kämpfen gegen calvinistische Tendenzen in Männern wie Aepinus und den Würtenbergern ihre Lehre vom *descensus* in der *solida declaratio* dahin festgestellt, dass die ganze Person, Gott und Mensch, nach dem Begräbniss zur Hölle gefahren, den Teufel überwunden, und der Hölle Gewalt zerstöret und dem Teufel alle seine Macht genommen habe. Wie aber solches zugegangen, sollen wir uns mit hohen spitzigen Gedanken nicht bekümmern. Die lutherische Dogmatik hat das Verdienst, die Lehre vom *descensus* wieder restituirt, und besonders durch nähere christologische Bestimmung der Vollendung entgegengeführt zu haben. Sie lässt Christum vom erfolgten Tode an im Paradiese weilen, dann mit dem Ostertage das *ζωοποιηθῆναι πνεύματι* eintreten, in Folge dessen der Logos *ἔνσαρκος*, der ganze Gottmensch nach Leib und Seele am frühen Ostermorgen zur Hölle der Verdammten herabfährt. (Denn so lange er unter der *humana lex* des *status exinanitionis* stand, galt auch für ihn das: es ist eine Kluft zwischen hüben und drüben befestigt, dass, die da wollten von hinnen hinab fahren zu euch, können nicht.) Die Höllenfahrt ist ein bedeutsames Moment unter den Heilsthatsachen, als die erste Stufe des *status exaltationis*. Sie ist als Triumph über die höllischen Mächte der Antritt des *munus regium* Christi. Das *κήρυγμα* der Höllenfahrt geschieht weniger in Worten, als durch diese That, dass er die Welt derer, die ewig verloren sind, durch seine glorreiche Erscheinung von dem unwiederbringlichen Irrthum ihres Lebens überführt. Durch diese Höllenfahrt ist den Gläubigen die Gewissheit gegeben von der Vernichtung der Macht Satans und des Todes.

Als neue Bestimmungen unseres Artikels wird man hier erkennen:

1. die zeitliche Abgränzung der Höllenfahrt auf die frühen Stunden des Ostermorgens,

2. die Einführung des ganzen Christus nach Leib und Seele in die Hölle,

3. die Eingliederung der Höllenfahrt in den Stand der Erhöhung.

Diese Bestimmungen alle haben ihren Erklärungsgrund in der lutherischen Christologie. Dieser liegt der tiefsinnige Gedanke zu Grunde, zwischen Menschwerdung und Erniedrigung zu unterscheiden. Nicht die Annahme der wahren Menschheit erniedrigt den Sohn Gottes, da sie eher als eine Bereicherung des Logos wenigstens nach Seite seiner Aeusserungsformen erscheinen dürfte, wie sie ja auch im Stande der Erhöhung fortbesteht, und im Himmel die Menschheit des Gottessohnes eine Strahlenkrone um seine Gottheit ist. Die Erniedrigung tritt erst mit der *conceptio* ein, und besteht in dieser Herabstimmung seiner Menschheit zur Knechtsgestalt, zu dieser sinnlichen, dem Gesetze des Todes und der Sünde unterworfenen Menschheit. Denn es hätte wohl eine ideale Menschheit gegeben, welche ein adäquateres Organ für den Logos gewesen wäre, ein durchleuchtiges Medium seiner göttlichen Herrlichkeit. Er zog aber ihren Glanz ein, und ward Mensch gleichwie wir. Diese Beschränkung seiner Menschheit zu einer *σάρξ* fand aber mit der Vollendung seiner satisfactorischen Leistung im Kreuzestode ihre Endschaft. Es bleibt nun nichts als die reine Menschheit übrig, die vermöge der *communicatio idiomatam* nun in die ihr entsprechende göttliche Glorie eintritt. Denn das ist eben der Vortheil, welchen die lutherische Christologie von ihrer richtigen Unterscheidung zwischen Menschwerdung und Erniedrigung hat, dass sie mit ihrem Begriff von der Menschheit Christi nicht an der schlechten, beschränkt sinnlichen Menschheit kleben bleibt. Durch die *communicatio idiomatum* kommt nun auch der Menschheit Christi die *ubiquitas* zu, so dass kein anderer als der ganze Gottmensch nach Leib und Seele Subject der Höllenfahrt wird.

Die *communicatio idiomatum* ist recht eigentlich die Krone der lutherischen Dogmatik. Keine andere Dogmatik hat eine volle persönliche Einigung der Gottheit und Menschheit zu Stande gebracht. Zu geschweigen von der katholischen, welche die Menschheit nur zur Folie einer magisch wirkenden Gottheit macht, ist doch auch in der reformirten Dogmatik die Menschheit nicht zu einem zweiten Factor in dem Personleben des Gottmenschen geworden, sondern sie erscheint vielmehr als ein angeeignetes Organ, in welchem er wirkt, obgleich sie sein Personleben nicht umschliesst, sondern der

Logos neben ihr frei fortwirkt. Und so werden wir denn auch alle die christologischen Bestimmungen des *descensus* in der lutherischen Dogmatik, die ja nur Consequenzen der *communicatio idiomatum* sind, dankend anerkennen müssen. Ohne Zweifel bietet nur lutherische Lehre den Boden zu einer gesunden Fortbildung dieses Artikels; dass aber wirklich noch unbenutzte Momente zu einer solchen Fortbildung vorliegen in der Schriftlehre, glauben wir nachgewiesen zu haben.

Aus dem, was über die dogmatische Bedeutung des Artikels gesagt ist, würde sich seine praktische Bedeutung von selbst ergeben. Ich will mir aber darüber einige Worte erlauben. Die Predigt hat in dem *descensus* die Bürgschaft aufzuweisen, dass der barmherzige gnadenreiche Menschensohn Alles erfülle, und auch keine Nacht des Todtenreiches seines Lichts und seiner Heilsnähe entbehre. Sie hat hinzuweisen auf die grossartige Anlage der Heilsgedanken Gottes, welcher eine Menschheit, und nicht atomistisch einzelne Seelen zur Vollendung führt; auf die gliedliche Gestalt des Reiches Gottes, wo ein Glied mit dem andern leidet, wo kein Glied in Isolirung von den andern vollendet wird. Sie hat zu bezeugen die Tiefe der Liebe Christi, die sich auch in die Höllentiefen versenkte; aber sie hat auch laut zu warnen, dass für uns, die wir das Wort Gottes haben, in keinem Falle nach dem Tode eine Hoffnung der Busse und Bekehrung bleibt.

Das Gesetz der Entwicklung auf dem Gebiete des Glaubenslebens.

Eine Studie

von

E. Paret,

Stadtpfarrer in Möckmühl (Württemberg).

Zweite Hälfte.

II. Haben wir im Bisherigen descriptiv einen Ueberblick gewonnen über den reichhaltigen Haushaltungsplan der Offenbarung Gottes, wornach Gott seine Fülle nicht plötzlich herausstellt, sondern erst auf dem Grund einer vorhergehenden Entwicklung; so haben wir nun noch die Aufgabe, discursiv uns in einigen Zügen zu vergegenwärtigen, welche systematische Bedeutung die Beachtung oder Nichtbe-

achtung dieses Entwicklungsgesetzes hat für das wissenschaftliche und praktische Glaubensleben.

„Systematische“ Bedeutung hat jeder Lehrtheil, dessen Geltung durch das ganze System, durch den ganzen Wahrheitsbau hindurchgeht, so dass also in näherer oder entfernterer Beziehung alle Theile des Wahrheitsgebäudes bestimmt werden durch Anerkennung oder Verkennung jenes einzelnen Lehrtheils. Anspruch auf solche systematische Bedeutung erheben wir für die Lehre von der Entwicklung schon dadurch, dass wir reden von einem „Gesetz“ der Entwicklung, und berechtigt hiezu sind wir bereits durch den oben gegebenen Nachweis eines innerhalb der biblischen Offenbarung durchgehend eingehaltenen Entwicklungsganges; und von hier aus lässt sich schon begrifflich darthun, dass jenes Gesetz nicht ungestraft kann übergangen werden, ohne den ganzen Wahrheitsorganismus zu alteriren. Denn empirisch, wie biblisch-descriptiv, liegt ein Entwicklungsgang vor und zwar so allgemein, dass geradezu alles Seyn erscheint als in der Bewegung einer geschichtlichen Entwicklung begriffen; wie diese von allem Sichtbaren gilt, von dem zerbröckelnden Stein bis in die Bewegungen der Fixsternwelt, von der einfachsten Pflanzenzelle bis zur complizirtesten Leibesorganisation, so gilts auch für alle *νοούμενα*, so weit irgend ein *νοεῖν* bis jetzt geschehen ist. Erfahrungsmässig steht die Entwicklung als Gesetz da für alles Seiende. Was will nun aber ein Denksystem, ein wissenschaftliches Wahrheitsgebäude anders, als den objectiv vorliegenden Thatbestand, das Sachsystem, so getreu als möglich widerspiegeln? Daher bleibt für das Denken keine andere Wahl, als auch in sein System die Entwicklung als einen Lehrtheil aufzunehmen, und es handelt sich etwa nur noch darum, nachzuweisen, ob die Entwicklung eine dem Wahrheitsorganismus wesentlich zukommende Bestimmung ist, oder ob die objective Welt immerhin noch richtig im Denken sich reflectiren kann auch wenn die Entwicklung unbeachtet gelassen wird. Wie wesentlich aber diese Erkenntniss sei für den ganzen Wahrheitsorganismus nach Wurzel und Frucht, welche tiefgehende Bedeutung für das wissenschaftliche und für das praktische Glaubensleben gleichermassen diese Frage habe, das weist die Kirchengeschichte deutlich nach, ist aber auch leicht begrifflich zu erkennen aus der Gemeinsamkeit der Grundlage alles Lebens, sowohl des Denkens als des Handelns, nemlich weil theils das handelnde und denkende Ich selbst ein einiges Subject ist, theils dieses Subject nicht aus sich allein lebt, sondern nur als Geschöpf im Zusammenhang mit der ganzen sich

entwickelnden Welt. So muss denn aus der Verkennung eines durchgehenden (systematischen) Lehrtheils eine falsche Stellung für den ganzen erkennenden Menschen entstehen in Lehre und Leben; ein wenig Sauerteig versäuert den ganzen Teig. Darin ruht die Wichtigkeit unsers Themas.

Es gilt also nun das Wahrheitsgebäude darauf anzusehen, wie weit in ihm das Entwicklungsgesetz durchgehende Geltung hat. Wir könnten das kurz abmachen; denn da wir bereits erkannt haben, dass gemäss der biblischen Offenbarung, dieser unumstösslichen Wahrheitsbezeugung, innerhalb des ganzen, unserm gläubigen Erkennen und Handeln zugewiesenen Wahrheitsgebiets die Entwicklung sich findet, also das Gesetz der Entwicklung besteht, so wäre die systematische Bedeutung dieses Entwicklungsgesetzes hiemit bereits auch erwiesen, und wo dasselbe verleugnet wird, könnte kurzweg gesagt werden: da fällt die ganze Wahrheit der wissenschaftlichen Erkenntniss und fällt alle Gesundheit des Glaubenslebens dahin; ja das Leugnen dieses Gesetzes läuft (wie schon oben gesagt wurde) konsequenterweise hinaus auf das Leugnen Christi als des ins Fleisch Gekommenen, und kommt vom Geist des Widerchrists 1 Joh. 4, 3; und darin hat die Heftigkeit, womit der Irrthum manchmal bekämpft und verfolgt wird, ihre Berechtigung als heiliger Eifer. Doch ist auch hier ein blosses „Kurzweg“ und eine bis auf die Spitze getriebene Consequenzzieherei leicht vom Uebel; und nicht blos um nicht Unrecht zu thun, dürfen wir nicht zu schnell seyn im Aburtheilen über etwaige Verkennung des Gesetzes, sondern auch zu unsrer eigenen Sicherstellung und Förderung bedürfen wir einer ins Einzelne gehenden Prüfung des bisherigen Wahrheitsbaues auf unsre Frage. Wie wir für uns selbst des Worts müssen eingedenk bleiben, dass „wir alle fehlen mannichfaltig“ und dass „all unser Wissen noch Stückwerk ist“, so dürfen wir auch Andern gegenüber das Gesetz der Entwicklung nicht vergessen, wornach Irrende noch keine ausgereifte Christusleugner, Schwache keine Abgefallene sind, sondern Wahrheit und Irrthum in dieser Zeit noch neben einander vorkommt und sich erst scheiden muss durch Hervorkehrung des Wahrheitslichts. Daher gilts für diese unsre Stückwerks- und Entwicklungszeit nur immer mehr das Auge zu schärfen zu Unterscheidung von Wahrheit und Irrthum und das Herz immer richtiger zu stellen in den Gehorsam unter die erkannte Wahrheit, auf dass sowohl die Erkenntniss immer reiner als auch die praktische Durchführung immer vollständiger werde in den vorkommenden einzelnen Wahr-

heitsbezeugungen und Anforderungen an unsre Erkenntniss und Willensentscheidung.

Suchen wir nun im Einzelnen nachzuweisen, wie weitverzweigt die Geltung des Entwicklungsgesetzes im Wahrheitsgebäude sei und welche üble dogmatische und ethische Folgen die Verkennung des Entwicklungsgesetzes hat, so sind wir des positiven Nachweises überhoben durch unsre vorangestellte biblische Darlegung, welche der Grundinhalt eines jeden Wahrheitssystems seyn muss, und es bleibt uns nur übrig auf dem meist negativen kritischen Wege an der Hand der Geschichte der Wahrheitserkenntniss solches nachzuweisen durch Beleuchtung der bisher vorgekommenen Fehlgriffe und Verkennungen sowie der etwaigen Anerkennung und Durchführung dieses Wahrheitstheils. Ueber die bisherigen Fehlgriffe und positiven Resultate hinauszugreifen in wissenschaftlicher Deduction, bleibt natürlich einem Geübteren überlassen; hierin aber gar eine vollständig erschöpfende Beleuchtung dieser Frage zu geben ist bei dem noch fehlenden Abschluss der Wahrheitsentwicklung unmöglich und wäre gerade die Verleugnung des als wahr zu erkennenden Entwicklungsgesetzes, wornach alles seine Zeit und Schranke, und jeder Fortschritt seine Vorbedingungen hat, das Ende aber noch nicht da ist.

Wir gehen demnach über zu einer kurzen Beleuchtung vorgekommener Verkennungen des Entwicklungsgesetzes mit ihren üblen Folgen für Lehre und Leben. Unter diesen Verkennungen werden wir dabei nicht blos das einfache Leugnen oder Uebersehen des ganzen Gesetzes verstehen dürfen, sondern es gehört dazu auch eine, wie die Geschichte zeigt, sehr häufige Missachtung oder Veränderung der verschiedenen einzelnen Faktoren jeder Entwicklung. Als Faktoren aber der Entwicklung haben wir zu betrachten nicht blos das eigentliche Entfalten des im Keim gesetzten Inhalts, sondern schon 1) die Basis oder Grundlage der Entwicklung, das was dieses Entfalten bedingt und erst möglich macht; also *a)* das Vorhandenseyn eines Keims, der zur Entwicklung kommt, der also nicht selbst schon eine Phase der Entwicklung ist, sondern der Anfang, das erste Glied der Phasenkette. Wir müssen also wohl darauf Acht haben, dass nicht eine Entwicklung ohne Anfang vorkommt; die biblische Offenbarung zeigt vielmehr Schöpfungsthatsachen, wie eben die Weltschöpfung und das Kommen des Gottes-Sohns ins Fleisch. Allermeist ist also auch *b)* Schöpfer und Geschöpf wohl auseinander zu halten, der welcher den Keim setzt und dann der gesetzte Keim. Ferner *c)* gehört

zur Reinhaltung der Basis einer Entwicklung auch, dass der Boden, auf welchem oder in welchem die Entwicklung vor sich geht, weder verwechselt werde mit dem Keim, der sich im Boden entwickelt, — ebensowenig aber auch abgelöst werde von demselben als ihm heterogen. 2) Die Entwicklung selbst ist eine Auswicklung, eine immer vollständiger heraustretende Darstellung der im Keime niedergelegten Bildungskräfte, so dass also zwar mancherlei Formen nach einander heraustreten mögen, aber es muss immer der Eine Keim seyn, der zur Darstellung drängt. Wir haben also darauf zu achten, *d)* ob keine falsche, fremde, heterogene Prinzipien in die Entwicklung sich einschleichen und als wesentliche Bestimmung des werdenden Organismus sich geltend machen wollen. Desgleichen ist darauf zu achten, *e)* dass das Wachsthum gewiss von innen heraus geschehe und durch die von Anfang an in ihm wirkende Schöpfungskraft, nicht durch äusserliche Aggregation und nicht durch Nachhilfe einer fremden Kraft. Sodann ist wesentlich festzuhalten *f)*, dass eine Zeit erforderlich ist für das Heraustreten der im Keim liegenden Kräfte, dass diese ihre bestimmte Ordnung des Nacheinander haben, in der sie heraustreten, weswegen der besonders häufige Irrthum abzuweisen ist, welcher die Entwicklung übertreibt, übereilt und die Frucht anticipiren will vor der Reife. 3) Als Ziel der Entwicklung ist ein wirklicher Abschluss uns gelehrt in der biblischen Offenbarung; also, wenn wir der Wahrheit treu bleiben wollen, dürfen wir *g)* nicht einer Entwicklung ins Unendliche huldigen, sondern müssen sie als Irrthum abweisen. Der Abschluss aber muss *h)* wirklich entsprechen als homogen dem anfänglichen Keime; wenn also Christus der Keim ist, so muss am Ende auch wirklich die Fülle Christi zur Erscheinung gekommen seyn und darf nichts ihm Fremdes, von ihm Leeres und ihm Widerstrebendes zur Vollendung gehören.

Also nicht blos das Leugnen einer Entwicklung ist Misskennung des Gesetzes, sondern auch eine falsche Anwendung des Gesetzes, eine Ueberspannung desselben oder seine mangelhafte, nur theilweise Anerkennung, oder das Einführen eines falschen Prinzips oder Keims, also einer falschen Basis der Entwicklung, wie das Aufstellen eines heterogenen Ziels, wodurch überall die gesunde Auffassung der göttlichen Offenbarungsthaten und biblischen Offenbarungsworte und demgemäss ein gesundes Glaubensleben nothleidet. (Dass ich, wenn ich nun versuche die einzelnen Fehltritte auf dem Wahrheitsgebiet zu prüfen auf ihren Zusammenhang mit solcher Ver-

kennung des Entwicklungsgesetzes, dabei nicht der Meinung bin, als ob alle Fehltritte auf dem Wahrheitsgebiet von der Verkennung dieses einzelnen Wahrheitstheils herrührten, brauche ich nur flüchtig auszusprechen. Ohnehin bleibts nur eine Auslese unter den Fehltritten. Was den geschichtlichen Stoff betrifft, so habe ich mich im Allgemeinen der Kürze wegen an Lehr- und Handbücher gehalten, die in Aller Händen sind.)

Sollen wir anfangen schon bei den sogenannten „Archihäretikern", einem Simon Magus, welcher sich als die Incarnation des schaffenden Weltgeistes — und seine Buhle Helena als die empfangende Weltseele pries, — ein gewisses Vorspiel von dem heidnischen Irrthum der Gnostiker und des erst in der neuesten Zeit erblühten und verblühenden (?) Pantheismus und der mancherlei oft wiederkehrenden Incarnationsmeinungen —, und welcher zugleich die Gabe des heiligen Geistes kaufen wollte; so sehen wir in jenem ersteren Irrthum eine Auflösung der Entwicklungsbasis in lauter Entwicklungsakt und -produkt, als ob der Gott, der die ganze Entwicklung erst setzt, selbst auch ein Werdender und Gewordener wäre; der Schöpfer wird heidnisch dem Geschöpfe gleichgeachtet (Röm. 1). Dass diese eitle Lehre im Zusammenhang steht mit Hochmuth, und insbesondere die fleischliche Hurerei zur Folge hat, ist an Simon offenbar. Sein anderer Irrthum, der von ihm bekannt ist, das Erkaufenwollen des hl. Geistes, gleichfalls eine Ausgeburt des Hochmuths und der Selbstsucht, ist praktische Verkennung sowohl der Basis als auch der ganzen Natur eines jeden Geistesempfangs, wornach es sich hier im Leben handelt, dessen Mittheilung eine Einpflanzung ist und lebendig empfängliche Herzen erfordert, und dessen Erweiterung eine Entwicklung ist. Simon sah den Geist als etwas an, dessen Aequivalent ein todtes Metall seyn kann. Da wird also das Entwicklungsgesetz schon in seinen Grundfaktoren völlig verkannt, so dass dieser Massstab kaum sich anlegen lässt bei Beurtheilung dieses Aftergebildes von Wahrheitssystem.

Wenn der samaritanische Magier Menander der Messias seyn, die Welt von Engeln ableiten und die Seinen unsterblich machen wollte, so verkannte er das, was wir oben im biblisch-descriptiven Theil aussprachen, dass die alte Welt nicht aus sich selbst heraus, weder von Menschen noch von Engeln aus, sich erneuen und eine Entwicklung setzen konnte, die das ewige Leben zum Resultat habe, dass hiezu vielmehr ein neuer Keim erst musste in diese Welt gelegt werden von oben herab und zwar aus Gott selbst.

Der Messias kann nicht blosser Mensch seyn, sonst bleibts beim Alten. Bei Menander ists also, wie beim späteren Arianismus und Pelagianismus, eine Verwechslung des blos empfänglichen Bodens mit dem befruchtenden Keim, oder eine Verrückung der Entwicklungsbasis. Und das Menschenfündlein einer Ableitung der Welt von Engeln hilft ihm nicht; denn die Engel sind keine Schöpfer, sondern selbst abhängige Geschöpfe; so sind sie auch nicht zugleich Menschen, daher ist auch das, was die Engel aus ihrer Natur hervorbrächten, immer heterogen der Entwicklung, die in der Menschenwelt soll gesetzt und gefördert werden. Menander setzt also sowohl falsche Keime zu einer Entwicklung als auch einen falschen Ursprung der nöthigen Keime; verfehlts auch schon in den Grundfaktoren. Ethischer Grund solchen Irrthums ist bei ihm der persönliche Hochmuth, das Messiasseynwollen und die Ueberschätzung der eigenen Natur, und praktische Frucht davon ist das Verderben, speziell das Versäumen der göttlichen Gnade in Christo.

Sollen wir auch auf die heidnischen Neuplatoniker einen Blick werfen, da ihre Ideen leider auch auf christlichem Gebiete auftauchen, so merken wir auch bei ihnen eine falsche Anwendung des Entwicklungsgesetzes, sofern ihnen z. B. die Schöpfung der Welt eine Art von Entwicklung aus Gott selbst ist, ein Herausgehen aus der Gottheit; das Weltleben ist das Gottheitsleben: die Verbindung der Seele mit einem irdischen Leibe (also die Menschen-Schöpfung selbst) ist ein Fall, eine Fehlentwicklung, die zum Theil durch physische Seelenwanderung wieder gut gemacht wird, so dass die physische Entwicklung zugleich sittliche Reinigung ist, und das Böse ist nur unvollkommene Entwicklung der Seele, etwas Naturnothwendiges (wie beim neuen Pantheismus und Materialismus). Hier ist offenbar falsche Basis der Entwicklung: kein persönlicher Gott, keine Scheidung von Naturgesetz und Sittengesetz, also Verkennung der sittlich verantwortlichen Freiheit der Seelen, Vermengung von Fleisch und Geist; — lauter falsche Keime für die Entwicklung, aus denen nothwendig folgt Selbstvergötterung und daraus alles Verderben des Fleisches.

Wir kommen nun an Erscheinungen innerhalb des positiv christlichen Gebiets. Hier begegnen wir *(sec. 3. med.)* in dem novatianischen Streit über die Wiederaufnahme der Gefallenen und die Wiedertaufe nicht sowohl dogmatischen Lehrfragen, als zunächst den ethisch-praktischen Lebensfragen auf dem Glaubensgebiet, speziell auf dem Gebiet der Kirchenverfassung; — praktischen Fragen, deren Er-

ledigung aber natürlich nur geschehen kann durch dogmatisches Licht über das Busswesen und den Charakter der Kirche, woraus dann wieder für das praktische Leben wichtige Folgerungen sich ergeben. Die Novatianer versagten allen sog. Todsündern die Wiederaufnahme in die Kirche, welche sonst rein zu seyn aufhöre, und tauften ihre Proselyten aus der katholischen Kirche abermals. Was ist da zu sagen? — sie verkennen die stillen Anfänge des neuen Lebens und den Mischlingscharakter der Kirche in jetziger Zeit; sie wollen eine reine Kirche vor der Zeit der Reife: also es ist ein Ueberspringen der Entwicklung. Dabei urtheilen sie über den sichtbaren Zustand als wäre er identisch mit dem unsichtbaren; sie nennen — freilich gemeinsam mit ihren orthodoxen Zeitgenossen — solche Verfehlungen, von welchen doch gemäss der Schrift eine Abwaschung und Vergebung noch erfolgen kann (z. B. Verleugnung Christi, Mord, Ehebruch), schon „Todsünde" und verfahren gemäss dem wahren Sinn dieses Ausdrucks (1 Joh. 5, 16) im praktischen Kirchenleben durch völliges Aufgeben der Liebesgemeinschaft, während doch hinter solchen Sünden noch eine Reue zur Busse folgen kann (was von der katholischen Kirche richtig erkannt ist vgl. 2 Cor. 2, 8). Mit einem jeweiligen *status* und seiner Aeusserung ist die Entwicklung nicht abgeschlossen: dies verkennen die Novatianer; und ethische Folge davon ist, dass sie selbst in Hochmuth gerathen, in pharisäische Selbstgerechtigkeit mit Verachtung der Schwachen, die Gott doch auch aufgenommen hat, also geradezu in Ungerechtigkeit und, wie äusserlich in schismatische Entfremdung von der — doch Christo noch anhangenden — Kirche, so innerlich in Entfremdung von Christo und seiner Erlösersliebe und Erlösersgnade, — also in grossen Seelenschaden. Dass auch dogmatische Irrthümer daraus folgen, zeigt sich besonders in Bezug auf Prädestination, und es muss die ganze Soteriologie versäuert werden. Diese ungesunde Verkennung der Entwicklung wiederholt sich gar oft in der Kirchengeschichte bis in die neueste Zeit.

Die Montanisten (schon *sec.* 2. *ex.*) standen auf ähnlichem Irrweg wie die Novatianer, wenn sie eine reine Kirche schon jetzt darstellen wollten als Gemeinschaft der *πνευματικοί*, während ihnen die Andersdenkenden *ψυχικοί* sind, von denen sie sich separirt halten; und wenn sie selbst reuigen Todsündern niemals die Rückkehr in die reine Kirche gestatten. In dieser strengen Abscheidung des Seelischen vom Geist verkennen sie die Entwicklungsgrundlage, nemlich dass der Geist soll innerhalb des

Fleisches zur Herrschaft-kommen, dass der seelische Mensch nicht absolut heterogen sich verhält zu dem heiligen Geiste, aus dem das neue Geistesleben in den fleischlich gewordenen Menschen soll gepflanzt werden und zur Entwicklung kommen. Als Basis der Entwicklung erscheint bei ihnen ein vom Fleisch als dem Entwicklungsboden sich fernhaltender Geist, weswegen sie in einen überspannten Spiritualismus fallen müssen, wie denn nicht sowohl der ins Fleisch gekommene Gottes-Sohn, sondern der heilige Geist der Keim und das eigentliche Agens der neuen Entwicklung eines christlichen Lebens ist, und bei den vorkommenden neuen Geistesoffenbarungen die Seele des Propheten ein gänzlich passives Organ des Paraklets wird, welche Verzückung (nicht Entwicklung) als der höchste Zustand des Christen gepriesen wird. Sie nehmen zwar bei der Kirche eine gewisse Entwicklung an, sofern dieselbe im tausendjährigen Reich ihr Mannesalter erlange, wie denn nicht leicht eine Meinung consequent durchgeführt ist; aber die Ueberspannung ins Geistliche rächt sich durch unwillkürliches Zurückfallen ins Fleischliche, so dass denn auch ihr irdisches Pepuza das himmlische Jerusalem seyn muss. Wie sie nicht die vollständigen Keime, aus denen das christliche Leben sich entwickeln soll, in sich aufgenommen haben, nemlich nicht den ins Fleisch sich senkenden und in den Geist verklärenden Christus; so haben sie auch in der Entwicklung selbst nur Einseitigkeit, ebendaher Ueberspannung. Solche erscheint theils in der Wiederholung der Offenbarung des heiligen Geistes, theils in der geforderten Passivität der Propheten bei der Geisteseinwirkung, theils in dem hoch-geistig ascetischen Leben.

Montanistische und novatianische Grundsätze kamen auch in den Donatisten *(sec. 4. u. 5. in.)* zum Vorschein, welche eine Kirche nur dann als die wahre anerkannten, wenn ihre Glieder zugleich eine Gemeine der Heiligen und Reinen bilden, und solche wollten sie seyn, sonderten sich deshalb von der katholischen Kirche, die bei ihrer Verderbtheit in Lehre und Wandel längst aufgehört habe eine christliche zu seyn, und wiederholten sogar die Taufe derer, welche aus jener zu ihnen übertraten. Eifrig verwarfen sie dabei den Einfluss des Staats auf die Kirche, und kämpften für völlige Gewissensfreiheit. Sie verkannten hiemit die sauerteigartige Durchdringung der Welt mit dem Christenthum und den Mischlingscharakter in der Zwischenzeit. Sie können in der noch unvollkommenen Form der niedrigeren Entwicklungsstufe nicht anerkennen das inner-

liche Vorhandenseyn und Wirken des ursprünglichen Princips, sondern meinen, dasselbe sei verloren gegangen und aufgegeben; sie straucheln über den Entwicklungsformen, als wären sie heterogen dem ursprünglich gesetzten und sich entwickelnden Schöpfungsgedanken, verkennen also das Entwicklungsgesetz und haben als üble Folge davon, dass sie sich aussondern von dem Entwicklungsgebiet, daher je länger je mehr des gemeinsamen Lebens verlustig gehen, stagniren und so am Ende aussterben, wie in ihrer ganzen Sekte so in den einzelnen Individuen, die den ins Leben (der Separation) durchgeführten Irrthum büssen müssen mit geistlichem Tode in geistlichem Hochmuth. So gerecht sie seyn wollen gegen die Idee der Kirche, so ungerecht werden sie gegen die zeitliche Erscheinungsform derselben nur durch Verkennung der Entwicklungsgesetze.

Bewegten sich die genannten Einseitigkeiten der Montanisten, Novatianer, Donatisten hauptsächlich auf dem Gebiet der Kirchenverfassung und betrafen den Charakter der Kirche, so zeigt sich bei dem Mönchswesen, dessen Anfänge noch in diese Zeit (*sec.* 4.) fallen, die Einseitigkeit in dem christlichen Leben der Einzelnen. Die Mönche wollten sich gegen die Verweltlichung, der sie in der äusserlichen Kirchengemeinschaft sich ausgesetzt fanden, wehren durch Zurückziehung von dieser versuchlichen äusserlichen Berührung (jedoch nicht wie die Sekten durch Austritt aus der Kirche selbst), und der Vater des Mönchsthums, Antonius (c. 300) fühlte insbesondere durch das Evangelium vom reichen Jüngling sich zu möglichster Vermeidung aller irdischen Bande angetrieben. Aber je länger je mehr ward offenbar, dass das Mönchsthum auf falscher Bahn ging und, wie besonders in der Reformationszeit ersichtlich ist, in pharisäischer Selbstgerechtigkeit und selbsterwählter Geistlichkeit endete oder in friedeloser Selbstquälerei oder in träger und lasterhafter Fleischlichkeit, dem völligen Widerspiel eines gesunden Christenthums, daher denn auch in Feindschaft wider die Wahrheit, in systematischer Ausbildung der Lüge und in völliger Hemmung der Lebensentwicklung, — alles in Folge des Irrthums, wornach die Heiligung oder die Förderung des geistlichen Lebens gesucht wurde in äusserlicher Vermeidung der Berührung mit Bösem statt in innerlicher Ueberwindung des Bösen, und in Folge der Verkennung der subjectiven Bedingungen, denen ein „*consilium evangelicum*“, wie das welches der reiche Jüngling von Jesu empfing, Rechnung trägt, — Bedingungen, die aber durchaus nicht bei allen Menschen in gleicher Aeusserlichkeit vorhanden sind. Dieses Anstreben

der Heiligung auf äusserlichem Wege ist eine Verkennung des innern Lebensprocesses, der bei der gesunden Entwicklung stattfindet, wornach von innen heraus aus der bereits mitgetheilten Kraft alles Widerstrebende muss überwunden und assimilirt, das Fleisch in die Natur des Geistes umgearbeitet werden in Treue gegen den Geist; denn so erst wird sich die Lebenskraft mehren, dass sie erstarke. Das Mönchsthum aber will das geistliche Leben von aussen her erbauen, wie wenn eine Pflanze durch ein Aggregat von Stützen und Binden stärker würde statt durch Intussusception und Assimilation des Stoffs und durch Ausharren unter den Windstössen.

Reihen wir hieran noch die Ehelosigkeit der Priester, welche als „besonders heilig“ angesehen wurde, so haben wir auch hierin eine Verkennung dessen, dass die Entwicklung des heiligen Geisteslebens sich zu vollziehen hat innerhalb des irdischen Kreaturlebens: nicht die Losreissung des letzteren vom ersteren, sondern die Durchdringung und Beherrschung des physischen wie psychischen Lebens mit heiligem Geist macht Person und Leben heilig. Wir wissen aus der Geschichte, eine wie fruchtbare und furchtbare Quelle von Irrungen in Kirchenleben und Lehre, zugleich aber auch fast die grösste Stütze des römischen Katholicismus diese Verkennung des richtigen Verhältnisses zwischen irdischem Kreaturleben und heiligem Geistesleben geworden ist. Hier wird eigentlich der Boden, auf dem die Entwicklung des neuen Lebens vor sich gehen soll, dem neuen Lebenskeim verkümmert oder entzogen, wesswegen keine gesunde Frucht aus solcher besonderen Heiligsprechung der Ehelosigkeit erwachsen konnte.

Wir müssen aber nun auch die Dogmenbildung der ersten Periode der Kirchengeschichte ins Auge fassen, wo sich auch manches Lehrreiche ergeben wird von unsrem Gesichtspunkte aus, obgleich das Entwicklungsgesetz zunächst der ethisch-praktischen Seite des Glaubensgebiets zugewendet ist. Da begegnen wir einem Streitobject, das sehr ferne zu liegen scheint von dem Einfluss einer Anerkennung oder Verkennung der Entwicklung, — wir haben hier zuerst Streitigkeiten über den, der alle Entwicklung, alle Keime und alle Bewegungen des Glaubenslebens selbst setzt und demnach entfernt nicht selbst unter den Gesichtspunkt der Entwicklung zu fallen scheint, Streitigkeiten über das Wesen Gottes selbst. Doch genau besehen sind es Streitigkeiten nicht sowohl über Gottes Wesen, als vielmehr über seine Offenbarung, allermeist über die Offenbarung Gottes in seinem Sohn und

deshalb über das Wesen des Sohns in seinem Verhältnisse zum Wesen des Vaters, somit auch überhaupt über sein Verhältniss zum Vater und zum Geist und über seine Natur als Gottes- und Menschensohn. Dass aber diese Dogmen von tiefgreifender Bedeutung für die Betrachtung der Entwicklung alles Glaubenslebens sind, ist leicht zu erkennen, sobald wir uns erinnern, dass nicht blos alle Wahrheitstheile untereinander zusammenhängen in dem einen Wahrheitssystem, sondern insbesondere auch dass der Mensch gewordene Gottes-Sohn der Stifter eines solchen Lebensgebäudes geworden ist, das gerade die ganze Fülle nur aus ihm schöpft und zur Erscheinung bringen soll. Je nachdem daher der Mittler des Schöpfungs- und Erneuerungswerks gefasst wird, darnach wird auch dieses Werk selbst gefasst werden, zumal beim Erneuerungswerk, da in diesem der Mittler zugleich sich selbst als Keim für die neue Lebensgestaltung in die Welt legt. Sodann kommt in Betracht: die Lebensbewegung innerhalb der Weltzeit, als Offenbarung eines lebendigen Gottes, setzt voraus, dass schon vor der Weltzeit in Gott eine Lebensbewegung war, wie denn die Schrift den Liebesrath und schon eine wirkliche Liebesthat, welche auf die nachfolgende innerweltliche Offenbarung Bezug hat, in die Zeiten vor der Weltschöpfung verlegt und in engsten Zusammenhang bringt mit dem Sohne Gottes, z. B. 2 Tim. 1, 9. Zwar darf nicht gesagt werden, dass die Offenbarung Gottes innerhalb der Welt eine Entwicklung Gottes selbst sei, wodurch pantheistisch und heidnisch das Geschöpf dem Schöpfer gleich gemacht würde; aber die Offenbarung Gottes innerhalb der Welt ist doch nichts Anderes als eine Auswicklung, eine geschichtliche Durchführung der schon vor der Weltzeit in Christo Jesu niedergelegten Gnade *(ibid.)*. Darum hängt an der Erkenntniss dessen, was vor der Welt und transcendent bei Gott vorging, vieles oder zuletzt alles richtige Erkennen der innenweltlich gewordenen Gnade; und von diesem Gesichtspunkt aus sind die theologischen und christologischen Erörterungen der ersten Jahrhunderte und aller Zeiten von grösster Bedeutung auch für die Betrachtung der nachfolgenden Entwicklung oder geschichtlichen Offenbarung: es handelt sich hiebei um die Basis, um Inhalt und Norm aller Entwicklung auf dem Gebiet des christlichen Glaubenslebens.

Ob überhaupt Vater und Sohn unterschieden werden und damit etwa auch eine Lebensbewegung innerhalb des göttlichen Wesens selbst gesetzt werden dürfe, war eine Grundfrage zunächst bei den Ebioniten. Sie leugneten die göttliche Natur Christi, bekamen also dadurch keinen

neuen Inhalt oder Lebenskeim für eine neue Entwicklung innerhalb des Schöpfungsgebiets, sondern mussten sich begnügen an dem Rest, den sie aus den vorchristlichen Schöpfungskräften noch gerettet zu haben meinten. So sahen sie denn auch das mosaische Gesetz in seiner Aeusserlichkeit als noch verbindlich an; sie erkannten nicht die neue Schöpfung in Christo, und brachten sich hiedurch selbst um das Heil in Christo, wenigstens soweit sie nicht gegen ihre eigenen Irrthümer inconsequent wurden. Aehnlich ists bei den Monarchianern, nemlich bei den Theodotianern, Alogern und Samosatenern, welche die Gottheit Christi leugneten, und bei den Patripassianern, welche in Christi Leib den einigen Gott wohnend sahen, und bei den zwischen jenen beiden vermittelnden Sabellianern, welche nur während des irdischen Lebens Jesu einen göttlichen Sohn neben dem Vater anerkannten. Diese Sekten strauchelten, wenn wir von unsrem Gesichtspunkt aus sie beurtheilen, an einer wahrhaften, lebens- und zeugungskräftigen Bewegung innerhalb des göttlichen Wesens selbst, als ob Gott nicht aus sich heraus einen Sohn könne gezeugt haben als wesenhaftes Ebenbild seines Wesens. Diese Verkennung einer schon vor der Weltzeit geschehenen Bewegung in dem Gott, welcher darnach innerhalb der Weltzeit eine Entwicklung eines Lebens setzt, muss Einfluss haben auf die Beurtheilung dieser letzteren selbst; und wir sehen diesen Einfluss deutlich daran, dass nun auch innerhalb der weltgeschichtlichen Lebensentwicklung keine wesenhafte Gottesoffenbarung, keine wirkliche Lebensmittheilung aus Gottes heiliger Natur heraus geschehen kann; denn Christus ist nicht bleibender göttlicher Lebenskeim geworden für die Menschenwelt. Diese Monarchianer kommen consequenterweise in den Geist des Widerchrists und haben keine Erlösung.

Aber auch die Kirchenlehre selbst hatte in den ersten Jahrhunderten noch Möhe, die Wahrheit in klare Begriffe zu fassen und sich die Basis der christlichen Lebensentwicklung innerhalb des göttlichen Wesens selbst zu fixiren. Dies zeigt sich in dem Schwanken und Streiten zwischen den Orientalen mit ihrer zeitlosen Zeugung des Logos, dem sie eine *ἑτερότης τῆς οὐσίας* beilegten, und zwischen den Occidentalen, die den Logos als *ὁμοούσιος τῷ πατρί* bezeichneten und in der Zeit liessen gezeugt seyn vom Vater; letztere Bestimmung wurde jedoch bald aufgegeben und dahin abgeändert, dass im *Symb. Athan.* gesagt wird, der Sohn sei aus des Vaters Natur vor der Welt geboren und gleich ewig

mit dem Vater. Der Arianische Streit musste zunächst zur Klarheit helfen (*sec.* 4.).

Die Arianer sagen, der Sohn sei „geschaffen *ἐξ οὐκ ὄντων*.“ Hiemit wird der Sohn in die Reihe der Geschöpfe herabgedrückt; er ist in Bezug auf Schöpfung und Anfang wesensgleich mit den Geschöpfen, wiewohl er dem Grade nach von ihnen verschieden und über alle Geschöpfe erhaben sei. Dies ist aber eine Ueberspannung des Entwicklungsgesetzes, indem derjenige, welcher den Entwicklungskeim setzt, also der Schöpfer (oder genauer hier der Baumeister, nach Prov. 8, 30; Joh. 1, 3), dem Geschöpf gleichartig gesetzt und selbst nur als der Keim der Entwicklung behandelt wird, wovon die Folge ist, dass entweder, falls jenes erste der Geschöpfe doch als Gott gefasst würde, eine pantheistische Weltanschauung entstünde, oder, weil dies von den Arianern vermieden werden will, dass die Welt als von dem transcendenten Gott undurchdringbar dasteht. Die Erhebung unsrer entgöttlichten Welt in die Gemeinschaft mit Gott wird den Arianern unmöglich, sofern der *λόγος σὰρξ γενόμενος* keine wahrhaft göttliche Substanz und Potenz in die Welt bringt, da ja er selbst keine göttliche Potenz ist; weswegen der Arianismus mit Recht verworfen ist als widerchristlich.

Der Arianismus, sagten wir, überspannt das Entwicklungsgesetz, nemlich in der Richtung vom Geschöpf rückwärts auf den Schöpfer dadurch, dass er den Sohn lässt auch geschaffen seyn und diesen als das erste Glied in der Entwicklungskette setzt. Zeugung des Sohns wird nicht unterschieden von Schöpfung; so umfasst also die geschöpfliche Entwicklung selbst den Sohn in seinem ganzen Wesen, nicht etwa blos nach seiner menschlichen Seite hin, und es kann nimmer davon die Rede seyn, dass der Sohn selbst erst selbstthätig einen neuen Lebenskeim in die Welt bringe mit sich, da er selbst nichts spezifisch Neues ist. Also über lauter Entwicklungstheorie geht der Keim verloren; des Sohnes Natur wird herabgedrückt und vom Vater abgelöst. Zugleich aber bannt auch der Arianismus das Innenleben des Vaters in eine solch abgeschlossene Transcendenz, dass nicht abzusehen ist, wie von einer Mittheilung göttlicher Natur an die von ihm wesentlich verschiedene Natur der geschaffenen Welt könne die Rede seyn, sofern auch zwischen Gott und dem einzig möglichen Vermittler Gottes und der Welt, seinem Sohn, die Kluft einer Wesensdifferenz liegt, wodurch der Name „Sohn Gottes“ eigentlich illusorisch gemacht ist (wie denn die Arianer sagen: „er sei nur mit göttlicher Würde begabt“) und Gott in seiner Transcendenz nicht mehr erkannt wird als der

Lebendige und als die sich offenbarende, sich selbst mittheilende Liebe. Was lernen wir aus dieser Verirrung als positive Wahrheit für die Anwendung des Entwicklungsgesetzes? Das, dass ein Mittler zwischen Gott und Welt festzuhalten und in diesem Mittler beides zu erkennen ist, die Gemeinschaft und die Verschiedenheit nach beiden Seiten, Gemeinschaft mit der Welt und doch Verschiedenheit von ihr, und Gemeinschaft mit Gott und doch Verschiedenheit von ihm; sonst kommen wir entweder in Pantheismus der Welt oder in abstrakte Transcendenz Gottes ohne lebendiges Eingehen Gottes in die Welt. Bei aller Continuität der Entwicklungsreihe selbst ist doch bestimmt zu scheiden zwischen dem Schöpfer derselben und zwischen dem Geschöpf, darum auch zu scheiden zwischen Zeugung und Schöpfung, und ebenso auch noch zwischen Zeugung und Menschwerdung, so dass 1) die Schöpfung nicht ist eine Fortsetzung der Zeugung des Sohns als einer Urschöpfung, sondern dass die Schöpfung der Welt eine originäre That Gottes ist, — eben Schöpfung, nicht Entwicklung, obwohl in einem Zusammenhang mit der Zeugung des Sohnes stehend; dass aber 2) der Schöpfungsthat ein Lebensakt innerhalb Gottes selbst vorangeht und zu Grunde liegt, eine vorweltliche (ewige) Offenbarungsthat Gottes an ein Ebenbild, eben an den Sohn, oder die Zeugung des Sohns als Vorbedingung der künftigen, in der Zeit geschehenden Selbstmittheilung Gottes an die Welt, sofern diese eben nur durch den Sohn geschehen —, dann aber wahrhaft eine Mittheilung göttlicher Natur seyn sollte; und zuletzt, dass 3) die Menschwerdung des Sohnes wieder eine originäre That Gottes, eine zweite Schöpfungsthat Gottes ist zum Zweck der Mittheilung göttlicher Natur nicht blos an den gezeugten Sohn, sondern an die Welt, also nicht blos Entwicklung und Fortsetzung, obgleich diese neue göttliche Position (Creation) eingeht in die schon bestehende Entwicklungsreihe des geschöpflichen Lebens (analog der Schöpfung der Menschenseele im Creatianismus neben der Wahrheit des Traducianismus).

Die Semiarianer sagen zwar, weder dem Grade noch dem Wesen nach sei der Sohn den Geschöpfen gleichartig, sondern von ihnen verschieden, aber eine Wesensgleichheit des Sohnes und Geistes mit dem Vater können sie doch nicht fassen und bleiben in dem Auskunftsmittel der „Aehnlichkeit mit dem Vater“ stecken, wodurch sie aber sowohl nichts gewinnen für die Erklärung der Mittheilung einer göttlichen Natur an die Menschen durch die Menschwerdung des Sohnes — denn er hat ja keine göttliche Natur —, als auch noch

dazu den Zusammenhang des Sohns mit der geschöpflichen Welt verlieren. Der Mittler steht wie dem Grade so auch der Art nach ganz isolirt von dem was er mitteln soll, gehört weder der Welt noch Gott an, und so kann seine nachmalige Menschwerdung kein Faktor werden zu einer Entwicklung der Welt in göttliches Leben. Der Semiarianismus mit dem Arianismus verliert am Ende geradezu den Lebensbegriff, sofern er keine Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters kennt, also keine wahrhafte Lebensbewegung, welche am Ende ja doch immer eine Selbstmittheilung, Lebensmittheilung, Wesensmittheilung oder Liebe ist. Was der Arianismus sonst von „anfangsloser Zeugung“ redet, steht innerlich unvermittelt da; das Bestehende erscheint ihm nur unter dem Begriff des Seyns, nicht des Werdens, wesswegen er allerdings consequent von „anfangsloser“ Zeugung redet (während die Kirchenlehre nur sagt: „vor der Welt aus dem Vater geboren“, um das Anlegen innerweltlicher Zeitkategorieen an jene vorweltliche Lebensbewegung in Gott abzuwehren, nicht aber diese selbst zu leugnen).

Der apollinaristische, der nestorianische, der eutychianische oder monophysitische und der monotheletische Streit im 4.—7. Jahrhundert bewegte sich um das Verhältniss der beiden Naturen Christi, ob die göttliche Natur einen Theil der menschlichen (etwa den *νοῦς* nach Apollinaris) verdrängt habe, ob (nestorianisch) die zwei Naturen so sehr auseinander zu halten seien, dass am Ende (ebionitisch) für die Geschichte nur die menschliche Natur übrig bleibt, ob (monophysitisch) beide zwar zusammen zu fassen seien in Eine, aber auf Kosten der Eigenthümlichkeit jeder einzelnen durch Vermischung, so dass am Ende das spezifisch Göttliche oder das rein Menschliche doch auch verschwindet und die wahre vollständige Mittlersnatur verloren geht; und ob dyophysitisch und dyotheletisch etwa (in Analogie mit der spätern *harmonia praestabilita* des Leibnitz) zwei Willen neben einander in steter Harmonie einhergehen, oder monotheletisch nur die eine Wirkung aus dem einigen Willen anzusehen sei. Alle diese Streitigkeiten scheinen unser Entwicklungsgesetz nur wenig (peripherisch, nicht central) zu berühren, sofern hier nur um Klarheit des Gedankens gerungen wird bei Erkenntniss der Natur Christi. Zwar ist die Natur Christi ein wesentlicher Faktor für die durch Christum gesetzte Lebensentwicklung; aber für unsern Gesichtspunkt fallen diese Streitigkeiten darüber fast zusammen mit den arianischen Streitigkeiten über das Verhältniss des Sohnes zum Vater, sofern beide ziemlich gleichen Einfluss haben auf das

Zugeständniss einer Erneuung der Welt in göttliche Natur. Ohnehin betreffen beide nur das Setzen des Entwicklungskeimes und die Art desselben, nicht aber die Entwicklung selbst als das allmähliche Hervortreten dessen, was im Keime liegt.

Zu beklagen aber ist die Art des Streitens, insbesondere die Behandlung, welche von Seiten der zur Majorität sich emporringenden Kirche den in die Minorität Gedrängten je länger desto häufiger zu Theil wurde; und in dieser praktischen Frage fällt unerwartet unsrem Entwicklungsgesetze das Recht ab auch mitzusprechen. Nicht blos wurde der Ausspruch des weltlichen Kaisers, wurde Parteileidenschaft und das Uebergewicht der Kopfzahl mit in die Wagschale geworfen zur Feststellung der Wahrheit (wobei auf bewundernswerthe Weise *rectore Spiritu Sancto* doch im Ganzen die biblische Wahrheit als Kirchenglaube fixirt wurde), sondern die Unterliegenden wurden mit Absetzung, Excommunication und Exil in einer Weise behandelt, bei welcher nicht genug das relative Recht der gegentheiligen Auffassung anerkannt war. So berechtigt durch die innere Wahrheit die Verwerfung einer nur einseitigen Auffassung und Ausbildung des Dogmas war, so wenig gerecht erscheint die persönliche Verfolgung der Irrenden, welche doch meistens nicht absichtliche und hartnäckige Feinde der Wahrheit waren, sondern in ihrem Theil auch Wahrheit, nemlich den Theil der Wahrheit zu allgemeiner Anerkennung zu bringen suchten, den sie selbst erkannt hatten. Dass sie aber nur einen Theil der Wahrheit und nicht die ganze Wahrheit erkannten, ist ihnen nicht persönlich zum Vorwurf zu machen; die andere Partei hatte die Wahrheit auch nur stückweise erkannt. Jede Entwicklung, also auch die Entwicklung der Wahrheitserkenntniss geschieht nur allmählich, also in jedem einzelnen Stadium stückweise und durch nur relative Vollkommenheit, also nur relative Berechtigung hindurch, so dass jeder einzelnen Erkenntniss noch eine Unvollkommenheit anhängt, die erst durch die ergänzenden weiteren Entwicklungsstufen beseitigt wird. Die Beachtung dieses Entwicklungsgesetzes macht billig, tolerant, demüthig gegenüber von Schwächeren (nach Röm. 15, 1), und dies scheint doch oft vergessen worden zu seyn. Auf der andern Seite freilich dürfen wir diese Toleranz gegen Andersdenkende in Folge des Entwicklungsgesetzes nicht übertreiben zur Connivenz gegen das Aufkommen des Irrthums als berechtigter Wahrheitslehre, sondern da gilts allerdings nicht zu weichen und mit Person und Anathema einzustehen (Gal. 1, 7 f.; 2, 5); in diesem

Sinn ist es wieder gerade ein Zeichen von gesunder Entwicklung, dass das Fremdartige wirklich ausgestossen wurde und Person gegen Person stand: es galt ja, den Lebensnerv zu retten gegen die Verderber.

Blicken wir, ehe wir von diesem christologischen Dogmenkampfe scheiden, noch zurück auf die heidnisch-philosophirenden Gnostiker mit ihren Aeonogonieen, so finden wir sie als wie ganz übermannt und gefangen unter dem Eindruck der empirisch gewonnenen Erkenntniss, dass es ein Entwicklungsgesetz gebe. Sie verlieren sich in lauter Entwicklungen, haben keine feste Basis, keinen bestimmten Anfang, keine genaue Begränzung der Entwicklung rückwärts, keinen lebendig persönlichen Schöpfer, keine wahre Schöpfung, darum auch keine bestimmte Gesetzgebung, Sünde, Erlösung. Alles ist im Fluss, und daher unklar und unwahr, und sittlich sehr gefährlich. So überspannen sie das Entwicklungsgesetz bis zur Auflösung aller festen Punkte. Auch der mehr biblisch christliche Wahrheit aufnehmende Gnostiker Marcion kommt nicht über drei, von einander unabhängige Urprincipien hinaus, was natürlich auf alle Lehre von Schöpfung, Sünde, Erlösung seinen Einfluss übt. Er, wie alle Gnostiker, sammelt ein buntes Gemisch von allerlei heidnischen, jüdischen und christlichen Wahrheitselementen und leimt sie in ein Lehrsystem zusammen, das aber dem objectiven Wahrheitsorganismus nicht entspricht, und kaum gemessen werden kann mit dem Massstab christlicher Lehre. Da fehlts für die Anerkennung der normalen Entwicklung schon an aller Fixirung der nöthigen Faktoren zu einer solchen. So stehts natürlich auch bei den Manichäern mit ihrem doppelten Reich des Lichts und der Finsterniss, wo gleichfalls keine gesetzmässige Bewegung und Entfaltung eines Keims zu einem vollendeten Organismus sich findet, sondern lauter Gemisch und Zufall in Reiz und Kampf und Emanation, — Hirngespinnste einer zügellosen Phantasie.

Die häretischen Paulicianer (*sec.* 7.—12. im Orient), welche das ursprüngliche Christenthum wiederherzustellen suchten, konnten dies neben ihrem Festhalten an gnostisch-manichäischen Elementen (Unterscheidung des Judengottes von dem höchsten Gott und Stifter des Christenthums) weder durch einen alles Aeusserliche verwerfenden Mysticismus erreichen, noch durch Nachahmung der äusserlichen (paulinischen) Verhältnisse des ursprünglichen Christenthums, denn ein lebendiger Organismus, wie das Christenthum ist, schafft sich seinen Leib auch in Aeusserlichkeiten, bleibt aber in diesen auch nicht hängen; er wird daher weder von üblen Säf-

ten gereinigt durch Verachten von Aeusserlichkeiten, noch mit guten Säften erfüllt durch Beobachtung solcher; vielmehr, wo ungesunde Keime aufgenommen werden, muss der ganze Organismus, der daraus sich entwickeln soll, auch ungesund bleiben; und wo nur frühere Formen wieder aufgefrischt werden, wird damit nicht nur der erste Geist nicht wieder gewonnen, sondern wird auch das, was unterdessen seine eigene Lebensform gewonnen hat, erstickt und zerstört. Diese Sekte verkannte also sowohl die Faktoren als die Gesetze einer gesunden Entwicklung christlichen Glaubenslebens, obgleich sie mitten in ihrem irrthümlichen Verfahren die Wahrheit ahnten, dass durch alle Entwicklung hindurch die ursprüngliche Idee, der ursprüngliche Schöpfergedanke müsse Kern und Basis, Bildungskraft und Bildungsziel bleiben; es müsse also allerdings bei jeder Reinigung und Förderung immer wieder zurückgegangen werden auf das ursprüngliche Zeugniss des ursprünglichen Christenthums; nur erkannten sie nicht richtig, was dieses letztere sei.

Mit Augustin kommen wir nicht blos von dem bisher vorzugsweise dogmatisch thätigen Orient in den Occident, sondern auch von den theologisch-christologischen Dogmen, welche die Keime der Entwicklung betreffen, mehr auf die anthropologischen Fragen, welche den Boden betreffen, in welchen die Keime gelegt werden oder auf welchem die Entwicklung des Glaubenslebens stattfinden soll. Auch dieser Faktor der Entwicklung liess verschiedene Auffassungen zu, welche mehr oder weniger eine Verkennung der göttlichen Entwicklungsordnung in sich schlossen.

Der Augustinismus in seiner strengen Fassung spricht dem Menschen in seinem natürlichen Zustande — also dem Herzensboden, in welchen der Keim einer Entwicklung zu Gott hin gelegt werden soll — jede Sehnsucht nach dem Heil ab; aus dieser *massa perditionis* habe dann Gott vermöge unbedingt freien Rathschlusses Einige auserwählt, die er durch seine unwiderstehliche Gnade (welche theils als *praeveniens*, theils als *operans*, theils als *cooperans* wirkt) zu heiligem Leben und dadurch zur Seligkeit befähige; die Uebrigen überlasse und überweise er nach seiner Gerechtigkeit der verdienten ewigen Verdammniss. Hier erscheint der Herzensboden, in welchem die Aufnahme des göttlichen Keims und die Entwicklung zu Gott vor sich gehen soll, als todt, erstorben, kraft- und saftlos, und es will räthselhaft erscheinen, wie denn hier eine Entwicklung zu beginnen und fortzuführen werde möglich seyn. Augustin benutzt aber zu Lösung dieses Räthsels die *gratia praeveniens*, welche den Boden empfäng-

lich macht für Aufnahme des Lebenskeims durch Weckung des Bedürfnisses und der Begierde nach neuem Leben, — die *gratia operans*, welche den Lebenskeim wirklich einpflanzt, also den Boden in Anspruch nimmt zur Aufnahme und darin eine Kräftebewegung und Saftzuströmung für den eingepflanzten Keim bewirkt, — und die *gratia cooperans*, welche die erweckte Kraft- und Saftbewegung, das Zuströmen des Willens und der andern Herzenskräfte in Gang erhält. So richtig nun hiebei hervorgehoben ist, dass die Erneurungskraft zu göttlichem Leben für den Menschen allein von Gott ausgehen muss, sowohl was den Lebenskeim selbst als auch was die Empfänglichkeit des Herzens betrifft zu seiner Aufnahme und Entfaltung, so wenig scheint doch das Verhältniss zwischen Keim und Boden zum richtigen Ausdruck gekommen und der relativen Wahrheit des Synergismus genügende Rechnung getragen zu seyn. Denn schon auf dem natürlichen Lebensgebiet, — obwohl wie das Samenkorn so auch die Fruchtbarkeit des Erdbodens nur von Gott kommt, der theils von Anfang an schöpferisch in die Bodenstoffe die treibenden und nährenden Substanzen für das künftige Samenkorn gelegt hat, theils jährlich wieder durch Regen und Sonnenschein dieselben entbindet, so dass durchweg gesagt werden muss: Gott ists, der das Brod schafft, — so ist doch dem menschlichen Fleisse auf demselben Spielraum gelassen neben der göttlichen Einwirkung, wenn nicht gar gesagt werden soll, im Boden selbst liege etwas von Freiheit zu Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit (vergl. Hebr. 6, 7 f.; Lc. 13, 9; Mt. 21, 19; soweit dies neben der δουλεία τῆς φθορᾶς Röm. 8, 20 f. derzeit möglich ist). Wie vielmehr scheint bei dem durch Gott selbst mit eigener Willensbestimmung ausgestatteten Menschen das Verhältniss von Boden und Keim doch in einer solchen Weise vorhanden zu seyn und erkannt werden zu sollen, dass trotz allem Sündenverderben und „Todtseyn in Sünden" der Wille des Menschen doch mehr ins Gewicht fällt als bei Augustin geschieht, welcher die — wenn ich so sagen darf — wahrhaft gottmenschliche, oder genauer: menschgöttliche Entwicklung, d. h. die Entwicklung des Menschen durch Christum in das göttliche Leben hinein nicht völlig zu ihrem Recht kommen lässt, sondern als etwas allein von Gott Gewirktes zu einem, wie mich dünkt, magischen, der natürlich-menschlichen Vermittlung entbehrenden Vorgang macht, wesswegen er denn auch mit seinem *decretum absolutum* der Erwählung ins Gedränge kommen muss. Hier ist offenbar die Entwicklung nicht richtig erkannt, welche eine organische (nicht magische) Verbindung des göttlichen Lebenskeims mit

dem menschlichen Herzensboden ist und gewissermassen eine Fortsetzung der Menschwerdung Christi d. h. der Vereinigung des göttlichen Logos mit der menschlichen σάρξ. Augustin hat Recht, soweit ja alles Leben und Seyn von Gott ist, dass er auch alles Glaubensleben als von Gott kommend bezeichnet; aber neben dem sollte doch dem freien Willen und selbständigen Thun des Menschen mehr Raum gegeben seyn zu vollständigerer Anerkennung des Gewissens- und Schriftzeugnisses von eigener Pflicht und Thätigkeit, von eigener Schuld und Verantwortung (z. B. Joh. 1, 12: ὅσοι δὲ ἔλαβον u. Mc. 16, 16). Sind nicht die eigenen Kräfte des Menschen, in denen er auch nach dem Sündenfall noch als καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονώς dasteht Jac. 3, 9; 1 Mos. 9, 6, von Augustin zu wenig anerkannt, so dass ihm der neue Keim zu wenig natürliche Anknüpfungspunkte im Herzen findet und der göttliche Faktor des neuen Lebens zu isolirt dasteht, widersprechend der ganzen Anlage des neuen Christuslebens in der Welt, wornach Christus selbst sich als wahrhafter Mensch hereingegeben hat in die ganze Naturreihe der Menschengeschlechter von Adam an als „von den Vätern herkommend nach dem Fleisch"? Man wird von Augustin sagen dürfen: mit seinem Einen Wort *irresistibilis*, das er der Gnade prädicirt, zeigt er an, dass er das Grundverhältniss zwischen Gnade und Mensch, zwischen Keim und Boden noch nicht zum richtigen Ausdruck gebracht hat, und wir von unsrem Gesichtspunkt aus werden urtheilen müssen, dass bei ihm von einer Entwicklung nicht wahrhaft die Rede ist, sondern eine, wenn nicht mechanische, doch magische Formation der Gottesmenschen stattfindet.

Pelagius hat aber freilich die Sache noch übler getroffen; er, der die Erlösungsfähigkeit betont gegenüber von Augustins Betonung der Erlösungsbedürftigkeit, trieb in seinem Gegensatz auf das Extrem hinaus, dass es schien, der Boden könne Frucht bringen ohne eingestreute Saat, nemlich der natürliche Mensch besitze noch, wie ursprünglich, die volle Fähigkeit die Wahrheit zu erkennen und das Gute zu thun, demnach die ungeschwächte Kraft zu einem Gott wohlgefälligen Leben, — eine Ansicht, die das Heil auch ausser Christo finden lässt. Hier wird die Kraft des Bodens, auf dem die Entwicklung stattfinden soll, überschätzt; das gäbe eine taube Frucht, da käme höchstens der Schein eines gottseligen Wesens zu Tage, aber nicht das Wesen, nicht eine wahrhaft göttliche Natur. Pelagius kommt nicht über den alten natürlichen Menschen hinaus; bei ihm findet die Entwicklung in göttliches Leben, welche wir im Auge haben, die Entwicklung

des Lebenskeims Christi innerhalb der Menschenwelt gar nicht statt, sofern er diesen Keim als unwesentlich behandelt, also soviel als ignorirt und leugnet. Hier wird dem göttlichen Lebenskeim aus Christo eigentlich ein anderer Keim, nemlich die natürliche Seelenkraft des (doch in Sünde gefallenen) Menschen substituirt zu einer vermeintlichen Entwicklung eines christlichen Glaubenslebens, welcher Irrthum naturgemäss auch nicht zum christlichen Glaubensziele, zur Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott, führen kann, wie er auch keine richtige Erkenntniss des Sündenverderbens zur Voraussetzung hat und eine pharisäische Werkgerechtigkeit ohne Christum zu Tage fördert. Der Semipelagianismus suchte zwar für eine gottmenschliche Entwicklung der Gnade eine richtigere Basis zu gewinnen, sofern er dem Menschen noch neben der Gnade eine Wirksamkeit einräumte; aber er wusste diese nicht richtig zu bestimmen, indem er meinte zu Erlangung einer verantwortlichen Mitwirkung abgehen zu müssen von der Grösse der Sündhaftigkeit des Menschen und diesem nur eine allgemeine Neigung zur Sünde, nicht absolutes Verderben zuschreiben zu sollen als Folge des Sündenfalls. So überwand er weder das Fehlerhafte des Pelagianismus, nemlich eine Ueberschätzung der Naturkraft, noch gewann er die richtigen Anknüpfungspunkte der Gnade, die der Augustinismus verloren hatte. Der Semipelagianismus schuf eine *cooperatio*, wo beide Theile, Christus und Mensch, nicht blos gleich nothwendige, sondern auch gleich wesenhafte oder dynamisch gleiche Faktoren der neuen Lebensbildung würden, was gegen die Wahrheit des objectiven Thatbestandes läuft.

An der richtigen Definition des Verhältnisses zwischen Naturkraft und Gnadenkraft wurde hernach wieder durch die Reformation gearbeitet, und diese lichtete die Frage da durch, dass zwar übereinstimmend mit Augustin die Unmacht des Menschen in geistlichen Dingen nachdrücklich und schriftgemäss gelehrt wird, aber auch über Augustin hinaus ebenso schriftgemäss und nachdrücklich gelehrt und durch das ganze reformatorische Erwachen und persönliche Handeln zugleich thatsächlich bezeugt wird, dass der Mensch in seiner Dürftigkeit und Unmacht doch die Macht habe, dem von Gott aufgesteckten Gnadenlicht und Lebenskeim verlangend sich entgegenzustrecken, ihn zu ergreifen und festzuhalten im Glauben als einer persönlichen That des Menschen. Hiemit — durch Betonung des Glaubens — ist die Kraft und der Lebensprocess für Bildung und Entwicklung einer gottmenschlichen Persönlichkeit genauer dargelegt, und es gilt nun nur den Begriff des Glaubens richtig zu erkennen und festzuhal-

ten. Im Glauben geschieht jene — geheimnissvolle — Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur zu dem neuen Gottesleben. Was die Reformatoren sagen zur Erklärung der Bildung des Glaubens, dass nemlich diese auch nur durch den heiligen Geist von oben geschehe, stösst die persönliche Betheiligung des Menschen nicht um, wenngleich letztere begrifflich noch nicht genügend erklärt zu seyn scheint. Bei Augustin erscheint der Glaube und das ganze Glaubensleben mehr durch göttliche Uebermacht imprägnirt, bei den Reformatoren, zumeist den Lutheranern, mehr erweckt durch sozusagen brütende Einwirkung des heiligen Geistes auf das Herz. Die calvinisch Reformirten kamen freilich wieder mehr auf augustinische Lehrsätze von unwiderstehlich wirkender Gnade, also mehr auf eine künstliche Glaubenspressung als naturgemässe Glaubenspflanzung und -entwicklung, — eine schiefe Auffassung, die zwar an der Schrift und an der Empirie in Naturordnung und Gewissenszeugniss unvermerkt ein Correctiv findet, aber doch durch das ganze Lehrgebäude nachtheilig sich hindurchzieht, wie wir besonders in der Lehre von den Sakramenten finden werden.

Wir sind in diesem anthropologisch-soteriologischen Dogma vom Verhältniss des Menschen zur Gnade von Augustin und Pelagius auf die Reformatoren übergegangen mit Ueberspringung eines vollen Jahrtausends in der Kirchengeschichte, weil wir in dieser Zwischenzeit wenig Förderung der Erkenntniss über jenes Dogma finden. Diese Erscheinung mag uns Veranlassung seyn, einige Worte zu sagen über die Bedeutung des Entwicklungsgesetzes innerhalb der Kirchen- speziell der Dogmengeschichte. In jenem Zeitraum von Augustin sammt Pelagius bis zu der Reformation haben sich die augustinisch-pelagianischen Lehrsätze mit ihren Consequenzen durchzubilden gehabt durch das Lehr- und Lebenssystem der ganzen Kirchenmasse; und wir sehen ja wohl, wie auf der einen Seite die Wahrheit der augustinischen Darstellung theoretisch zwar festgehalten, praktisch aber verlassen ward, und wie auf der andern Seite an der pelagianischen Auffassung, die zwar theoretisch als unrichtig verworfen, aber praktisch mit grosser Begierde ergriffen wurde, ihre relative Wahrheit bei weitem nicht mächtig genug war, um die Kirche vor geistlichem Tod zu bewahren, dass also gerade durch diese Erfahrung das Ungenügende der pelagianischen Auffassung auch praktisch sich erweisen musste, um die schmachtenden Seelen desto verlangender zu machen nach dem Lebenslicht, welches die Reformation brachte. Die Einseitigkeit und Unrichtigkeit der

Auffassung musste herausreifen in dem Bewusstseyn der Völker; und das eben ist Entwicklungsgesetz auf dem Boden der Kirchen- und Dogmengeschichte.

Greifen wir aber noch ein wenig zurück in die mittelalterliche Periode, so finden wir im 8. und 9. Jahrhundert hauptsächlich im Orient nach Abschluss der theologischen Speculationen eine praktische oder Kultus-Frage angeregt, die zwar einer Beleuchtung durch das Entwicklungsgesetz auch ferne zu stehen scheint, aber doch zum Beweise dient, wie vielseitig dieses Gesetz eingreift in das christliche Lebensgebiet. Ich meine den Bilderstreit, den wir um so eher beleuchten dürfen, da er auch im Gefolge der Reformation (bei den Zwinglianern und Wiedertäufern) wieder auftritt, also dem christlichen Lebensnerv nicht ferne zu liegen scheint.

Dass zu Verehrung und Anbetung keine Bilder zulässig sind, in dieser Hinsicht also der Bilderstreit schnell hätte entschieden werden sollen durch das II. (I.) Gebot des Dekalogs, davon ist nicht noth zu reden, und es ist nur zu bedauern, dass man um die Anwendung oder Abweisung dieses Gebots herumgemarktet hat; aber soweit überhaupt Zulassung von Bildern in den Gotteshäusern, also zu gottesdienstlichem Gebrauch, nemlich zu Erweckung der Andacht mittelst sinnlicher Unterstützung der Erinnerungskraft, dabei verhandelt wurde, insoweit berührts unser Entwicklungsgesetz. Da ist nemlich die Frage die, ob dem Gesetze gemäss richtig gewirkt wird, wenn von aussen nach innen, also auf sinnlichem Weg die Förderung der Andacht und des Glaubens erstrebt wird, oder ob die Ordnung einer gesunden Lebensentwicklung dem widerstrebt. Wir wissen die Antwort schnell dahin zu geben, dass alles wahre Leben innen sich finden und von innen heraus erstarken muss; wissen aber eben so sehr, dass, wie der Lebenskeim von aussen hineingelegt wird, so auch Reizung und Nahrung durch die Sinne von aussen ihm zugeführt werden muss, um die eingepflanzten Kräfte zur Entfaltung zu bringen, was auf christlichem Gebiet positiv durch das Wort Gottes und die Sakramente, negativ durch Noth und Entbehrung (Abschneidung hindernder Zuflüsse) geschieht. Demzufolge ist auch ein äusseres Bild dienlich zur Erweckung der entsprechenden Kräfte im Innern der beschauenden Seelen. Aber wir wissen auch aus Psychologie und Geschichte, dass das geistlich träge Herz die sinnlichen Stützen gern zur Hauptsache macht und nicht daran aufsteigt ins Uebersinnliche, sondern vielmehr das Uebersinnliche daran herunterzieht ins Sinnliche, und so in Veräusserlichung des Geistes, in Aberglauben und Schlaffheit verfällt,

so lange nicht ein kräftigerer Reiz und Trieb des Glaubens gegeben ist als solch sinnliche Stütze. So haben denn die Bilder in den Kirchen gar übel gewirkt, so lange nicht, wie durch die Reformation geschah, der geistige Kern des Glaubenslebens klar herausgestellt und erfasst war, indem sie statt ein blosser Reiz und Fingerzeig auf Christum zu seyn, selbst als die Lebensquelle angesehen wurden, aus der heraus und in welche hinein der Glaube zu wachsen habe; wiewohl theoretisch die Entscheidung für Beibehaltung der Bilder gelobt werden kann, sofern dadurch die Wahrheit anerkannt wurde, dass nicht ihre äussere Entfernung den Gottesdienst geistig mache; wie denn die Behandlung der ganzen Frage diente zur Gewinnung eines klareren Bewusstseyns über den Werth oder Unwerth äusserlicher Mittel für das geistliche Wachsthum; somit wurde dabei in Wahrheit das Entwicklungsgesetz verhandelt.

Was nun die übrige Gestaltung des Glaubenslebens im Mittelalter betrifft, so müssen wir der Hauptsache nach, nemlich beim Blick auf die päbstliche Hierarchie, die hier sich ausbildete, mit allem was drum und dran ist, sagen: das war eine grossartige Fehlentwicklung, wo der in die Menschheit gelegte neue „Religionstrieb", wenn ich das durch Christum erweckte Streben zu Gott hin im Allgemeinen so nennen darf, fast ganz ins Fleisch ging statt in den Geist; der göttliche Keim in Christo ward fast ganz erstickt unter lauter Ausbildung der menschlichen Seite, nemlich der irdisch-äusserlichen Seite des Glaubenslebens. Je länger je mehr wurde das vom Geist nur berührte Fleisch bereits als Geist behandelt; die sichtbare Kirche, nemlich die Gemeinschaft derer, welche in irgend einer, wenn auch noch so äusserlichen Verbindung mit den göttlichen Gnadenmitteln standen, ward zur wahren und einzigen, zur vollkommenen Kirche gestempelt, — eine grossartige Verkennung der Grundforderung aller Lebensentwicklung, dass nur durch organische Assimilation das Leben erhalten und befördert wird, — eine bis auf den heutigen Tag der römisch-katholischen Kirche innehaftende grosse Lüge mit ihrer innerlichen Leerheit und betrübenden Verhinderung aller naturgemässen Circulation geistiger Säfte. Das Fleisch wurde nicht überwunden und verändert durch den Geist; der blosse Besitz geistlicher Keime galt schon für geistliches Leben; aber die organische Assimilation, d. h. die innere Vereinigung der vorhandenen seelischen Stoffe oder Natursäfte mit den umbildenden geistlichen Lebenskräften unterblieb, d. h. es fehlte der Glaube. Daher ist es das Hauptver-

dienst der **Reformation**, diesen Grundfaktor oder Grundakt aller geistlichen Lebensbildung wieder gewonnen zu haben. Im Glauben geschieht die organische Vereinigung des neuen göttlichen Lebenskeims mit der alten Menschennatur; auf Grund des Glaubens allein kann eine gesunde Entwicklung stattfinden in das göttliche Leben hinein; da gibt sich das — für sich unmächtige, lebensleere Fleisch hin an den lebendigmachenden Geist und wird durch diese neue Potenz umgewandelt; im Glauben allein findet der *λόγος σὰρξ γενόμενος* seine entsprechende Grundlage zur Fortsetzung des *σὰρξ γίγνεσθαι* innerhalb der Menschenseelen oder zur Assimilirung der Menschennatur in seine Gottesnatur.

Dass die Restauration und Expurgation der **Mönchsorden** zwar eine relativ berechtigte und heilsame, nemlich durch das Entwicklungsgesetz begründete Gegenwirkung gegen das Sittenverderben in der Kirche war, aber doch auch selbst wieder nicht die nöthige Lebenskraft in die Kirche zurückführen konnte, weil die mönchische Ascese jene oben geforderte Assimilation des Fleisches in den Geist nur durch äusserliche Uebungen zu erreichen hoffte, haben wir der Hauptsache nach schon oben gesehen bei Beurtheilung der Anfänge des Mönchslebens. Die Mönchsorden trugen von Anfang an den Keim des Todes in sich, eben wegen Verkennung jener Grundforderung aller Lebensentwicklung.

Auch die **Scholastik**, obgleich von der Erkenntniss aus das geistige Leben kommt, konnte mit ihrer Erkenntnissthätigkeit das geistliche Leben nicht viel fördern, da sie gebannt war unter den Zwang äusserlicher Geltung des bestehenden Dogmas. Die Wissenschaft, wenn sie lebenfördernd seyn soll, muss hervorgehen aus der innersten Vereinigung des vorgefundenen Wissensstoffs mit den Erkenntnisskräften zu freier Verarbeitung und Umbildung gemäss den beiderseitigen Wahrheits- und Bildungsgesetzen. Im Mittelalter aber, wie noch heutigentags in der katholischen Kirche seit dem *Tridentinum* und unter der *infallibilitas papae*, konnte eine solche freie, nur den eigenen Gesetzen des innersten Wesens folgende Verarbeitung, also Auflösung und Umbildung des Dogmas, solche Arbeit der wahren *fides*, nicht stattfinden, da keine Auflösung und Zersetzung zum Behuf neuer Bildungen gestattet war, sondern die bestehende Kirchenlehre in ihrer dermaligen Form sich abschloss und den Lehrsatz: *fides praecedit intellectum* dahin deutete: der *intellectus* müsse sich in unterthänigem Gehorsam, wenn auch ohne innere Ueberzeugung unter die dermalige Ausprägung und Fixirung des Glaubensinhalts als unter die absolute *fides* hinunterstellen. Die

Entwicklung des christlichen Erkennens und daher auch des christlichen Lebens war gehemmt. Die Scholastik entschädigte sich für diesen Mangel an Freiheit im Stoff durch Ausbildung der Form der Wahrheit mit vorwiegender Verstandesherrschaft.

Im Gegensatz dazu und ergänzend suchten die Mystiker die Glaubenswahrheiten als Mysterium nur im geheiligten Gefühle zu erfassen und drangen so vom Gefühl aus auf stetige unablässige Gemeinschaft mit Gott. Sie haben dabei richtig den Weg einer organischen Vermittlung zwischen Dogma und Subject betreten und gewannen daher den Lebensnerv des Christenthums; aber sie blieben doch gefangen in der Einseitigkeit der gefühlsmässigen Unmittelbarkeit, gebannt durch die Unantastbarkeit der äusseren Kirchenauctorität: Inneres und Aeusseres stand unvermittelt neben einander, und das musste auch das innere Glaubensleben ungesund machen und ersticken. Die Wahrheit will den ganzen Menschen erfassen und vom ganzen Menschen erfasst seyn, wenn ein gesundes Glaubensleben hervorkommen soll; daher trugen auch jene beiden Erscheinungen bereits den Krankheitskeim in sich.

Solcher Knechtung der menschlichen Subjectivität unter das kirchliche Dogma ohne wahre, innere, organische Vermittlung entsprach natürlich die Gestaltung der einzelnen Dogmen, so insbesondere die *justificatio* wenn sie als „*infusio justitiae*“ gefasst wurde, welcher Name schon zeigt, dass der Besitz der Gnade nicht genügend gefasst wurde als vermittelt durch eine Entwicklung auf Grund der persönlichen Aneignung der dargebotenen Gnade; ebenso wurde die Wirksamkeit der Sakramente je mehr und mehr abgelöst von dem persönlichen Verhalten der Menschen und zu etwas Magischem, d. h. eben Unvermitteltem gemacht. Die Transsubstantiationslehre hat in diesem Mangel an Anerkennung der menschlichen Vermittlung jedenfalls eine Hauptstütze, wo nicht ihre Wurzel; daran hängt dann die verderbliche Messopferidee, am Ende auch die Lehre von dem überfliessenden Schatze der Kirche und das Ablasswesen, — alles im Zusammenhang mit dem unvermittelten, blos äusserlichen Zusammenbinden göttlicher Gnade und menschlichen Bedürfnisses.

Was die allgemeine Kirche mit ihrer ungenügenden Lehre und noch übleren Praxis, trotz aller Gewalt wider die Andersdenkenden und Vermahnung zu strafferer Disciplin unter Klerikern und Laien nicht erreichen konnte, nemlich eine gesundere Entwicklung des christlichen Lebens, da ihr eben die

Entwicklungskraft, das lautere Gnadenwort und der persönliche Glaube, abhanden gekommen war, das suchten zwar manche Mönchsorden durch Verbesserung ihrer Regeln, oder einzelne Sekten durch Betonung vergessener Wahrheiten, oder ganze Völker durch Aufbietung ihrer natürlichen Kräfte und Sühnungen, wie durch Kreuzzüge und Flagellantenzüge zu ersetzen; aber geholfen war doch nicht. Das Leben blieb ungesund; denn das rechte Verhältniss zwischen Samen und Boden, Gnade und Mensch war verkannt. Wie weder durch wiederholte Disciplinarverordnungen noch durch Gewaltmassregeln von aussen das Verderben in der Kirche gehoben werden konnte, so auch nicht durch verbesserte Mönchsregeln oder durch vereinzelte Wahrheitsstrahlen oder durch äussere Werke und Schläge. Der alte Mensch sitzt tiefer als die Haut, so reicht auch das Gesetz nicht hin zum Leben; eine neue Gnadenkraft ist nöthig, und sie muss inwendig ansetzen; darum half auch die selbstgemachte Theokratie eines Savonarola nicht, die nicht von innen heraus entstanden und gereift war.

Beachten wollen wir auch hierorts für die Entwicklung der Kirchengeschichte selbst, dass es sich in der letztbetrachteten Periode der Kirchengeschichte weniger als in der ersten gehandelt hat um Gewinnung des richtigen Ausgangspunktes oder der Basis, um Keim und Boden, für die Entwicklung des Glaubenslebens, nemlich um Christus in seinem Verhältnisse zu Gott und Menschen und um den Herzensboden der Menschen im Verhältnisse zu Sünde und Gnade, — diese waren durch die christologischen und anthropologischen Kämpfe der ersten Zeit bereits fixirt —; sondern weit mehr handelte es sich in der mittelalterlichen Periode um den Gang oder Process der Entwicklung selbst, um die Art, wie der in die Welt gebrachte gottmenschliche Lebenskeim nun wirklich zur Entfaltung kommen soll innerhalb der Menschenwelt oder der einzelnen Seelen — was eben im Glauben geschieht; d. h. es handelte sich je länger je deutlicher um die Gewinnung und Fixirung des Glaubensbegriffs, eine Aufgabe, mit deren Lösung aber das Mittelalter nicht fertig wurde. In der ersten Zeit der christlichen Kirche war der Glaube mehr ein kindlicher Glaube der Unmittelbarkeit; in dem Mittelalter wurde derselbe mehr äusserer Autoritätsglaube; in der Reformation aber, in welche das Mittelalter hinausdrängte und zu deren Periode wir nun übergehen, trat er mehr vertieft in selbstbewusster Reflexion hervor, wodurch das christliche Glaubensleben der Mannesreife entgegengeführt wurde. Natürlich ging Hand in

Hand damit dann auch wieder die richtigere Erkenntniss des göttlichen Samens selbst, der im Glauben zu ergreifen war, und wie die ganze Glaubenslehre im Mittelalter verderbt wurde durch den veräusserlichten Autoritätsglauben, so wurde sie durch die Reformation mit Aufstellung des gereinigten Glaubensbegriffs selbst auch wieder reiner herausgestellt; doch ursprünglich handelte es sich in der Reformation mehr um Leben als um Lehre oder Dogma, so weit letzteres von ersterem sich trennen lässt.

Die Aufgabe der Reformation war, und ist bis auf den heutigen Tag, die in Luther besonders deutlich hervorgebrochene Erkenntniss der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen im Glauben hell auf den Leuchter zu stecken und alle Theile des Glaubensgebiets immer völliger davon durchleuchten und beleben zu lassen. Wir haben schon gesehen, dass erst durch die neue Hervorkehrung des Glaubens die Möglichkeit gefunden ward für die Fortentwicklung des christlichen Lebens; er ist eigentlich das Entwicklungsprinzip für dasselbe. Denn es handelt sich ja um Einsenkung des göttlichen Lebens in die entgöttlichte, erstorbene Menschennatur, hiezu müssen beide organisch vereinigt werden, und solche Vereinigung geschieht eben im Glauben; Glaube ist daher schon zur Pflanzung des neuen Lebens nöthig. Ebenso nöthig ist er aber auch zur Entwicklung desselben; denn was ist diese anders als eine immer völligere, allseitigere Verbindung und Durchdringung des menschlichen Naturlebens mit der in dem empfangenen Keim liegenden und durch weitere Zuflüsse sich mehrenden Gnadenkraft, d. h. eben stetige Fortsetzung der ersten Glaubensthat? Im Gegensatz gegen die mittelalterliche mechanische Auffassung des Glaubensbegriffs, wo keine wahre Vereinigung und Durchdringung der Menschennatur durch Gottes Kraft, sondern mehr ein dominirendes Nebeneinander und Uebereinander, mehr eine aggregatmässige Mischung, als eine organische Durchdringung gelehrt wurde und wo daher die Gnadenwirkungen mehr als nur magisch erscheinen, hat die Reformation den Glauben in seiner vitalen Bedeutung erfasst und dadurch die verschrobenen, verschmachtenden Seelen wieder in die befriedigende Ordnung der wahren, persönlichen Lebenseinigung zwischen Mensch und Gnade gebracht, hat eine gesunde Pflanzung und Entwicklung eines Gotteslebens in der Menschennatur wieder ermöglicht, hat so das in der Person des Gottmenschen gestiftete Lebenswerk wieder in den dem Anfang entsprechenden Fortgang gebracht durch Freigebung der gött-

lichen Gnade und menschlichen Seele zu gottmenschlicher Vereinigung.

Die Reformatoren haben hiemit nicht selbst, menschlicherweise, etwas gemacht, erdacht, geschaffen zur Förderung des Lebens, sondern der Gedanke des Glaubens als Princips für gottmenschliche Lebensentwicklung ist Gottes Gedanke, ist objectiv vorhandenes Pflanzungs- und Entwicklungsprincip, vor Grundlegung der Welt enthalten in dem Rathschluss Gottes, geoffenbart in dem Wort der Schrift wie in dem Werke selbst. Darum hatten die Reformatoren das sog. „formale Princip" der Schriftauctorität so nöthig; erst aus der Schrift als der Urkunde der göttlichen Lebensgedanken konnten sie die nöthige Sicherheit der Ueberzeugung gewinnen für das ihnen so kostbare Licht einer völligen Lebenseinigung zwischen Gott und Mensch im Glauben. Natürlich war es aber bei diesem Betonen des Schriftgrundes nur um die Materie zu thun, welche in der Schrift niedergelegt ist, eben um die Wahrheit jener Lebenseinigung oder um die göttliche Berechtigung des Glaubens als des sog. „materialen" Princips für die christliche Lebensentwicklung. Als Kern dieses materialen Princips hatte sich durch den Gegensatz gegen die römische Ablasstheorie die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben herausgeschält, wodurch eben der lange vermisste Seelenfriede wieder gewonnen ward, die Vereinigung der — nichts Gutes in sich tragenden Seele mit dem aus lauter Gnaden sich schenkenden, allein reichen, heiligen und heiligenden Gott.

Die Zeiten nach der Reformation hatten nun die Aufgabe, diese gewonnene Erkenntniss zu verarbeiten in alle Dogmen und Lebensverhältnisse hinaus, was natürlich nicht mit Einem Schlag vollendet war; und wir arbeiten daran noch heutigentags, soll ja auch der gegenwärtige Versuch nichts anders seyn als eine Betheiligung an dieser Aufgabe. Wir sehen dabei zuerst eine der Gefahr der Erstarrung in Symbololatrie nahe kommende Orthodoxie sich des gewonnenen Besitzes versichern, um erst hernach allmählich wieder ihren Schatz herauszugeben zur wissenschaftlichen und praktischen Verwerthung, so dass in gewissem Sinn das Schauspiel des Mittelalters wiederkehrt, wo die Kirche der Wissenschaft verbot das Dogma zu zersetzen in geistiger Aneignung, um daraus neue, aber lebensvollere Bildungen hervorzufördern. Durch Spener wurde dieser Bann gebrochen und jetzt begann erst recht vielseitig — freilich auch durch tiefe Verirrungen hindurch bis in die Selbstzerstörung hinein — das geistige Leben sich zu entfalten, was im Einzelnen nachzuweisen ausser-

halb meiner Aufgabe liegen dürfte. Dass wir aber mit dieser Entfaltung bei weitem noch nicht am Ende sind, dafür möchte der deutlichste Beweis schon darin liegen, dass kaum ernstlich ins wissenschaftliche Denken aufgenommen und als Kern der gesammten Theologie, geschweige aller Lebensphilosophie hingestellt ist jenes Hauptstück der göttlichen Lebensoffenbarung, dass der Mensch durch Christum im Glauben soll theilhaftig werden der göttlichen Natur.

Doch müssen wir, um für Beurtheilung unsrer Zeit desto mehr Licht zu gewinnen, die Frage nach Anerkennung des Entwicklungsgesetzes auch innerhalb der gegenwärtigen Reformationsperiode, wenn ich sie so nennen darf, noch an Einzelnem uns zu beantworten suchen. Und da denke ich, dass vor allem die — wenigstens anfänglich so tiefgreifende Scheidung zwischen lutherischer und reformirter Kirche in einem nichts weniger als losen, ja wohl centralen Zusammenhang stehen werde mit einer verschiedenen Auffassung des Reformationswerks in Bezug auf Entwicklung. Im Reformationswerk kam als leitende Idee desselben die Wahrheit zur Anerkennung, dass der Mensch das Heil in der freien Gnade Gottes zu finden habe, oder dass Gott und Mensch auf dem einfachen Grunde der Barmherzigkeit von Seiten Gottes und der Entgegennahme von Seiten des Menschen zusammenkommen ohne Dazwischenkunft päbstlicher Gnade und eigenen Verdienstes, oder kurz dass wir durch Glauben an Jesum Christum zu Gott kommen. Wie aber schon früher bei Augustin, so trat jetzt wieder die Frage heraus: was thut dabei Gott? was der Mensch? es galt wieder sich Klarheit zu verschaffen über diesen geheimnissvollen Akt der persönlichen Einigung des Göttlichen mit dem Menschlichen; und dabei scheint die reformirte Kirche weniger als die lutherische das Richtige getroffen zu haben. (Vergl. was in der Hengstenberg'schen Evang. Kirchenzeitung 19. Nov. 1862 aus einer Halle'schen Pastoralconferenz über Wort und Sakrament gesagt ist.) „In der am folgerichtigsten durchgeführten reformirten Lehre bei Calvin geht alles Heil unmittelbar von Gott aus und wird unmittelbar durch ihn vollendet; es bedarf zu seiner vollen Verwirklichung keinerlei wirklicher Vermittlung von Seiten des Menschen und des Geschaffenen überhaupt, bedarf daher in Wahrheit auch keiner äusserlichen Heilsmittel, obgleich dieselben ordnungsmässig in Anwendung kommen sollen. Die Heilsverwirklichung trägt nicht sowohl geschichtlichen (in einer Entwicklung vor sich gehenden), als schöpferischen Charakter: Gott will, und es geschieht; Gott erwählt und der Mensch ist er-

wählt. Der Mensch selbst hat bei der Verwirklichung seines Heils weder selbst etwas zu thun noch durch ein geschaffenes, gegenständliches Seyn als Mittel etwas zu empfangen. Alles was die Kirche thut oder thun kann, ist nicht sowohl ein bedingendes Mittel zum Heil, als vielmehr eine Bekundung des schon durch Gottes Rathschluss bestimmten und verwirklichten Heils. Der Mensch empfängt nicht eine Heilsgnade dadurch, dass er sich frei ein Heilsmittel aneignet, sondern er eignet sich ein Heilsmittel an, weil er die Heilsgnade schon empfangen hat. Die Heilsmittel erhalten daher überwiegend den Charakter der Heilszeichen, und das Empfangen der Heilsmittel gehört nach reformirter Anschauung wesentlich in das Gebiet der Sittlichkeit, ist Regung des schon vorhandenen neuen Lebens, ein frommes Zeugniss von dem Heil, während das eigentliche und ausschliessliche Heilsmittel das unmittelbare Wirken Gottes im Menschen ist.“ Hiebei wird der Glaube nur das aufnehmende Heilsorgan für den alles Heil unmittelbar wirkenden göttlichen Willen, nicht eine Thätigkeit der persönlichen Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit; kurz die menschliche Persönlichkeit wird bei der reformirten Auffassung des Lebensprocesses erdrückt durch die übermächtige Wirksamkeit der Gnade. Das ist nicht das richtige Verhältniss zwischen göttlichem und menschlichem Faktor des neuen Lebens, welches wir in Christo vorgebildet finden. Maria musste dort freiwillig zustimmend sprechen: „mir geschehe wie du gesagt hast“; dadurch erst ward die Ueberschattung des heiligen Geistes über ihr zur Empfängniss des Gottmenschen; so noch heute bei Pflanzung und Wachsthum des göttlichen Lebens aus Christo im Menschen.

Die lutherische Kirche hat den Process dieses Zusammengehens von Göttlichem und Menschlichem, Geistigem und Leiblichem im Glauben richtiger erkannt, indem sie den Glauben an Christi Verdienst als den subjectiven Grund der Erlösung festhielt, wiewohl auch sie noch zu ringen hat nach klarerer Unterscheidung dessen, was in dieser subjectiven That wirklich Thätigkeit des Subjects und was die Wirksamkeit des heiligen Geistes ist, von welch letzterem schriftgemäss gelehrt wird, dass nur er es sei, der den Willen zum geistlich Guten im Menschen wirke, so dass Luther ähnlich wie Calvin sich ausspricht: „wer selig werde, werde es nur durch Gottes freien gnädigen Rathschluss in Christo; wie aber dieser sich bilde, sei unbekannt.“ In der lutherischen Kirche wird der menschlichen Persönlichkeit insbesondere dadurch der richtige Antheil an der Glaubensbildung zugewiesen, dass neben aller Anerkennung der Nothwendigkeit einer

mitlaufenden und vorlaufenden Gnadenkraft doch der entscheidende Punkt für persönliche Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in das freie persönliche Verhalten verlegt, speziell dass dieselbe von der Gewissenhaftigkeit oder Wahrheitsliebe des Menschen abhängig gemacht wird, mit welcher er bussfertig sich strafen lässt über der Sünde und vertrauensvoll der lockenden Stimme des guten Hirten sich hingibt Joh. 18, 37; 10, 3, neben dem dass der Herr muss das Herz öffnen für das Wort und niemand zum Sohn kommt, es sei denn dass ihn ziehe der Vater Joh. 6, 44. Die lutherische Kirche gewinnt dadurch das richtige Verhältniss der beiden Faktoren zu gottmenschlicher Lebensentwicklung, dass innerhalb der Omnipotenz Gottes —, ja auf Grund der Liebe Gottes gerade durch die Omnipotenz Gottes dem Menschen ein selbständiges Leben, insbesondere die Selbstentscheidung für gut und bös gegeben und auch durch den Missbrauch in der Sünde nicht wesentlich genommen, sondern nur verkehrt und geschwächt ist. Der Mensch ist weder absolut todt noch absolut bös, sondern er ist verführt, gebunden, unmächtig unter der Gewalt des Teufels; seinem Wesen nach ist er nicht Schlange, nicht Teufel, wiewohl er durch Abkehr von der Zucht dazu werden (aber eben „werden“, durch den aufgenommenen und gepflegten bösen Samen dazu sich entwickeln) kann, sondern seinem Wesen nach ist er noch „Schaf, Groschen, Sohn“ Luc. 15, der durch Wort, Licht und Zucht der Wahrheit und Liebe wieder gefunden werden kann. Oder anders ausgedrückt: nach lutherischer Erkenntniss besteht auch nach dem Sündenfall noch eine ursprüngliche Naturverwandtschaft („Wahlverwandtschaft“) zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, wesswegen eine gegenseitige Anziehung zwischen beiden stattfindet, wenn das Göttliche dem Menschlichen wieder nahekommt in Christo; und dabei kann der Mensch wollen oder nicht wollen dem Zug der Gnade folgen vergl. Matth. 23, 37; Luc. 19, 9. Dies gibt die Basis zu einer gesunden, der ursprünglichen Schöpferordnung und dem ganzen Lebenshaushalt Gottes angemessenen Pflanzung und Entwicklung eines selbstständigen göttlichen Lebens in den Menschen. Dadurch fällt die magische Unmittelbarkeit des Calvinismus hinweg. Die lutherischen Symbole sprechen dies zwar nicht deutlich begrifflich aus, da sie nach einer andern Seite hin zu kämpfen haben, aber sie ruhen doch durchweg auf diesem Fundament. („Wollen“ ist ja noch etwas Anderes als Können, und die dargebotene Gnade ergreifen etwas Anderes, als sie vom Himmel herabholen.)

Es ist klar, wie viele Dogmen hiedurch berührt werden und Licht erhalten und wie tief diese verschiedene Auffassung auch in das Leben eingreifen muss. Allermeist spielte nun der Streit in den Bestimmungen von Prädestination, Präscienz, Sünde, freiem Willen, Widerstehlichkeit der Gnade; dann aber auch, wie schon gezeigt, in der Auffassung der Gnadenmittel, des Worts und der Sakramente. Immer aber bildet den Hintergrund des Streits jenes Verhältniss von Göttlichem und Menschlichem in der Vereinigung zu einem persönlichen Glaubensleben. Daraus erkennen wir aber auch, mit welchem Recht Luther so energisch sich gewehrt hat gegen eine Concession an den Zwinglianismus in den Stücken, in welchen diesem das richtige Grundverhältniss beider Faktoren zu einer gesunden, ans göttliche Ziel dringenden Lebensentwicklung abgeht, allermeist daher in der Lehre vom Abendmahl. In den dogmatischen Streitigkeiten beider Kirchen, wie z. B. reformirterseits in dem arminianischen und amyraldischen Streit, wo es sich hauptsächlich um die Prädestination handelte, und lutherischerseits z. B. in dem osiandrischen und synergistischen Streit, wo es sich um Fixirung des Christus in uns handelte, ist als Kern des Streits immer wieder das Bestreben zu erkennen, den richtigen Ausdruck zu finden für das Verhältniss jener beiden Faktoren gegenüber von einseitiger Ueberspannung des einen oder andern, und ist nur zu bedauern, dass nicht mit mehr Freiheit des Geistesblicks der Wahrheitskern oder Wahrheitstheil jeder einzelnen streitenden Partei anerkannt und mit dem der andern zusammengenommen wurde.

Was speciell in dem Gottesbegriff das Verhältniss von Prädestination und Präscienz betrifft, so ist es ganz konsequent und charakteristisch, dass der reformirten Kirche die beiden Begriffe sachlich zusammenfallen, während die lutherische Kirche mit Recht dieselben auseinanderhält. Bei diesem Dogma spiegelt sich so klar, wie vielleicht bei keinem andern, wie wenig die reformirte Lehre Raum hat für eine wahre Entwicklung, wogegen die Auseinanderhaltung jener beiden Begriffe gefordert ist durch die Wahrheit einer Entwicklung, wie solche von der lutherischen Kirche anerkannt wird. Fällt die Präscienz und Prädestination zusammen, so läuft das ganze Leben eines Menschen ab nicht als ein sittliches unter persönlicher Verantwortlichkeit, sondern — grell gesagt — mit einer mechanischen Naturnothwendigkeit, wie Leibnitz's *harmonia monadum praestabilita;* das aber eben ist nicht Entwicklung, nemlich nicht die Entwicklung eines sittlich persönlichen Glaubenslebens, zu welchem die

persönliche Freithätigkeit wesentlich gehört. Die lutherische Kirche gibt zwar auch zu, dass über den freien Willensentscheidungen der Menschen die Präscienz Gottes stehe, mit der daher Gottes Wille ungehindert ist, einen bis ins Einzelnste gehenden Rathschluss im voraus festzustellen über der einzelnen Seele, d. h. die lutherische Kirche lässt zwar sowohl Präscienz als Prädestination gelten und gibt bedingterweise auch ein Zusammenfallen beider in Einem Akt (in Einem Resultat) zu; aber sie reservirt doch daneben — so widersprechend auch das zu seyn scheint — dem Menschen eine freie Operationsbasis für sein Handeln; unterhalb der Omnipotenz und Präscienz und bis ins Einzelnste gehenden Direktion Gottes hat der Mensch Freiheit, die Erlaubniss und Fähigkeit aus sich selbst heraus sich zu bestimmen. Er hat diese Freiheit nur als Mensch in Schranken, hat sie insbesondere mit der innern und äussern Weisung, doch gemäss der göttlichen Willens- und Lebensordnung sich selbst zu bestimmen; aber er hat die Freiheit doch wirklich als wahre, mit der Möglichkeit, auch gegen den Willen Gottes sich zu bestimmen. Dieser scheinbare Widerspruch zwischen göttlichem Vorherbestimmen und menschlicher Selbstbestimmung erscheint der lutherischen Kirche nicht so schwierig und räthselhaft, wie er der reformirten erscheint, weil diese sich vorzugsweise an die Macht, jene aber zugleich an die Liebe Gottes hält, die sich selbst beschränkt, ohne darum ihre Macht zu verlieren. Aber gerade hieran erkennen wir, dass diese Differenz sich bis in die Auffassung des innersten Lebens und Wesens Gottes selbst hineinzieht. Dem reformirten Lehrbegriff bleibt innerhalb Gottes selbst kein genügender Raum für Setzung einer freien persönlichen Lebensbewegung; alles erscheint sozusagen krystallisirt zu festen unabänderlichen Normen und Formen, und ich begreife nicht, was im reformirten Lehrbegriff, wenn er konsequent seyn wollte, eigentlich der lebendige Gott bedeutet mit einem Sohn seiner Liebe (Col. 1, 13), was eine Berathung innerhalb Gottes selbst wie Gen. 1, 26, was die Berufung und was auch das Weltgericht.

Dasselbe zeigt sich auch bei der Inspirationstheorie, auf die wir noch mit ein paar Worten kommen wollen. Diese Theorie ist zwar selbst noch in der Entwicklung begriffen, aber wir können doch erkennen, dass das reformatorische Entwicklungsprincip der persönlichen Einigung des göttlichen und menschlichen Lebens von wesentlicher Bedeutung ist für die richtige Feststellung des Inspirationsbegriffs. So streng die lutherische Kirche an der heiligen Schrift hielt als an ihrer einzigen Wehr und Waffe und in dem synkretistischen

reit sie festhielt gegen die durch Calixt versuchte Einfüh-
ng eines *fons secundarius* der Erkenntniss aus der Tradition
r fünf ersten Jahrhunderte; so wenig liess sie sich doch —
nigstens nicht bleibend — bannen unter einen Buchstaben-
nst, wie er in der reformirten Kirche — wenn auch nur verein-
t — sich geltend machte, wo die *Conf. Basil. post.* sogar die
spiration der Punktation des hebräischen alten Testaments
hauptet, eine Steigerung, die freilich bei Coccejus mit sei-
r Ansicht von der buchstäblichen Theopneustie der hl. Schrift
den abenteuerlichen Gedanken verlief, dass die Schrift an
lem Ort alles bedeute, was sie dem gläubigen Theologen
r bedeuten könne, also ein Umschlag in das gerade Gegen-
il, aus dem überspannten Objectivismus in den krassesten
bjectivismus. Die Arminianer suchen die straffen Bande
er menschlich nicht vermittelten Inspiration zu lockern da-
rch, dass sie die Deutung der Schrift frei geben und nur
s Wesentliche von Gott inspirirt seyn lassen. Aehnlich sa-
n die Socinianer, alles was zur Lehre gehöre sei in-
irirt. Aber mit Theilung des Stoffs ist nicht geholfen; die
tstehung der Schrift muss beleuchtet werden, und hiezu
en gehört die Anerkennung jenes reformatorischen oder ei-
ntlich christlichen Princips von der persönlichen Einigung
s Göttlichen und Menschlichen, wodurch das magische un-
rmittelte Wirken des hl. Geistes entfernt und die mensch-
che Persönlichkeit in ihrem Recht erhalten wird. Die Er-
uchtung durch den hl. Geist zum Reden und Schreiben ge-
hieht in klar bewusster Einigung des menschlichen Lebens-
ntrums mit dem heiligen Geistes-Licht und -Willen und
llzieht sich in dem innern Lebenspunkt, wo ja auch sonst
ottes Geist für seine Wirksamkeit den Anknüpfungspunkt
at. Sobald wir diese Grundforderung alles göttlichgeistigen
ebens im Menschen verkennen, verfallen wir in abergläu-
sche Ueberspannung oder in ungläubige Abspannung des
iligen Charakters der Schrift; sie wird uns ein unbegreif-
her und daher leicht ein fabelhafter *deus ex machina*, taugt
ber auch nicht wohl, wie sie doch will, als Gnadenmittel
Pflanzung und Nährung eines göttlich-menschlichen Le-
ns; denn es fehlt die Homogeneität mit dem zu pflanzenden
ben oder der Anknüpfungspunkt für den zu befruchtenden
den, statt dass wir sie erkennen würden als ein dem neuen
ben gleichartiges Gewächs, selbst ein organisches Produkt
s die Menschen umbildenden Christusgeistes und daher, wie
n Geiste, so dem Menschen gleich adäquat.

Die Lehre von den Sakramenten, so ferne sie
lleicht zu liegen scheint dem Einfluss einer Anerkennung

oder Verkennung des Entwicklungsgesetzes, indem diese Gnadenmittel weder selbst sich entwickeln noch ein Entwicklungsprodukt zu seyn scheinen, sondern einfach Träger der göttlichen Gnade sind, wird doch bei näherer Betrachtung tief berührt von dem Gesetze, dass alles Leben von innen heraus sich entfalten, also auch innen zuerst sich anlegen und allen zu belebenden Stoff sich assimiliren muss. Zeigt ja doch schon die Einsetzung, also die Entstehung der Sakramente, dass sie selbst doch ein Entwicklungsprodukt sind: die Taufe als Taufe in Christum hinein ward von Christo Jesu eingesetzt damals als die Ausbreitung seines Lebens unter den Völkern eingesetzt wurde, als er selbst der Menschgewordene in das Geistesleben verklärt und wahrhaft als der Christus erwiesen war, nach seiner Auferstehung. Die Taufe steht in engstem Zusammenhang mit der Pflanzung einer Christusgemeinde; diese selbst, wie sie Matth. 28, 19 vorgesehen und eingerichtet wurde, war die Frucht, also Entwicklungsprodukt der in den Geist verklärten Menschheit Christi, und in Verbindung mit diesem Befehl, die Völker zu seinen Jüngern zu machen, geshah der Taufbefehl. Dessgleichen das Abendmahl ist auch erst am Ende des gottmenschlichen Lebens Jesu auf Erden eingesetzt, eben da dieses Leben der organischen Vereinigung der Gottheit und Menschheit vollendet, zur Verklärung durchgeführt war. So sind denn die Sakramente auch ihrer Bestimmung nach ganz in das Entwicklungsleben verflochten, beide miteinander um die in Christo geschehene Vereinigung der Gottheit und Menschheit fortzuführen: die Taufe, um solches gottmenschliche Leben zu pflanzen oder zu fixiren in den (zu Christo herbeigebrachten, sei es nun durch die Wortpredigt gezogenen oder in Folge äusserer Gemeinschaft und Geburt schon Christo zugehörigen und nun herbeigetragenen) Menschenseelen; — das Abendmahl, um das gepflanzte gottmenschliche Leben zu nähren zu einer immer völligeren, wahrhaft organischen Lebensgemeinschaft mit dem Haupt bis in Leibes- und Blutsgemeinschaft hinein. Also die Sakramente sind ganz auf die Pflanzung und Entwicklung des neuen Lebens berechnet. Die Fassung ihrer Begriffe muss daher auch verschieden ausfallen, nemlich richtig oder unrichtig werden, je nachdem die Lehre von der Entwicklung anerkannt oder verkannt wird. Dies zeigt uns die Geschichte genügend. Im Mittelalter (wie wir schon oben gesehen haben) wurden die Sakramente, entsprechend dem Charakter jener Zeit, die von gesunder Lebensentwicklung wenig wusste, theils in unerreichbare Objectivität hinaufgeschraubt und als magische Gnadenbrunnen behandelt, theils

in willkürliche Subjectivität herabgedrückt und als Eigenthum der Priester behandelt, die aber auch in unorganischer Scheidung von den andern Menschenkindern lebten. Die Reformation rückte diese Gnadenbrunnen mehr in das Centrum des Glaubenslebens, so dass ihre Benutzung als dem Glaubensgesetze unterworfen erschien, und dadurch erst wurde die darin dargebotene Gnade wahrhaft der Seele vermittelt, zugänglich gemacht und aufgeschlossen zu organischer Assimilation. Die reformirte Kirche in ihrer Neigung zur Subjectivität kam dabei fast auf das andere Extrem, dass sie nemlich den Gnadengenuss im Sakrament gar zu sehr verinnerlichte und so nahezu die Objectivität der im Sakrament zwischen geistlichem und natürlichem Element geschehenen Vereinigung leugnete, so dass „der streng und folgerichtig durchgeführte reformirte Gedanke unmittelbar die Gränzlinie berührt, welche die allgemeine Kirche von den (die Subjectivität auf Kosten der Objectivität hervorkehrenden) Schwarmsekten scheidet" (Hengstenberg *l. c.*). Da hat die lutherische Kirche wieder ihre Stärke gezeigt in der nüchternen Mitte zwischen päbstlichem Objectivismus und reformirtem Subjectivismus. Luther mit seinem mannhaften Festhalten der Worte „das ist mein Leib" hat dem Lebensnerv der evangelischen Kirche wohl mehr aufgeholfen als gewöhnlich anerkannt wird. Denn im Hintergrund handelte es sich dabei um die Anèrkennung der Grundwahrheit alles Christenthums, dass das Himmlische sich einsenke in das Irdische, und nicht, wie reformirterseits gefordert wurde, dass das Irdische sich erhebe in das Himmlische. Diese Einsenkung aber, gleichwie sie nicht unvermittelt, magisch und mechanisch geschieht, sondern auf Grund und in Fortsetzung des ursprünglichen Eintritts Christi in diese Welt in ähnlicher organisch vermittelter Weise, ist auch berechnet auf organisch vermittelte Aufnahme des Himmlischen in den Menschen, das heisst: die Benutzung der Sakramente muss im Glauben geschehen, in jener centralen persönlichen Einigung des Menschen mit Gott in Christo. So erst werden sie, was sie seyn sollen, wahrhaft Gnadenmittel zu Pflanzung und Förderung des Lebens Christi im Menschen, — „wahrhaft", nemlich im Einklang mit der ganzen Lebensordnung; so aufgefasst allein können sie zu gesundem Leben dienen.

Dasselbe gilt für die Predigt des Worts: das Wort muss „sich vermischen durch den Glauben" mit dem Hörenden, Hebr. 4, 2, wenn es helfen soll; es muss den Menschen erfassen in seinem Lebenscentrum, im Herzen; so muss der Mensch selbst dasselbe auch erfassen in seinem

Herzen durch Glauben. Ebenso aber auch der Prediger muss selbst „glauben und darum reden“; so erst wird die Predigt lebendig und lebenzeugend; sonst bleibt alles Predigen, Seelsorgern, Amtiren todt, mechanisch, unfruchtbar für Pflanzung oder Nährung des Lebens Christi im Menschen. Nicht der äussere Rock, Stand, Agende wirkt (als wie durch einen katholischen *character indelebilis sacerdotum*), sondern nur Lebendiges kann Leben zeugen.

Nach dem Gesagten mag es nun genügen, nur noch einen kurzen Nachweis zu geben, wie bei den weiterhin vorgekommenen Verirrungen oder Gestaltungen eine Verkennung des Entwicklungsgesetzes zu Grunde liegt oder mitwirkt.

Ich habe schon im Eingang die Baptisten genannt. Anschliessend an das zuletzt von Wort und Sakrament Gesagte können wir zuerst von ihnen reden, die ja auch alsbald nach der Reformation, wenn auch mit stürmischerem Charakter als jetzt, aufgetreten sind und noch den gleichen Grundcharakter heute so gut haben wie damals, mögen sie nun in äusserlich geschichtlichem Zusammenhange stehen oder nicht. Die Zwickauer Propheten setzten ihr inneres Licht über die heilige Schrift; — schon dies musste in eine verkehrte Lebensrichtung hinaustreiben. Denn wenn der hl. Schrift ihr normativer Charakter abgesprochen wird, so wird nicht nur der subjective Faktor der christlichen Lebensentwicklung einseitig überspannt, sondern es wird zugleich geleugnet, dass wir als einheitlicher Bau stehen auf dem Grunde der Apostel und Propheten. Die apostolischen Schriften werden da nicht mehr als organisches Produkt des apostolischen Geistes angesehen, und die mit ihren Schriften stehenden Apostel selbst werden abgelöst von dem Neubau solcher Illuminaten; es entstehen zweierlei Organismen mit zweierlei Geist; und welcher unter diesen der Afterorganismus ist, lässt sich für einen nüchternen Christen leicht erkennen, der da weiss, dass Christus nicht von diesen neuen Leuten erst herstammt, vielmehr gerade aus der Urkunde der hl. Schrift kennen gelernt werden muss. Aber eben das ist für die Sekten überhaupt etwas Charakteristisches, dass in ihrem Verhältnisse zur Schrift Willkür herrscht; sie gebrauchen die Schrift nur soweit sie für den Afterorganismus taugt, den sie aus ihrem eigenen Geiste hervorbilden. Afterorganismus, Nebengewächs ist ihr Gebilde neben dem Organismus der allgemeinen Kirche; eben darum sind sie Sekten, Bildungen die losgetrennt stehen von dem stetig aus sich heraus sich entwickelnden Leben Christi in der Menschheit, also auch losgetrennt von dem ursprünglichen Grunde der Kirche, oder: sie sind solche reli-

se Gemeinschaften, welche unter Widerspruch gegen Be-
ıntniss, Amt und Ordnung der Kirche ihr eigenes Lehramt
d Regiment organisiren und der Kirche an die Seite oder
;enüberstellen (vergl. Stuttgarter Diöcesansynodal-Verhand-
ıgen 1863). „Daher waltet in ihnen auch ein ungeschicht-
:her, — eben eine stetige gesunde Entwicklung leugnen-
· Geist: es kommt bald ungeschichtliches Zurückspringen
: apostolischen Kirche, bald fanatisches Erstürmen der Voll-
lung, bald Vermischen der Kirche mit den weltlichen Ver-
ltnissen, bald einseitiges Lostrennen der Kirche vom Staats-
d Volksleben, stets mit Widerspruch gegen die geschicht-
h gewordene allgemeine Kirche; nur Einzelgemeinden be-
bt man."

So findet sich nun bei den Baptisten auch die Verwer-
ng der Kindertaufe, angeblich weil die Kinder nicht
ıuben können und weil in der ersten apostolischen Zeit
ine Kindertaufe vorgekommen sei, weil nur Heuchler da-
ırch nachgezogen werden und was sie sonst für Gründe vor-
ingen. Innerlich ist aber ein Hauptgrund sicherlich der,
ıss sie kein Licht in das Entwicklungsgesetz haben; da ver-
ehen sie nicht die Pflanzung eines neuen Lebens, das erst
lmählich wachsen und zur Reife kommen muss. Weil sie
hen, dass die Kinder nicht alsbald vollendet sind, leugnen
e den Werth und das Recht der Kindertaufe, lösen aber
ımit die Kinder ab von dem organischen Band, das sie als
inder der Christen mit der Gesammtgemeinde verbindet
l Cor. 7, 14), und da sie letzteres doch nicht ganz ableug-
en können oder wollen, so müssen sie die Bedeutung der
aufe hinaufschrauben zu solcher Höhe, dass nur vollendete
hristen aus ihr hervorgehen, die nicht mehr sündigen. Die
aufe ist dann nicht mehr Sakrament der Jüngerbildung als
inpflanzung in Christum, sondern ein blosses Siegel der be-
its vorher schon angeeigneten Gnade, woher denn auch
re Hinneigung znm reformirten Lehrbegriff z. B. in der
ädestinationslehre sich herschreibt. Aber damit ist nicht
ıs die Separation von der geschichtlich gewordenen Kirche
tig, sondern auch das Abweichen von Christi Einsetzung,
f deren äusserliche Festhaltung sie sich doch soviel zu gut
ın. Die Wahrheit und Gerechtigkeit erfordert zwar auszu-
echen, dass nicht alle Formen der Baptisten in consequen-
Durchführung so lehren, vielmehr viele derselben derartige
ısequenzen, wenigstens theoretisch, geradezu verabscheuen
rgl. die „urkundliche Erklärung der deutschen Baptisten-
neinden" 1861); aber ihr Princip führt darauf hinaus; wo
n nicht so ist, da sind sie eigentlich keine Baptisten mehr,

wie denn die merkwürdige, aber von der durchleuchtenden Wahrheit hervorgerufene Inconsequenz vorkommt, dass diese Taufgesinnte die Taufe vielfach nicht mehr zu ihrem Schibboleth machen, nichtsdestoweniger aber in der Opposition gegen die Kirche beharren, so inconsequent sie sogar hierin sind, indem sie auch in der Kirche Kinder Gottes anerkennen. Mit ihrer principiellen Verkennung der Entwicklung des christlichen Lebens hängt auch zusammen die noch heutigentags durchblickende Idee eines sichtbaren Reiches Christi auf Erden im jetzigen Aeon, was wir nachher bei andern Sekten noch deutlicher ausgeprägt finden.

Die Methodisten halten fest an der häretischen Meinung, auf die ihr ehrenwerther Stifter Wesley gerieth, dass der Mensch schon hier zur Vollkommenheit gelange durch planmässige Frömmigkeit, wozu Whitefield vollends die Forderung eines Busskrampfes und deutlich erkennbaren „Durchbruchs zur Gnade“ setzte als nöthig zur Wahrheit und Gewissheit der Bekehrung. So wurde denn die Busspredigt nervenerschütternd gemacht, der Gottesdienst aber und die Seelenpflege durch Klassificirung in Sektionen, durch tägliche Zusammenkünfte, monatliche Gebetsnächte, vierteljährliche Liebesmahle u. drgl. in solche Formen geordnet, welche den geistlichen Lebensathem erhalten und das Wachsthum bis zur Vollkommenheit treiben sollten. Aber was muss davon die Folge seyn? es entsteht kein gesundes Wachsthum von innen heraus, sondern bei den Geleiteten ein stetes Angelehntseyn an Formen und Leiter, eine Knechtschaft unter Menschensatzungen ohne die freie gesunde Selbstständigkeit des Geisteslebens; bei den Leitern aber muss wohl eine herrische Bevormundung sich bilden, die ihrer eigenen Demuth, Wahrheit und Geistesfreiheit nicht wenig Eintrag thun wird. Wenn auch kirchliche Formen sich bilden bei jeder Kirche, so sind sie doch nicht das Primäre, enthalten weder den Lebenskeim noch den Nahrungsstoff eines Organismus; wo daher, wie hier, auf Formen zu viel vertraut und verwendet wird, da gibts statt der Früchte nur Blätter am Baum.

Etwas Aehnliches ists bei den Puseyiten in England, welche das Aeusserliche der bischöflich kirchlichen Verfassung und Cerimonien zur Weckung und Förderung des Geisteslebens benutzen, so dass sie apostolische Succession der Bischöfe als nothwendig forderten für heilsame Verwaltung der Sakramente in den Gemeinden, — die Gnade an die Gliedschaft in einer mit der apostolischen Ordination betrauten Kirche knüpften, auch Bilder und Messgewänder in die Gotteshäuser, Fasten und Gelübde in das christliche Leben

zurückzuführen suchten. Aber Succession, Aufeinanderfolge ist nicht Entwicklung und innere Fortführung, nicht Entfaltung von innen nach aussen; so ist auch äussere Gliedschaft am Kirchenleibe nicht das wesentliche Agens für das Leben, sondern nur ein Ergebniss, eine Frucht des erweckten (kirchlichen) Lebens, ist darum sozusagen ein Sediment, das immer wieder abgesetzt, oder eine Rinde am Baum, die von innen gebildet, nach aussen abgelagert und jeweilig etwa abgestreift wird, so wichtig sie auch für das jeweilige Leben des Baumes ist. Bei derlei Bestrebungen läuft ohnedies viel Seelisches mitunter, Gefühlsmässiges, Persönliches, Nationales, Politisches, das ungeprüft als Geist verwerthet wird — widersprechend der Grundforderung einer gesunden christlichen Lebensentwicklung, dass alles Natürliche, Seelische sowohl in dieser seiner Eigenschaft erkannt und behandelt als auch vom Geist Christi durchklärt, umgebildet, assimilirt werden muss, nicht ihm substituirt oder nur aggregirt.

In äusserem Gegensatze gegen solche Sekten, welche die Bildung und Entwicklung des geistlichen Lebens an Aeusseres knüpfen, aber natürlich wieder in innerer Verwandtschaft zu ihnen und darum zuletzt auch in äusserer Aehnlichkeit stehen die Mystiker, oder diejenigen Sekten, welche innerliche Faktoren des zu bildenden Lebens überspannen, wie reformirterseits die Quäcker mit ihrem innern Licht oder inneren Wort Gottes, wobei sie den eigentlichen Samen und Ausgangspunkt des neuen Lebens, Jesum Christum in seiner historischen Menschwerdung verlieren und verfliessen lassen in ein inwendiges Lichtgeben und Geistwerden. Da fehlt der objective Grund und Halt des neuen Lebens; und consequent trat der darunter verborgene Rationalismus bei ihren „Hiksianern“ darin heraus, dass diese die Fessel der heiligen Schrift vollends sprengten und die Gottheit Christi nebst der Erlösung durch sein Blut mit dürren Worten verwarfen, — ein neuer Beweis, dass jede Ueberspannung einzelner Lebensfaktoren sich rächt mit Erlöschen des Lebens.

Auch in der lutherischen Kirche finden wir Aehnliches. Daniel Müller aus Nassau († 1782) mit seinen Anhängern, der den todten Formelglauben seiner Zeit bekämpfen wollte, kam durch Ueberspannung des subjectiven Elementes bei der *unio mystica* des Glaubens dahin, dass er in seinem Subjectivismus selbst ungläubig rationalistisch wurde und den historischen Christus verwarf, dessen Geschichte nur ein Sinnbild einer ewigen Menschwerdung Gottes sei; — eine Erscheinung, welche wir bei unsrem vulgären und speculativen Rationalismus innerhalb der Kirche wiederkehren sehen, so-

weit derselbe nicht aus Spottgeist und Feindschaft wider die Wahrheit hervorkam, sondern auch nur aus einseitiger Ueberspannung des reformatorischen Princips. Diese Einseitigkeit in Ueberspannung des subjectiven Elements steigerte sich ja am Ende in den Pantheismus und überstürzte sich in den Materialismus, bei welchen Verirrungen kaum mehr zu erkennen ist, dass auch noch ein Raum seyn könne oder soll für den andern Faktor eines gottmenschlichen Lebens in uns, nemlich eben für den objectiven Lebenskeim des historischen Gottmenschen Christus Jesus.

Doch — bleiben wir noch etwas bei den Mystikern! Der schwärmerische Mystiker Joh. Ge. Gichtel († am Anfang des vorigen Jahrhunderts) ging auch von der Idee einer innern Offenbarung aus, — verliess also eben damit den festen historischen Boden der Schrift und des Lebens, — und kam in eine unnüchterne Geisttreiberei, wobei er den vorhandenen Naturboden des Menschen nicht sowohl zu durchklären, als vielmehr wegzustossen und als verdammungswürdige *massa perdita* aus der Gemeinschaft mit der Seele zu verbannen suchte. „Wie die Engel keusch, frei von Erdenlust und -sorge und in beständiger Contemplation sollten die Seinen („Engelsbrüder“ genannt) ohne Sektenzeichen als die unsichtbare Kirche in der Zerstreuung leben, um als Priester nach der Weise Melchisedeks den Zorn Gottes zu versühnen und Seelen zu retten.“ Die Erfahrung muss seine noch vorhandenen Anhänger belehren, dass sie doch noch im Fleische leben wie andere Menschen, und sie sollten dazu — in Uebereinstimmung mit Col. 2, 18—23 — erkennen, dass die wahre Verklärung der menschlichen Natur sowie zuletzt der ganzen Schöpfung nicht bestehe in einer Geistlichkeit, bei der man dem Leibe seine Nothdurft nicht thut und die natürlichen Schöpfungsgaben um ihrer Verflechtung mit der eingerissenen Sünde willen verdammt, sondern in einer Benutzung derselben unter Danksagung, dass sie geheiliget werden und so der ganze Mensch auch mit seinem Leibesleben in heiligenden und verklärenden Kontakt gebracht werde mit dem heiligenden Jesus, nicht von ihm abgeschnitten, gleichwie Jesus selbst, der Gottes-Sohn, völlig und wahrhaft Mensch wurde und in diese sündige Welt einging zu ihrer Heiligung und Durchklärung, nicht von vornherein zu ihrer Verwerfung und Abstossung. Aber eben der historische Christus verflüchtigt sich den Gichtelianern unter der Hand in lauter Geist als „Christus in uns“, so dass sie selbst dem Fleischesboden entrückt seyn wollen vor der Zeit in unreifer Anticipation des zukünftigen Resultats der gegenwärtigen Entwicklung der

Kirche. Mit dieser Verflüchtigung des historischen Christus zu einem innerlichen Christus, sowie mit dieser Anticipation der Christusentwicklung in uns hängt wohl auch zusammen jene Ueberspannung des priesterlichen Charakters der Christen, wornach sie sollen in der Weise Melchisedeks den Zorn Gottes versühnen und Seelen retten, — eine Ueberspannung, in welcher allerdings eine in der Geschichte der christlichen Lebensentwicklung noch nicht genug anerkannte und herausgetretene Wahrheit liegt.

Verkennt Gichtel die Berechtigung der seelischen oder natürlichen Seite des Menschenwesens über lauter Geisttreiben, so gibt Swedenborg dem Seelischen zu viel Raum und behandelt das Natürliche wie wenn es schon geistlich wäre und nur der natürlich gute Geist im Menschen gereinigt werden müsste von dem eingedrungenen Falschgeistigen, — was im Grunde Pelagianismus ist, der keinen neuen Lebenskeim für den Menschen verlangt um ihn göttlich zu machen, eben daher aber auch nicht wahrhaft göttlich machen kann. Seele und Geist wird bei ihm vermischt, aber, ich möchte sagen, nur wie Wasser und Oel, so dass trotz aller unmittelbaren Berührung der Menschenwelt mit dem Geisterreich doch kein einheitliches Verwachsen der Seele mit dem Geist oder kein Umbilden und Verklären des Seelenlebens in ein geistliches Leben stattfindet, eben weil jene Berührung eine nur unmittelbare, nicht organisch vermittelte ist; neben aller Vermengung bleibt Scheidung. Dem ist es ganz gemäss, dass zugleich in der heiligen Schrift ein natürlicher Sinn für die Menschen und ein geistiger für die Engel unterschieden wird, wodurch eben der feste Boden, Keim und Norm für die gottmenschliche Entwicklung aus Christo verschroben und unsicher gemacht und eine Sehnsucht nach einer andern höhern Christuspredigt erregt wird. So ist auch im Sohn Gottes, so weit ein solcher anerkannt wird, eigentlich nicht die Menschheit mit Gott principiell persönlich vereinigt worden durch die Menschwerdung, sondern, obgleich letztere nicht geleugnet wird, galt dieselbe — und gilt nun als verklärte Menschheit fortwährend — mehr der Ueberwindung der höllischen Mächte, als der Vereinigung der Menschheit mit Gott; die Menschen blieben eigentlich wer sie waren, wurden nur frei von der Uebermacht der satanischen Mächte und haben jetzt wieder Raum dem Bösen zu entfliehen und dem Dekalog gemäss zu leben, wozu sie durch Gottvertrauen und Gebet vom Herrn die Kraft erhalten. Wir merken, eine Umwandlung der verderbten menschlichen Natur, ein Erheben derselben zur Theilnahme an der göttlichen Natur, speziell ein organisches Her-

auswachsen eines neuen Lebens in den Menschen aus Christo selbst als dem neuen Lebenskeim findet nicht statt. Ist ja doch die Menschennatur nicht einmal einer bleibenden Existenz gewürdigt, sondern in dem Tode erhält der Mensch einen geistigen Leib und wird entweder Engel oder Teufel. Da werden die Grundlagen des Christenthums verlassen, da ist kein Pflanzen eines neuen Lebens mehr und keine organische Entwicklung des Lebens Christi im Menschen, sondern nur ein mechanisches Abschälen, Ablösen der hindernden Fesseln und Einströmen einer göttlichen Kraft, aber nicht Zeugung und Geburt aus Gott durch Christum.

Was die Herrnhuter-Brüderunität betrifft, so hat dieselbe im Lauf der Zeit je mehr und mehr von ungesunden Elementen sich gereinigt. Anfangs der Kirche fremd, weil aus dem verfolgten Spener'schen Pietismus entstanden, wurden sie nachher nicht nur dem lutherischen Bekenntniss harmonisch und dadurch gliedlich eingereiht in die allgemeine Kirche, sondern auch zur Zeit des Abfalls eine Stütze und ein Segen der Kirche. Von Einseitigkeit zeugt noch ihre traditionelle Geringschätzung der Wissenschaft und Kunst und ihr häufiger Gebrauch des Looses, welches beides im Zusammenhang steht mit einer Unmittelbarkeit ihrer Verbindung mit Jesu, bei welcher die volle menschliche Persönlichkeit mit der im Glauben freien Ueberlegungskraft und Selbstentscheidung etwas zu kurz kommt und einer gewissen fatalistischen Trägheit Raum gelassen wird. Letztere Beschränkung der persönlichen Freiheit kommt auch innerhalb der engeren Gemeinde zum Vorschein bei ihrer klosterartigen Lebenseinrichtung und der ans Gesetzliche streifenden, ins Spezielle gehenden Ueberwachung und Leitung der einzelnen Seelen, und der gemeinsamen Erwerbthätigkeit, — Einseitigkeiten, deren Nachtheile zwar weniger schädlich gemacht, aber doch nicht vollständig entfernt werden dadurch, dass die Hingabe an solche Personalbeschränkung nicht als etwas Nothwendiges gefordert, sondern mehr nur als freie That des Glaubens erwartet wird, was aber eben ein gefährliches *opus supererogativum* und überverdienstliches *consilium evangelicum* werden kann mit unrichtiger Unterschätzung derer, die freier handeln. Eine wahrhaft gesunde Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit in göttliches Leben zu wahrer Geistesfreiheit in Gott scheint bei dieser Beschränkung einer allseitigen Thätigkeit der menschlichen Kräfte unter dem Gehorsam Christi nicht möglich zu seyn; denn ein Mensch, der sich in den Dienst des Geistes ergeben hat, wird nicht durch einen, wenn auch freiwilligen, Verzicht auf die freipersönliche Thätigkeit vollkommen im

Geiste, sondern durch einen allseitig dabei geübten Gebrauch seiner natürlichen Kräfte (vergl. Röm. 6, 13; 12, 1, wo gesagt ist, dass wir als lebendig, nicht als todt, uns und unsre Glieder sollen Gott begeben zu Waffen der Gerechtigkeit, neben Col. 3, 5: tödtet eure Glieder). Es bildet sich wohl die Kindlichkeit einer frommen Uebergabe an den Herrn, aber zur entwickelten Mannespersönlichkeit kann es nicht so leicht kommen. Und doch müsste ich der Berechtigung dieser selbsterwählten Einseitigkeit wieder das Wort reden, wenn sie das Abhauen eines Gliedes wäre, das sonst den ganzen Leib ärgern und in Verderben reissen würde, da eine unvollkommene Entwicklung ins Gute besser ist als eine noch so vollständige und allseitige Entwicklung ins Böse. Mt. 18, 8 f.

Wenn die Herrnhuter Brüder mit besonderer Vorliebe die blutige Versöhnung der Welt mit Gott durch das Lamm in lebendigem Gefühl ergreifen und diesen Wahrheitstheil bis zu einer Geringschätzung der andern Wahrheitstheile in den Vordergrund stellen, so haben die Pregizerianer oder die „Fröhlichen“ einen andern Wahrheitstheil zu ihrem Schibboleth erwählt, nämlich die in Christo principiell vollbrachte Ueberwindung der Welt, deren wir durch die Glaubensvereinigung mit Christo mittheilhaftig werden. Bleiben die Herrnhuter etwa im kindlichen Anfang des neuen Lebens stecken und kommen schwer zu einer vollständigen Entwicklung desselben, so greifen die Pregizerianer voraus und anticipiren mit Ueberspringung des Entwicklungsprocesses das Resultat der neuen Lebenspflanzung, die vollendete Heiligkeit und Seligkeit, die doch erst durch Treue in der Aneignung zu festem Besitz gewonnen werden muss. Diese Fröhlichen fürchten sich nicht mehr gebührend vor dem Fleische, in welchem sie noch leben; aber in welches Wiederaufleben des Fleisches diese Sicherheit führen kann, ist bekannt. Sie singen einander z. B. folgendermassen zu (Nr. 2 ihres Gesangbuchs):

„Ihr habt schon des Heilands Fülle
Von Gerechtigkeit dahin;
Ihr habt schon in Fleisches Hülle
Ihn zum seligsten Gewinn;
Ihr habt mehr von Heiligkeit,
Als ihr brauchet in der Zeit.

So sprecht ihr nicht mehr vom Werden,
Da ihr schon beseligt seid;
Ihr beweist schon auf der Erden,
Was ihr seid für sel'ge Leut'!
Und macht Gottes Gnadenbund
In der Näh und Ferne kund.“

(Der Titel jenes Gesangbuchs ist: „Liedersammlung für gläubige Kinder Gottes; nebst Glaubens- und Hoffnungsbekenntniss des † M. Christian Gottlob Pregizer in Haiterbach. Backnang, J. Berthold 1849.“ Aufs neue herausgegeben von Michael Raisch in Engelsbrand, Ob.-Neuenburg, und von Joh. Georg Schmückle in Burgstall, Ob.-Marbach 1849.)

Was sollen wir vollends sagen von den „Hoffmannianern“ oder dem „deutschen Tempel“ in unsrem Württemberg? An diese Afterbildung scheint der Massstab des Entwicklungsgesetzes gar nicht mehr hinzureichen; denn sie entziehen sich aller geordneten Pflanzung und Pflege eines christlichen Lebens und zehren eigentlich nur vom Widerspruch. Doch suchen sie aus den Schwankungen ihrer Ziele endlich zu einer festen Gestaltung zu kommen, den Mangel innerer Consistenz und positiver Kräfte durch eine äussere (bischöfliche) Organisation zu ersetzen und die Weissagungen, welche sie im Lande Palästina noch nicht können zur Verwirklichung bringen, nun in Deutschland ideell zu verwirklichen durch Gründung einer Hoffnungskirche, die eine bessere Zeit in religiöser und socialer Beziehung herbeiführen soll. Wie sehr sträubt sich das Wahrheitsgefühl im Innersten gegen dieses Treiben! Da will die Erfüllung der Weissagungen gemacht werden! was auf geistlichem Gebiet ein hölzernes Schüreisen ist. Machen ist kein Werden, Schieben kein Wachsen; und Reife lässt sich nicht erzwingen, sondern da gilts Geduld und Zuwarten. Zudem, wie soll ein geistliches Produkt, das göttliche Reich Christi auf Erden zu Tage kommen durch weltliche Mittel, aus fleischlichen Faktoren, die ja offenbar hier gebraucht werden unter geistlichem Schein! Aber freilich die Ungeduld, das Ueberspringenwollen der Entwicklungszeiten, das Nachhelfen mit fleischlichen Mitteln, das Verwirren und Vermischen auseinandergehöriger Elemente liegt in unserer zerfahrenen und abgelebten Zeit als Frucht vorangegangener Untreue im Kleinen, im Pflanzen und Keimen. Um so nöthiger ist die Erkenntniss der Entwicklungsordnung, welche feststeht auch wo ihr noch so viel Gewalt will angethan werden; und nur das kann man an der Hand dieser Erkenntniss merken aus solchen Zeichen der Zeit, dass eine neue Phase der Entwicklung sich vorbereitet innerhalb der Kirche, mit welcher die bisherige Gährung zu einem Abschluss kommt.

Auch das, sonst nüchterner angelegte, Werk eines Gustav Werner leidet an diesem Fehler, dass er das zukünftige Reich Gottes will sichtbar machen und zu diesem Behuf seine Pfleglinge heraussetzt aus der socialen Naturordnung;

auch er greift also der Entwicklung vor, und die innerlich nothwendige Folge davon ist, dass sein Werk verläuft in einem irdischen Socialismus, dem die Idee des Reiches Gottes je länger je weniger entspricht, und den die Ueberspringung der derzeitigen Naturgesetze entsprechend strafen muss durch Verlust des Segens, den die jetzigen Naturgesetze mit sich führen.

Ich habe Eingangs berührt die übergeistliche Ansicht, dass der Gebrauch natürlicher Arzneimittel und ärztlicher Hilfe von einer niederen Stufe im Glaubensleben zeuge. Dies ist offenbar Verkennung der jetzigen Zeit —, also der ordnungsmässigen Entwicklung im Reiche Gottes, wornach wir jetzt noch auf dem Fleischesboden dieser Erde leben und darin als in der Niedrigkeit der Erde geistlich im blossen Glauben wandeln, nicht aber von dem Naturboden uns emancipiren sollen. Die Zeit, da man nicht mehr zu essen nöthig hat, also auch keiner leiblichen Arzneimittel mehr bedarf, wird erst später eintreten nach der Auferstehung der Leiber, und mag vielleicht ein Vorspiel haben in der Periode eines tausendjährigen Reichs analog der Erscheinungsweise Jesu zwischen Auferstehung und Himmelfahrt. Die Heilungswunder Jesu selbst und die den Gläubigen nachfolgenden Zeichen sind geschehen und verheissen nicht zum Besten der Gläubigen selbst und als Norm wie der jetzige Aeon sich gestalten soll, sondern als Zeugniss an die Ungläubigen, welche die erschienene Kraft Gottes und die zukünftige Freiheit und Herrschaft des Geistes über die Natur erkennen sollten. Man kann auch übergeistlich seyn, was aber auf selbsterwählte Geistlichkeit hinauskommt.

Etwas Aehnliches dürfte von den Michelianern gesagt werden, welche — von Michael Hahn inspirirt — zwar in das Centrum des Glaubenslebens eingedrungen sind, aber doch den gesunden Nerv der Lebenswurzel für die geistliche Entwicklung nicht völlig getroffen zu haben scheinen, sondern an einer Einseitigkeit leiden. Wenigstens begegnen wir bei manchen unter ihnen einer gewissen Geringschätzung (daher auch Vernachlässigung) des irdischen Berufs, oder einem Geringachten der leiblichen Verwandtschaft, indem sie „hinfort niemand mehr kennen wollen nach dem Fleisch“, wie denn auch Ehelosigkeit bei ihnen in hohen Ehren steht, obgleich sie das Ehlichwerden nicht verwerfen. Dies scheint nicht blos aus rein biblischen Grundanschauungen hervorzugehen (wie z. B. aus Matth. 19; 2 Cor. 5; Phil. 3), sondern in einem mehr oder weniger bewussten Zusammenhang zu stehen mit den unbiblischen Gedanken Michael Hahns

über die Schöpfung des Weibes neben dem Manne als erfolgt wegen bereits durch satanische Einwirkung erregter fleischlicher Lust. Und mit diesem Sauerteig scheint im Zusammenhang zu stehen das bei den Michelianern vorherrschende Achten auf inneres Licht, das die Brüder haben oder das ihnen selbst „werde“, wobei mehr Casuistik und Traditionsherrschaft zum Vorschein kommt, als bei einer gesunden Durchdringung der — auch berechtigten — Naturseite des Menschen mit dem Geiste Christi sich bilden würde. Kurz gesagt: der Naturboden für die geistliche Befruchtung und Entwicklung erscheint bei den Michelianern als entwerthet, mehr wie ein nothwendiges Uebel statt zur Verklärung werthgeschätzt, oder mehr heterogen dem geistlichen Keim, als ihm homogen, obgleich anzuerkennen ist, dass sie sowohl aus einer starren Befangenheit in ihrer Anschauung sich loszumachen suchen, als auch der Hauptsache nach ins Centrum des Glaubenslebens eingedrungen sind.

Aber auch sonst in der Kirche, ohne besondere Parteifärbung zeigt sich manche Verkennung der gemessenen Entwicklungsordnung und in Folge dessen viel unsicheres Tasten oder blindes Tappen nach wahrem Leben. Hier wird Mission getrieben mit Leuten, die man wie Hunde zum Jagen tragen muss, mit Leuten, die für ihrer eigenen Seelen Heil noch kein ernstliches Interesse haben, aber selig zu werden hoffen durch Missionsdienste, Missionlaufen, Missionsopfer. Ihr Saft verläuft sich in Blätter und taube Blüthen, weil sie nicht zuvor innerlich erstarkt sind, ehe sie nach aussen wirken sollen: künstliche Reize, wie Missionsfeste und Missionsfestredner, interessante Geschichten (die mehr die Seele denn den Geist interessiren) oder die Verheissung des zurückfliessenden Segens sollen dienen zur Hervorlockung einer christlichen missionirenden Thätigkeit. Da muss ja die überreizte junge Pflanze desto früher ersterben und muss geistlicher Tod statt Leben folgen. Dort werden Gebete angeordnet, allgemeine Gebete an bestimmten Tagen und Wochen zur Erfrischung der gesammten Kirche oder zu weiterer Ausgiessung des hl. Geistes, ohne dass der geistliche Unterbau, die geistlichen Vorbedingungen gesichert sind weder bei den Betenden noch für das Erbetene; was für eine Frucht ist da zu erwarten? Hier darf die Kopfzahl entscheiden über geistliche Dinge, dort führt ein Schreier das grosse Wort und verderbt viel Gutes (Pred. 9, 18). Hier soll die äussere Verfassung dem Leben aufhelfen, dort eine neue Cerimonie; hier ein Vermitteln, dort ein Extrem, hier ein Zustreichen, dort ein Gesetz. Um das Gewissen zu schärfen

und das Herz zu schrecken, werden hier Schwachheitssünden als Bosheits- und Todsünden prädicirt, dort die sog. Adiaphora mit nur objectivem Massstabe gemessen, wodurch das Gewissen verwundet, das innere Zeugniss von subjectiver Berechtigung oder Entschuldigung todtgeschlagen, die Entwicklungsstufen vermischt werden. Was als Resultat einer geförderten Entwicklung seine Geltung hat, kann gefordert werden schon von den Unreifen (z. B. Abstreifen der Kasten, der Vielweiberei auf Missionsplätzen), und was durch die jeweilige Entwicklung als relativ berechtigt gelten sollte, kann verworfen werden als untüchtig. Aber leider auch das Andere kann geschehen, um etwa die Trägheit und Stagnation der Entwicklung zu bemänteln, dass nemlich eine einzelne Entwicklungsphase, also eine nur relativ berechtigte Gestaltung des christlichen und kirchlichen Lebens und Erkennens als allgemein und allezeit gültig behandelt und zu einer Vollkommenheit gestempelt wird, die ihr nicht gebührt: — lauter Zeichen, dass wir selbst noch im Stückwerk der Entwicklung stehen, noch nicht in der Vollendung der Reife in Christo.

Was haben wir nun gelernt aus dieser geschichtlichen Erforschung der Beachtung oder Verkennung des Entwicklungsgesetzes? Ich denke, nicht blos das, dass dieses Gesetz wirklich vorhanden ist und dass eine Verkennung desselben auf irgend einem Theil des Wahrheitsgebietes von nachtheiligen Folgen begleitet ist, die consequenterweise das christliche Leben selbst gefährden und dem Princip aller Entwicklung, dem „ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο“ zu nahe treten; sondern auch unter der Hand ist uns die Linie immer deutlicher geworden, auf der sich eine gesunde christliche Lebensentwicklung fortzubewegen hat, der Nerv, auf dessen Erhaltung alles Leben ruht, der schmale Weg des Glaubens, der allein zum erwünschten Ziele führt, die Norm der Orthodoxie zwischen den mancherlei häretischen Abweichungen, und die Grundlage der Lebensentwicklung mit ihren mancherlei Faktoren, nebst deren gegenseitigem Verhältniss. Es ist damit freilich noch lange nicht die Breite, Höhe und Tiefe der Erkenntniss Christi in ihrem Fluss gezeichnet, wenn wir auch etwas von der Länge derselben betrachtet haben; es sei aber für jetzt genug, das Auge geschärft zu haben für diese, alle Verhältnisse durchdringende Entwicklungsordnung, damit wir desto nüchterner seien in unsern Urtheilen und Bestrebungen, und wir uns selbst und unsre Zeit richtig einzuordnen lernen in das Ganze der in geschichtlicher Entwicklung sich vollendenden Haushaltung Gottes.

Miscellen.

Ueber die norwegische Kirche. In einem norwegischen Briefe an den Unterzeichneten vom 18. Oct. 1867 heisst es: „Ja es sind böse Zeiten, und nicht blos bei Euch, sondern überall, auch bei uns. Unsere norwegische Kirche, bisher relativ vielleicht der unversehrteste Theil der lutherischen, hat nach meiner innigen Ueberzeugung ihre besten Zeiten gehabt, und es geht abwärts mit ihr. Zwar ihr bisheriger Gegner, der Grundtvigianismus, an sich in seiner specifischen Gestalt ist ihr nicht sehr gefährlich, desto mehr aber das geistlich flache, weltförmige, laue Christenthum, dem nicht nur der wirkliche Pietismus, sondern auch das ernste, lebendige Christenthum Pietismus ist, und dem der Sinn und das Verständniss für und die Liebe zum lutherischen Bekenntniss abgeht, und der leidige, Christum aus dem Mittelpunkt des Herzens verdrängende Nationalismus, diese Völkerkrankheit unserer Zeit. Beide reissen immer mehr bei uns ein und bereiten dem theoretischen Unglauben, der schon an unserer Kirchenthür anpocht, den Weg. Es geht nicht anders: auch unsere norwegische Kirche, die ich innig liebe, und deren Wohl und Weh mein Wohl und Weh ist, muss in den allgemeinen Malstrom hinein, der den letzten Zeiten vorangehen zu sollen scheint.“ G.

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

*F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Ströbel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, K. Ph. Fischer, A. Köhler, G. L. Plitt, Th. Crome, O. Zöckler, W. Wolff, E. L. F. Le Beau, H. N. Hansen, W. Engelhardt, K. Knaake, u. A.,**

redigirt von **Guericke.**

IV. Werke der Theologen seit der Reformation.

Dr. Martin Luther's Briefwechsel. Mit vielen unbekannten Briefen und unter vorzüglicher Berücksichtigung der De Wette'schen Ausgabe herausgegeben von *Dr.* C. A. H. Burkhardt, Grossherzogl. und Herzogl. Sächs. Archivar. Leipzig (Vogel) 1866. X u. 524 S. gr. 8. 3 Thlr.

Mitten unter den Kriegswirren des Jahres 1866, während deren man es am wenigsten hätte erwarten können, hat vorgenannter Ergänzungsband zu De Wette's Sammlung der Briefe Luther's die Presse verlassen und ist bei dem ersten Dämmern der Friedenshoffnungen in die offene Welt getreten: der Muth dazu gereicht dem Herausgeber sowohl als dem Verleger zur grössten Ehre. Schon an sich finden derartige Unternehmungen in unserer Zeit zu geringe Unterstützung, wie viel schwächer wird dieselbe seyn unter Verhältnissen, die Alles anderweitig in Anspruch neh-

---

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier ein für alle Mal offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (D., G., Str., Ro., Di., E. E., H. O. Kö., A., Ke., O., F., A. Kö., Pl., Cr., Z., W., Le B., H., W. E., Kn.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen sich einfach.

men und Handel und Wandel lahm legen! Auf wie grossen Absatz kann man überdies bei einem Buche rechnen, dessen Anschaffung den Besitz der sechs voraufgegangenen, von andern Gelehrten bearbeiteten Bände voraussetzt? Es ist daher hier der Wissenschaft ein Opfer gebracht, und um so herzlicher heissen wir das Buch willkommen, um so dankbarer sind wir den Männern, die es uns gegeben haben.

Der Plan, zu der bereits von Seidemann um einen sechsten Band vermehrten De Wette'schen Ausgabe der Briefe Luther's nochmals eine Ergänzung zu liefern, ist in dem Herausg. durch die bei seinen amtlichen Arbeiten an dem S. Ernestinischen Gesammtarchive zu Weimar gewonnene Ueberzeugung entstanden, dass noch Manches für die Verbesserung und Vervollständigung des De Wette'schen Werkes zu thun sei, und wie viel er dafür in der That geleistet hat, davon zeugen die mehr als 30 Bogen, welche sein Buch uns bietet. Mit Recht hat der Herausg. vor Allem den Standpunkt De Wette's dadurch erweitert, dass er die Briefe an Luther mit ins Auge gefasst und aufgenommen hat, wie es für Hutten in vorzüglicher Weise von Böcking geschehen ist. Er hätte noch weiter gehen und selbst die Briefe über Luther sammeln können, was jetzt nun der Zukunft noch überlassen bleiben muss. Noch mehr würde sich dann sein Wort bewahrheiten, das er hierüber äussert: „Nur aus einem Briefwechsel Luther's, nicht aus Luther's Briefen allein kann dem Forscher ein förderndes Material für die Geschichte der Reformation geboten werden und dieses eine hohe, bis jetzt nicht genug gewürdigte Bedeutung gewinnen." Erst mit einer geordneten Briefsammlung, wie die De Wette'sche, war überhaupt eine sichere Grundlage für die Forschung da, bis dahin waren es nur Einzelne, die mit grossem Kraft- und Zeitaufwand sich die zerstreuten Briefe zusammen suchen konnten: aber immer blieb in manchen Punkten eine einseitige, ja falsche Auffassung nicht nur möglich, sondern beinahe unüberwindlich, da man nur aus Luther's Briefen dieselben kannte und deutete. Diesem Uebelstande ist durch Burkhardt's Arbeit in hohem Grade abgeholfen: die schon gedruckten Briefe an Luther weist er in ihrem Fundorte einfach nach, noch nicht gedruckte theilt er vollständig mit. So sind wir jetzt um so mehr im Stande, uns ein lebensvolles Bild von dem grossartigen Wirken des Reformators zu machen, das die Einzelforschung immer weiter zu entrollen und zu gestalten haben wird; möchte sie nur mehr als bisher Beachtung finden! Auch der Briefe von Luther an Andere erscheint eine grosse Zahl, besonders aus seinen späteren Lebensjahren, hier zum ersten Male gedruckt, von anderen zwar schon gedruckten, aber in der De Wette-Seidemann'schen Sammlung noch nicht befindlichen wird nur der Fundort angezeigt. Zu-

dem machen wir hier die erfreuliche Wahrnehmung, dass zu De Wette ein reichhaltiger Schatz von Berichtigungen und eine Fülle von litterarischen Nachweisungen geliefert wird. Man sieht, welch ein grosses Material dem Herausg. zu Gebote gestanden hat, und wird es dann erst recht schätzen lernen, wenn man es zu gebrauchen Gelegenheit nimmt. Hierbei ist besonders auf die Wichtigkeit des Datums der einzelnen Briefe aufmerksam zu machen, womit es Burkh. wie vor ihm schon Seidemann zwar sehr streng genommen hat, worin er aber dennoch, wiewohl zum Theil durch Schuld Anderer, bisweilen irre gegangen und die rechte Auflösung ihm nicht gelungen ist. Dies ist überhaupt ein so schwieriges Gebiet, dass ein Fehltritt darauf selbst zum Lobe angerechnet werden kann. Eine ganze Reihe von Briefen gewinnt durch richtige Datirung erst das gehörige Licht und bietet uns dann eine neue Kette geschichtlicher Ergebnisse, die sich schon durch ihren inneren Zusammenhang als allein annehmbar empfiehlt. Wie oft sind z. B. die Heiligentage gleiches Namens von den Herausgebern verwechselt! wie oft die ähnlicher Schreibweise, namentlich da manchmal im Original nur die Anfangsbuchstaben gestanden haben mögen, die man dann bei der ersten, unkritischen Veröffentlichung nach seinem Kopfe deutete! wie oft ist ein Heiliger auch nur um einen Tag versetzt worden, woraus für weitere Zeitbestimmungen nicht selten eine ganze Woche Unterschied entsteht! Nicht um Tage und Wochen, sondern um Monate und Jahre handelt es sich mitunter, in denen sich die verschiedenen Ausgaben geirrt haben. Auch der kleinste Versuch, hier und da durch Festsetzung des Datums Ordnung zu schaffen, verdient den höchsten Dank, weit mehr die Bemühungen Seidemann's und Burkhardt's, die nach allen Seiten hin für Luther's Briefe sich dies haben am Herzen liegen lassen. Burkh. zählt etwa 150 solcher Datumsberichtigungen; einige Irrthümer werden wir unten aufweisen. Den Werth seines Buch mehrt, dass vornehmlich auf Handschriften und älteste Drucke Rücksicht genommen ist. So hat er allein an 600 Originalbriefe im Dessauer Gesammtarchiv mit dem De Wette'schen Texte verglichen, ausserdem das Coburger Haus- und Staatsarchiv und die Schätze der dortigen Veste sowie die Bibliotheken von Weimar, München, Berlin, Gotha, Hamburg — lauter bedeutende Fundgruben — u. s. w. benutzt. Durch briefliche Verbindung hat er noch manche verborgene Stücke ans Licht gezogen, die sonst noch, vielleicht immer im Dunkeln geblieben wären, und nicht blos, wenngleich am meisten, innerhalb Deutschlands ward seinem Unternehmen Unterstützung zu Theil, sondern weit über die Grenzen unseres Vaterlandes hinaus, in Schweden, Dänemark, Ungarn, Oesterreich, Italien. Das Resultat ist bei solcher Hingabe an den Gegenstand auch ein nach Seidemann's Ergänzungsbande kaum geahntes gewesen; denn als

neu und daher *in extenso* mitgetheilt sind nahe an 300 Briefe und eine gleiche Anzahl mit Angabe ihres Druckortes in Regestenform: — ein schöner Baustein zu einem des grösssten Deutschen würdigen Nationaldenkmal!

Ueber die sachliche Bedeutung der neu mitgetheilten Briefe spricht sich der Herausg. im Vorworte nur im Allgemeinen, aber so aus, dass es sein warmes Interesse an seiner Aufgabe bekundet, einer Aufgabe, die zugleich einem künftigen Sammler und einheitlichen Ordner in die Hände arbeiten soll. „Die Sammlung, sagt er, ist eine Ergänzung zu sechs bereits vorhandenen Bänden und greift ihrem Inhalte nach in tausende von Verhältnissen des Reformationszeitalters ein. Möglich, dass auf den ersten Anblick, wie bei De Wette, Manches von untergeordnetem Werthe erscheint, so dass vielleicht nach Ansicht derer, die nur Interessantes und Pikantes suchen, eine Auslese besser gewesen wäre. Für Solche ist das Buch nicht. Dem Wirken Luther's gegenüber ist es eine Ehrenschuld des deutschen Protestantismus, Alles, was den Reformator bewegt, an das Licht zu ziehen, das wir nicht zu scheuen haben, wenn wir ihn in der Alltäglichkeit seines Lebens und in seinen weltbewegenden Ideen zu erfassen suchen. Mag auch Manches durch diese Forschung gegen die geläufige Auffassung seiner persönlichen Verhältnisse sich anders stellen: das darf man jedenfalls nicht ausser Acht lassen, dass eine solche Sammlung mit einem so bedeutenden Mittelpunkte wie Luther ungleich grössere Resultate bietet, wenn man die Zeit durch sie zu verstehen sucht. Und in dieser Beziehung wird der Forscher finden, was er sucht — nach allen Richtungen hin.“ Wir können dem vollkommen beistimmen, und eben weil der Forscher der Reformationszeit „nach allen Richtungen hin“ findet, so ist es nicht möglich, in einer kurzen Kritik das vollständig aufzudecken, was geboten wird; der eigene Gebrauch des Buches wird dies am besten zeigen. Gleichwohl aber glauben wir Einzelnes in dieser Hinsicht herausheben zu müssen.

Den Vortritt unter den ganz mitgetheilten Stücken nehmen vier Briefe von dem bekannten Nürnberger Juristen Christoph Scheurl an Luther ein, sämmtlich aus dem Jahre 1517. Im ersten bewirbt sich der Briefsteller um Luther's Freundschaft, indem er zugleich von Staupitzens Wirksamkeit in Nürnberg während der Adventszeit 1516 Meldung thut; im zweiten sucht er zwischen Luther und Eck das Band freundschaftlichen Verkehrs zu knüpfen, was ihm auch bis zu ihrer späteren Entzweiung gelang; der dritte und vierte Brief handeln von Wenzel Link's Thätigkeit in Nürnberg und Hieronymus Ebner's Zuneigung zu Luther: merkwürdig aber ist in dem letzten Schreiben vom 3. November 1517, dem ersten an Luther nach seinem Auftreten am 31. Octo-

er, die Grussformel Scheurl's im Anfange „*Christi theologiam restaurare et in illius lege ambulare*", was eine Andeutung zu enthalten scheinen könnte, als seien jenem schon die Streitsätze zu Händen gekommen. Das nächste Schreiben ist von Spalatin und führt uns schon in den Reformationskampf ein; es ist kurz vor Luther's Abreise nach Augsburg 1518 abgefasst, sein Freund ermahnt zum Vertrauen und spricht ihm Muth ein: *Age deo et conscientia pura fretus, habe animum theologicum!* Nach einem kleinen Schriftstücke Luther's an Spalatin erhalten wir sein von De Wette zwar schon mitgetheiltes Schreiben an Karl V. aus dem J. 1520 zum ersten Male genau nach dem bedeutend abweichenden Urdrucke, dessen Besitzes ich mich selber erfreue. Ermuthigungsbriefe, auf dem beschrittenen Wege zu verharren, von Barnim von Pommern und Johann Friedrich von Sachsen schliessen das J. 1520. Für den Wormser Reichstag von 1521 wird neu mitgetheilt des Kurfürsten von Sachsen Geleitsbrief an Luther und Luthers eigenhändige Aufzeichnung über sein Verhör. Verschiedene Angelegenheiten mehr oder weniger privater Art geben den Stoff her zu den Briefen bis zu dem interessanten Schreiben Christian's von Dänemark an Friedrich den Weisen vom 6. Nov. 1523, das von Luther nicht allein entworfen, sondern auch bis auf Unter- und Aufschrift von seiner eigenen Hand ist, worin der König den Kurfürsten bittet, zur Besserung seiner Lage sich für ihn bei seinem Schwager Erzherzog Ferdinand zu verwenden. Aus dem Folgenden zeichnen wir nur einzelne Stücke aus. Carlstadt ist in seinem unsteten Leben viel hin und her verschlagen; Luthern jammert des armen Mannes, und er schreibt um Aussöhnung an ihn: auf dies uns nicht erhaltene Schreiben Luther's wird uns jetzt Carlstadt's Antwort vom 18. Febr. 1525 mitgetheilt, in welchem er um sicheres Geleit zur persönlichen Verhandlung mit Luther bittet. „Unser Freundschaft, sagt er, begehre ich ernstlich und treulich wiederum aufgericht't zu werden nach Weisung der Wahrheit — darum lass uns den alten Adam austhun, bruderlich zusammen treten, mit dem Harnasch der Wahrheit bekleiden und uns das Wort Gottes lassen beheiligen, wenn wir mit einander reden werden. Gegen der hellen Rede Christi und den klaren Gerichten Gottes will ich weicher seyn denn der Schnee gegen dem heissen Feuer." Luther befürwortet Carlstadt's Gesuch beim Kurfürsten De W. II, 628, erhält aber durch Spalatin unter dem 20. März den Bescheid, dass das erbetene Geleit beanstandet werde, „dass s. kf. G. mancherlei Bedenken hätten, ob es gut wäre, dass der Carlstadt gegen Wittenberg dieser Zeit kummen sollt, zudem dass s. kf. G. sich gegen bäbstischer und kaiserlichen Botschaften allezeit hätten vernehmen lassen, dass sie sich in die Sachen nie eingelassen, dieselben zu vertreten." In

einem neuen Briefe an Luther vom 12. Juni bittet Carlstadt abermals um Geleit und sichert versöhnliche Gesinnung zu: „Das ist mein' Bitt', Ihr wollet mir alles das verzeihen, was ich aus dem alten Adam bewegt wider Euch gesündigt. Darnach wollet mein armes und elends Weib und Kind ansehen, sich uber sie erbarmen und uns verschreiben, dass wir wiederum zu dem Unsern einkummen. — Mir hab' ich furgesetzt, zukunftiglich gar nichts mehr zu schreiben, predigen oder lehren, und gedenk', auf solchem Fursatz zu beharren, so viel an mir liegt. Thut als ein christlicher Bruder und Freund Gottes und bringt uns wiederum ein." Luther's Bemühungen gelang es endlich, bei dem Kurfürsten Johann, der sogleich entschiedener in der Glaubenssache als sein Bruder auftrat, für Carlstadt die Erlaubniss zu erhalten, dass er in den kursächsischen Landen mit Ausnahme von Wittenberg und Kemberg sich aufhalten könne; in Betreff des letzteren Ortes heisst es in der Instruction für Spalatin zur Verhandlung mit Luther vom 17. September: „Dass wir Doctor Carolstadt zu Kemberg zu dulden nit geneigt, geschicht aus dem, dass daselbst ein' Landstrass' auf Leipzig, die Mark, Pommern und ander Ende durchginge, die von manchen und zum Theil seltsamen Leuten gewandert wird." Carlstadt ging darauf ein, fand aber später die Bestimmung lästig und wandte sich daher unter dem 17. Nov. 1526 brieflich an Luther, beim Kurfürsten die Aufhebung der Clausel über Kemberg zu bewirken; die kurfürstliche Zulassung erfolgte schon den 26. desselben Monats, jedoch sollte der Propst zu Kemberg „auf des Mannes Wesen und Handlung, auch was vor Leute zu ihm kommen werden, gut Achtung haben." Das letzte neue Stück über Carlstadt ist vom September 1528. Dazwischen finden sich Schreiben über die bessere Einrichtung der Universität, Pfarrbesetzungen, Eheangelegenheiten u. dgl. m. — Grösseres Interesse können die Schriftstücke beanspruchen, welche auf die Kirchenvisitation in Kursachsen gehen, sowie Bugenhagen's und des Rathes zu Hamburg Briefe über die dortigen Verhältnisse; auch zu dem Streite mit Herzog Georg geben einige Documente neues Licht. Besonders dürfte der Brief des Kurfürsten an Luther vom 28. Sept. 1529 hervorzuheben seyn; es ist das Schreiben, auf welches Luther an seine Frau den 4. Oct., wie es scheint, etwas geheimnissvoll hindeutet, und eignet sich, falschen Auffassungen der Sachlage entgegenzutreten. Für die Geschichte des Reichstages zu Augsburg 1530 ist Neues nicht hinzugekommen. Unter den Stücken der nächsten Jahre nennen wir das vom 4. Febr. 1532: Der Kurfürst Johann verschreibt darin Luthern auf Grund seiner Verdienste an der Universität, als Prediger, bei der Kirchenvisitation und sonst „die neu Behausung in Wittenberg, welche hievor das schwarz Kloster genannt ist worden, darinnen er, Doctor Martinus, ein' Zeit her

gewohnet und noch, mit seinem Begreif und Umfang sammt dem Garten und Hof darfur gelegen, nichts davon ausgeschlossen, zu einem rechten, freien Erb'"; zugleich wird Luther und seine eheliche Hausfrau darin „aus sonderlichen Gnaden zu ihrer beider Lebtagen aller bürgerlichen Bürden und Last in Wittenberg berührter Behausung halben" befreit, „also dass sie keinen Geschoss noch andere Pflicht, wie die Namen haben mogen, davon sollen thun oder pflegen durfen und soll ihnen gleichwohl frei und zugelassen seyn, dass sie mugen brauen, melzen, schenken, Viehe halten und andere burgerliche Handtierung zu Wittenberg treiben." Mit einer kleinen Beschränkung wird dies auch ihren Erben und Nachkommen gestattet. — Es würde zu weit führen, auf alle die Sachen, die berührt werden, näher einzugehen. Aehnliches tritt in verschiedener Form öfter auf, Streitigkeiten werden beigelegt und wieder erneuert, Bedenken und Rathschläge werden gesucht und ertheilt: kurz, was in dem Leben eines viel geltenden und weithin wirkenden Mannes vorkommen kann, ist auch an Luther herangetreten und findet in Burkhardt's Mittheilungen einen Belag. Michael Stiefel's Verkündigung des jüngsten Tages, die Wiedereinsetzung Ulrich's von Würtemberg in sein Herzogthum, eine heftige Predigt Luther's wider Herzog Georg von Sachsen und Kurfürst Albrecht von Mainz, die englische Botschaft in Kursachsen, die Frage über das Verhalten der Evangelischen dem päbstlichen Concile gegenüber, die Wittenberger Concordie, Schönitzens Angelegenheit, Agricola's Zurückberufung nach Wittenberg, die Convente zu Schmalkalden 1537 und 1540, die Reformation in Mecklenburg und im Liegnitz'schen, die Doppelehe Philipp's von Hessen, die Naumburger Bischofswahl, der Streit der Mansfelder Grafen, die Regensburger Vergleichshandlung, die Türkensache, die Wurzener Fehde, der Krieg mit Heinrich von Braunschweig — das sind ausser dem Angeführten alles nur Hauptpunkte, zu deren richtiger Auffassung und Würdigung neue Urkunden und Beweise beigebracht werden. Endlich wird der Gebrauch des Buches noch durch ein dreifaches Register in alphabetischer Ordnung erleichtert, welches enthält 1) das Verzeichniss der Briefe Luther's an Andere, 2) das der Briefe Anderer an Luther und 3) die Ausbeute der Briefe. Wir können nach diesem Ueberblicke nicht umhin, dem Herausgeber nochmals für seine Arbeit herzlich zu danken und ihm im Geiste die Hand zu drücken. Ihm glauben wir nun aber auch in unseren Ausstellungen und abweichenden Ansichten lieb zu seyn. Der ganze Geist seines Vorwortes gibt uns die zuversichtliche Gewissheit, dass er der Mann ist, der gern eine Correctur sich gefallen lässt.

Zuerst ist es uns aufgefallen, dass nicht in der De Wette-Seidemann'schen Weise für die deutschen und lateinischen Stücke

verschiedene Typen gewählt worden; die Continuität des Werkes in seiner Gesammtheit sowohl als die Sache selbst hätten es verdient, dass Luther's deutsche Briefe deutsch gedruckt wären. Schwerlich wird sich auch hierdurch ein grösserer Absatz erzielen lassen, falls etwa der Verleger auf Bevorzugung lateinischer Lettern gedrungen; denn wer als Ausländer deutsch zu lesen nicht im Stande ist, wird überhaupt wohl die Beschäftigung mit Luther's eigenthümlicher Sprache aufgeben müssen. Sodann ist zu bedauern, dass wohl auf *Codices* mit guten (vielleicht also besseren) Lesarten hingewiesen ist, ohne dass dieselben weiter angegeben werden. Z. B. der *Cod. Chart. Goth. A.* 399 hat zu De W. I, S. 41 neben entschieden falschen Lesarten wie „Luckaw" st. „Litzkau" doch auch beachtenswerthe, wie Z. 9. v. u. *Quo putas* — S. 42. Z. 1. *quo pertinent ne in hac arce manerent parum eis vtili* — Z. 10. v. u. *gestit de praeceptore seu licentiatorio. Rogo* — S. 43. Z. 4. *bauaram auem*, und Burkh. selbst spricht ihnen theilweise Bedeutung nicht ab. Uebler noch scheint uns der Fall zu seyn, dass S. 463 Bugenhagen's Schreiben an Luther und Melanchthon vom J. 1545 zwar dem Inhalte nach angegeben ist, auch sein archivalischer Fundort, ohne dass jedoch der Text des gewiss höchst interessanten Briefes folgt, was doch ganz in dem Plane der Sammlung lag, oder ein Grund für die Auslassung beigefügt wird. Auch hätten S. 493 zu VI, 13 die Ungenauigkeiten, welche sich ohne Seidemann's Schuld eingeschlichen haben, aufgedeckt werden sollen, wie denn überhaupt in dieser Hinsicht ein Mehr nicht geschadet hätte. Trotz alledem ist das Buch ein nach allen Seiten hin vorzüglich dienliches; einzelne Partieen habe ich genau durcharbeiten können, andere freilich nur obenhin angesehen, und dass sich da Manches gezeigt hat, was sich mir anders erwies als dem Herausg., das kann bei einer solchen Schrift mit ihrer Fülle von Einzelnheiten nicht auffallen. Ich gebe, was ich habe.

Eine alte Streitfrage gestatte man mir weitläufiger zu behandeln, um sie womöglich dem Abschlusse näher zu führen; sie betrifft das Datum des Briefes Luther's an Spalatin De W. I, 7 ff. Aurifaber setzt ihn in das Jahr 1514. Seckendorf *hist. Luth.* führt ihn im *Index tertius* unter dem J. 1509 auf, im Texte aber sagt er von ihm: „*Diem et annum non habet, Chytraei tamen et Calvisii judicio scripta fuit anno* 1510." Löscher nimmt 1510 an, De Wette schwankt zwischen 1510 und 1511. Letzterer Ansicht tritt K. Jürgens wieder entgegen, indem er Luther's Leb. II, S. 522 meint, der Inhalt passe nicht zu der Entwickelung des Reformators in den letztgenannten Jahren, es scheine derselbe sich erst seit 1512 entschiedener ausgesprochen zu haben; jedoch ist er geneigt, den Brief vor 1514 zu verweisen, obgleich er sich schliesslich durch Aurifaber bestimmen lässt, und ihm folgt Köst-

in, Luther's Theol. S. 59 u. 178. Die Bedeutung des Briefes für Luther's Entwicklung hat Allen die Feststellung seines Datums ans Herz gelegt; aber wer hat den Faden der Ariadne aus diesem Labyrinth? Gleich zu Anfange des Briefes De W. I, 7 schreibt Luther: *„Petiit a me frater meus Johannes Langius nomine tuo, quid sentiam ego de causa innocentis et doctissimi Johannis Reuchlin contra suos aemulos Colonienses, sitne in periculo fidei vel haeresis."* Offenbar hat also Spalatin bei Lange sich brieflich oder mündlich nach Luther's Ansicht erkundigt und ihn gebeten, denselben zu fragen. Nun sagt Burkhardt, Spalatin's Brief an Lange finde sich *Cod. Chart. Goth. A.* 399 (dies ist die genaue Bezeichnung) *fol.* 271. mit dem Datum „11. März 1514"; er schliesst daraus mit Recht: „Der Brief (Luther's) ist also nach dem 11. März 1514 zu setzen." Leider muss ich aber dem allen durchaus widersprechen, und ich bedaure, dass der Herausg. des Briefwechsels Luther's hier nicht genau bedient ist: denn ich glaube mit Grund zu vermuthen, dass er nicht selbst gesehen hat, sondern sich dabei auf eines Freundes Angabe stützt, vielleicht ihm aber von zwei Seiten eine Notiz darüber zugegangen ist. Ich selbst habe erst, durch Burkhardt's Buch veranlasst, den Sachverhalt näher untersucht und bin zu folgendem Resultat gekommen: *Cod. Chart. Goth. A.* 399 *fol.* 271 enthält allerdings einen Brief Spalatin's an Lange *d. d. Quinto nonas Martii* (d. i. 3. März, nicht 11. März) 1514; der spricht zwar von Luther und Reuchlin, sagt aber von beiden nichts als: *„Doctori Martino me quaeso commenda: tanti enim facio virum doctissimum et integerrimum et, quod carissimum est, etiam judicii acerrimi hominem, ut tam ejus totus esse cupiam quam et tuus sum jampridem et eruditorum atque bonorum omnium. Vale, frater optime, cum tuis omnibus mei memor — sed et Capnionis nostri, malorum hominum, imo τῶν κακοδαιμόνων invidia et malignitate intolerabili laborantis."* Richtiger ist die Stelle des *Codex* — denn der eben angeführte Brief beweist gar nichts — einige Zeilen weiter (von zweiter Hand?) angegeben: *fol.* 272. Da haben wir nämlich in der That das Schreiben, in welchem Spalatin seinen Freund Lange um Luther's Urtheil über Reuchlin angeht. Wir heben zum Beweise die in Betracht kommenden Worte aus: *„Ex te scire cupio, an D. Martinus viderit Doctoris nostri Capnionis (judicium* oder *consilium) de perdendis Judaeorum libris. Quod si non legit, nihil in praesentia magis peterem quam ut pellegeret meque faceret de sua sententia certiorem."* Aber unglücklicher Weise ist der Brief *„cursim"* geschrieben und hat von einem Datum auch nicht die Spur, und wir sehen uns, da auch die Stellung im *Cod.* durchaus keinen Anhalt gewährt, wieder in die Irrgänge der Conjecturen verstossen und den Vermuthungen aus innern Gründen preisgege-

ben. Das aber haben wir wenigstens gewonnen, dass es sich um Luther's Urtheil über ein Gutachten oder einen Rathschlag Reuchlin's in Betreff der Verbrennung hebräischer Bücher handelt. Man könnte auf den Augenspiegel rathen, welcher in der Herbstmesse 1511 erschien und von allen Seiten begierig gekauft und gelesen wurde, worin er 52 Beweise gegen die Vertilgung der Judenbücher anführt (s. Mayerhoff, Joh. Reuchlin S. 184 f.); allein abgesehen von andern Gründen würde Spalatin ihn schwerlich in der Art, wie er es gethan hat, bezeichnet haben. Denselben Inhalt zum Theil und gerade das, worauf es hier ankommt, bietet eine andere Schrift Reuchlin's, deren Titel (s. Mayerhoff S. 264) also lautet: „Ain clare verstentnus in tütsch uff Doctor Johannsen Reuchlin's ratschlag von den juden Büchern vormals auch zu latin imm Augenspiegel ussgangen", am Ende: „Geben am XXII tag des mertzen, im fünfzehen' hundert und zwölften jar." Es bleibt nur die Wahl, zwischen diesen beiden Schriften sich zu entscheiden; auch bei der Annahme der ersten würde man wohl wenigstens in das Jahr 1512 als das Datum des Luther'schen Briefes geführt werden. Wir dürfen aber noch einen Schritt näher thun. Spalatin schreibt a. a. O. an Lange: *„Ideo scribo, ut tibi commendem Hirtzhaimeros, Pfeffingeri nostri viri et optimi et clarissimi necessarios. Quamvis enim sciam tibi commendatiores quam ut opus sit mea commendatione, tamen pervincent preces patris Hirtzhamerorum simul et Pfeffingeri, quorum uterque summis a me precibus petit, ut et ego eos habeam commendatos et commendem his quos ipsis profuturos intelligam. Cui igitur potius quam tibi commendem praeceptori ipsorum et procul dubio in hoc intentissimo ut eruditi simul et boni viri evadant?"* Lange also scheint noch nicht lange Lehrer der Gebrüder Hertzheymer geworden zu seyn, als Spalatin seinen Brief abfasste. Desselben Verhältnisses gedenkt Johann Hess aus Nürnberg in seinem Briefe an Lange d. d. Neisse 23. Juni 1514 *(Cod. Chart. Goth. A. 399. fol. 227)*, worin es heisst: *„Litteras tuas jam primum regioni nostrae cognitas accepi et licet tardissime non minus tamen grate; Hertzhaymeros quondam meos nunc tuos, vehementer gaudeo."* Hieraus erhellt, dass Hess nach Schlesien bis jetzt, obgleich er schon im J. 1513 von dort aus einmal geschrieben hatte, den ersten Brief von Lange erhalten hat und aus demselben ihm die Kunde geworden ist, die Gebrüder Hertzheymer, die er früher erzogen, würden jetzt von Lange unterrichtet. Da nun erst im Sommersemester 1512 Johannes Evangelista und Johannes Baptista Hertzheymer nach Wittenberg kamen *(Alb. acad. Viteberg. ed. Förstemann p. 41)* und der Aufsicht des Johann Hess unterstellt wurden, letzterer aber erst im April 1513 Wittenberg verliess, um nach Schlesien zu gehen (s. Christoph Scheurl's Briefbuch, herausg.

von v. Seden und mir Bd. I, p. 117), so kann Lange nicht vor dem zuletzt genannten Zeitpunkte Lehrer der Gebrüder Hertzheymer geworden seyn; wahrscheinlich aber ist es, dass sie bald nach Hessens Abgang Wittenberg mit Erfurt vertauscht haben und Lange's Zöglinge geworden sind, so dass wir das Jahr 1513 noch als das richtige Datum auch für Luther's Brief anzusehen hätten. Gegen 1514 liesse sich wenigstens geltend machen, dass Spalatin's Anfrage in Betreff der Meinung Luther's über Reuchlin's Schrift zu spät komme, wenn dieselbe schon im März 1512 erschienen. Dies Bedenken trifft aber für die erste Hälfte von 1513 nicht zu, denn noch am 5. Nov. 1512 konnte Christoph Scheurl (Briefbuch p. 105), der doch in dem *emporium Germaniae* lebte, von ihr als einer eben bekannt gewordenen sprechen: „*Circumferunt apud nos disputationem D. Johannis Reuchlin, sintne Judaeorum libri flammis committendi?*" Hiermit haben wir auch dem Verlangen eines der bedeutendsten Forscher auf dem Gebiete der Anfänge der Reformation, K. Jürgens, entsprochen, und man darf somit wohl unser Resultat nicht ganz bei Seite setzen. Demgemäss ist dann die Bemerkung bei Burkh. S. 2. Z. 1 — 3 zu berichtigen.

In aller Kürze geben wir das Uebrige. S. 1. zu I, 8 ist das Citat „*CR. XXIV*" zu allgemein. — S. 2. zu I, 16 gehört die Anmerkung theils zu Nr. 8 theils zu Nr. 9 bei De W., dies hätte angedeutet werden sollen. — Zu I, 28 muss es heissen: 399. — S. 4. Z. 21 steht zwar im *Cod. non sit non*, jedenfalls ist aber das eine *non* zu streichen. Z. 25 lies: *Augustinensis*. Uebrigens fehlt hier wie bei den folgenden Stücken die Aufschrift im *Cod.* — S. 5. konnten beide Bemerkungen zu I, 58 zusammengezogen werden. Udalricus Norlingen ist hier schwerlich der Verfasser des *speculum passionis domini*, sondern dessen Sohn: beide hiessen Ulrich Pinder. — S. 6. Z. 5 v. u. lies: *turpissimum*. S. 7. Z 7. interpungire: *adficitur, super cenam sepe*. Z. 15 lies: *traditurus*. — S. 9. De W. I, 80 Nr. 50 ist das Datum nicht falsch reducirt, sondern *vigilia S. Thomae* ist der 20., nicht 19. December. — S. 10. Z. 1 lies: vnd st. vna. — De W. I, 126 ff. ist datirt: *die S. Petro sacro*; De W. und Seidem. setzen den Brief auf den Peter-Paulstag, Burkh. versteht *vincula Petri* und nimmt daher den 1. August an; mir scheint er dem Inhalte nach eher vom 22. Februar (Petri Stuhlfeier) 1518 zu seyn. — S. 11. in dem Briefe Spalatin's an Luther fehlt die Aufschrift: „*Reuerendo suo in Christo patri Martino Eleutherio Augustiniano theologiae doctori S. P.*" Z. 4 v. u. lies: *copiose magnam*, wie auch der Cod. hat. S. 12. Z. 4: *affore* st. *adstare*. Z. 15 ff. interpungire: *ita, ut ex his qui intra paucos dies ab homine redirent audio, tui mirum in modum studiose. Christophorus Langenmantel tibi*

deditissimus est, sed et multi alii u.s.w. — S. 14. zu I, 170 ist die Nachschrift schwerlich richtig; ich vermuthe so: „*Caue erres in designata die. Quinta, inquam, feria* (Donnerstag 18. November) *erit dies prandii, si ferinas procuraris* (st. *procurari*); *si non* (st. *sinant*), *feria secunda sequutura* (22. Nov.): *ideo vel sabbato* (20 Nov.) *vel dominica* (st. *decima*, näml. 21. Nov.) *die presentes esse oportet carnes.*“ Am 22. November wurde Joh. Frosch wirklich Doctor der Theologie. — S. 15. Z. 16. lies: *levari.* — S. 21. zu I, 289 lies: *aduentum* st. *eaduntum.* — Wir übergehen das Folgende bis zum Briefwechsel Luther's während des Augsburger Reichstages 1530. Vom 23. April bis zum 30. Juni ist derselbe von mir bereits in meiner Schrift: Luther's Antheil an der Augsb. Confession S. 45—49. zusammengestellt und die von den bisherigen Sammlungen bedeutenden Abweichungen der Datumsangabe sind in jedem einzelnen Falle begründet worden. Mit wesentlicher Beziehung darauf habe ich die dortigen Resultate gegen Burkh., der sie freilich nicht berücksichtigt hat, aufrecht zu erhalten. Für den Brief De W. IV, 13 vermuthete ich schon in der genannten Schrift ein anderes Datum als im Texte steht; jetzt zeigt sich, dass das Original in Dessau gar keine Angabe darüber hat. Warum Burkh. das Schreiben des Kurfürsten Johann an Luther, mit welchem *Dr.* Caspar Arznei für ihn schickt, auf den 20. Mai verlegt, ist nicht ersichtlich; Walch, aus dem er es genommen, ist gerade an der Stelle nicht chronologisch genau, auch ist die Altenburger Ausg. der Werke Luther's für uns die erste Quelle, und ich habe nachgewiesen, dass es vom 4. od. 5. Mai ist. Agricola's Brief S. 176. etwa in den Juni 1530 zu setzen, dazu ist gar kein Grund vorhanden, wir müssen ihn vielmehr zu Anfang Mai geschrieben denken; mit Recht erkennt Seidem. und nach ihm Burkh. in Luther's Schreiben De W. IV, 36 die Antwort darauf, aber beide datiren letztere mit De W. fälschlich auf den 15. Juni st. 15. Mai. Für den bekannten Brief Luther's an den Landgrafen Philipp De W. IV, 23 ff. ist auch von Burkh. S. 177. Anm. 1. das unrichtige Datum 20. (oder 22.) Mai festgehalten worden, und es wird dann von ihm in der hergebrachten Weise pragmatisirt, als sei Luther dem Verlangen Melanchthon's (*Corp. Ref.* II. Nr. 698) zuvorgekommen; dies ist aber gar nicht der Fall, da der Brief nicht vom 20. Mai, sondern vom 20. Juni ist, wofür ich in meiner Schrift glaube klar den Beweis geliefert zu haben: damit fällt denn auch, was Ranke (Deutsche Gesch. im Zeitalter der Ref. 2. Aufl. III, S. 257) sagt, es hätte noch einer besondern Anmahnung Luther's bedurft, um den Landgrafen nur zu bewegen, die Confession zu unterschreiben, als er den Brief Luther's erhielt, vgl. *Corp. Ref.* II. Nr. 736. 737. 742. De W. IV, 45 ist von mir mit Bretschneider (*Corp.*

Ref. II, Nr. 752,), aber aus andern Gründen als von diesem bestimmt auf den 30. Juni versetzt, welche Gründe von Burkh. nicht widerlegt sind, s. Luther's Antheil S. 48. Anm. 135. Der Brief des Jonas an Luther vom 25. Juni steht lateinisch bei Cölestin. Für ein anderes Schreiben des Jonas an Luther S. 179 wird, wie schon von Bretschneider geschehen, der 29. Juni als Datum angenommen; allein, da Veit Dietrich, der sich bei Luther aufhielt, schon am 30. Juni deutlich darauf Rücksicht nimmt, so dürfte es früher abgefasst seyn, etwa 27. oder 28. Juni. Noch manche andere Punkte könnten hier zur Sprache gebracht werden, wir begnügen uns mit dem Vorstehenden, bemerken jedoch, dass eine Geschichte des Augsburger Reichstages erst dann gewisse Widersprüche wird lösen können, wenn sie sich zuvor eine genaue Chronologie geschaffen hat.

Es steht hier noch ein unermessliches Gebiet offen. Seidemann und Burkhardt richten ihr Auge auf einen späteren einheitlichen Ordner und Herausgeber der Briefe Luther's: viel käme darauf an, dass derselbe möglichst selbst sehen könnte; viel würde ihm in die Hände gearbeitet werden, wenn in einer Zeitschrift Raum wäre, in Betreff des genannten Zweckes Mittheilungen zu machen. Bis dahin freuen wir uns dessen, was wir durch De Wette, Seidemann, Burkhardt haben. Luther's Briefe führen uns in die Tiefe seines Gemüthes sowie in die schäumenden Wogen seiner Kämpfe hinein, zeigen uns aber auch, selbst bei bewölktem Himmel, immer das siegende und triumphirende Banner der evangelischen Wahrheit. Möge daher einem jeden Freunde Luther's, der Reformation, der Wahrheit Burkhardt's neue Gabe auf's herzlichste empfohlen seyn! [Kn.]

V. Exegetische Theologie.

1. Beiträge zu J. A. Bengel's Schrifterklärung und Bemerkungen desselben zu dem *Gnomon novi testamenti* aus handschriftlichen Aufzeichnungen mitgetheilt von *Dr.* Oscar Wächter. Leipzig (Fues). 1865. 243 S. 8.

Der verehrte Herr Verfasser, dem wir hiemit den Freundesgruss lieblicher Erinnerung an gemeinsam verlebte schöne Stunden zurufen, hat sich dadurch bereits ein dankenswerthes Verdienst erworben, dass er die Materialien, welche über Bengels Leben Aufschluss geben konnten, mit gewissenhafter Treue sichtete und als Frucht dieser Arbeit Stuttgart 1865 einen Lebensabriss des grossen Theologen herausgab. Er verdient aber noch unsern ganz speziellen Dank dafür, dass er bei jener Durcharbeitung des Stoffes diejenigen Bemerkungen Bengels sammelte und übersichtlich ordnete, welche derselbe gelegentlich über einzelne Schriftstellen

niederschrieb; er verdient diesen Dank um so mehr, da er als ein Laie doch gearbeitet hat wie ein Theolog und gerade den Theologen hiemit einen besondern Dienst erwies. Hätten wir viele solcher Laien! Die Liebe zu Gottes Wort hat ihn zu Bengel geführt, dem grossen Interpreten des göttlichen Wortes, dem Manne voll Geistes und voll Lebens; und den besten Gewinn hat er selbst hievon gehabt, er hat durch Bengel kosten dürfen den erfrischenden *gustum vitae aeternae*. Wer diese Schrifterklärung liest, wird es nachempfinden dürfen. Hier ist nicht trockne Stubengelehrsamkeit, es sind frische, belebende Früchte vom Baume des Lebens; leider nur zu wenige. Schade, dass sich nicht mehr vorgefunden, nur so Vereinzeltes.

Zuerst theilt der Verf. Bengels Bemerkungen über einzelne Stellen des alten Testamentes mit; freilich sind nur wenige vorhanden, im Ganzen nehmen sie nur 32 Seiten ein, über Jesaja z. B. findet sich nur etwa eine Seite vor, das Meiste über die Psalmen. Doch ist es auch nur wenig, so trägt es dafür den Stempel Bengels. Es ist Alles sinnvoll, selbst wo er auf falscher Fährte geht, denn allerdings die alttest. Exegese war damals noch sehr in der Kindheit und auch ein Bengel musste hier seiner Zeit Tribut geben; so z. B. meint er zu Gen. 15, 9: Die Opferstücke machten die Zahl 20 aus, da Kuh, Geis und Widder hier 3fach zu nehmen wäre, und stellten so die *radicem* von jenen 400 Jahren vor, da auf jedes Stück 20 Jahre komme. Seine Bemerkungen sind weniger für die Erforschung des Sinnes der Stelle, als für das praktische Verständniss und für die lebensvolle Auffassung bedeutend; was er sagt, ist wie immer präzis, treffend, energisch, anregend. Bengel versteht es die Schrift praktisch zu verwerthen. So sagt er zu 1 Sam. 17, 26: *Ex principiis separatisticis* würden sich die Gläubigen *v. T.* ganz anders verhalten haben. Ein Anderer hätte gesagt: Was gehet mich dieser Haufe unbekehrter Leute an? Der Goliath thut ihnen recht. Ist doch keine Furcht bei ihnen. Ihr König selbst ist nichts nutz, Gott wird ihnen zu lieb langsam ein Wunder thun. Er zeigt namentlich in der Chronologie das genaueste Verständniss; so hat er schon 2 Kön. 15, 30, wo das 20ste Jahr Jothams erwähnt wird, während er nur 16 regierte, die richtige Lösung. Er sagt, diese Berechnung sei, wie wenn Einer 10 Jahr Diaconus gewesen und man zählt selbige Jahre und spricht hernach, in dem 13. Jahr, seit er Diaconus worden, so folget darum nicht, dass er müsse 13 Jahr Diaconus gewesen seyn. Anstatt heisst nicht so viel, als unmittelbar nach. Es ist ein ziemliches Interregnum dazwischen gewesen. Das letzte Hemistich gehört zu *vajikscher*, dass also Hosea eine ziemliche Zeit vorher den Bund mit (sollte heissen: gegen) Pekah gemacht haben muss, hernach aber erst König worden. — Ebenso

hat er wohl zu 2 Chron. 28, 1 das Richtige gesehen, dass die Angabe der 70 von 25 Jahren die richtigere seyn wird, da doch wohl Ahas nicht schon mit 11 Jahren einen Sohn zeugte. Geistreich, wenn auch wohl nicht historisch richtig, ist seine Bemerkung über die Nebeneinanderstellung der Bücher Proverbia, Hiob und Canticum, weil, sagt er, der Mensch, der unter dem Zug des Vaters steht, das Proverbia nöthig hat, und wenn er von da in die Leidensgemeinschaft gezogen wird, den Hiob braucht, nach der Vollendung aber in die *unionem mysticam* tritt und das Canticum versteht. Am wenigsten wird heutzutage, wo man gelernt hat, die alt- und neutestamentliche Oekonomie besser zu scheiden und jener nicht schon die ganze Heilserkenntniss zuzuschreiben, das zusagen, was er im alten Testamente schon ganz neutestamentlich fasst; so wenn er zu Hiob 14, 12 meint, diese Stelle verneine nur die Rückkehr ins Erdenleben, verneine aber nicht die Auferstehung; zu Ps. 39, 13, David sehne sich nach dem himmlischen Vaterland; wenn er aus Ps. 109, 9 mit Sicherheit folgert, Judas Ischarioth habe Weib und Kinder gehabt. Manche Auffassung ist jetzt auch längst schon veraltet; so wenn er Ps. 22, 1 die Hindin für ein Instrument hält oder Ps. 17, 14 Leute deiner Hand erklärt: die nur auf das sehen, was von deiner Hand kommt; wenn er Selah als eine Unterbrechung der Rede deutet, wenn er meint, der Sinn von Ps. 133, 3 an sei: von Hermon bis hieher zum Zion, V. 2 sagt: der Bart reiche bis zum Saum, denn das Oel hätte das Kleid nicht geziert; Jes. 2, 22 erklärt: seid keine solche schnaubende Leute. Das Praefixum heisst *Min*, nicht *Mem*. Ebenso wenig wird die Deutung von Jer. 20, 14 zusagen: Wenn ich nicht Gott zum Schutz hätte, so müsste ich den folgenden Fluch aussprechen.

Der zweite Theil dieses Werkes enthält Bemerkungen zu dem Gnomon, welche Bengel zur Erweiterung desselben nach seiner Herausgabe aufzeichnete. Wir finden hier S. 40 auch die Redefiguren erklärt, welche freilich in den gewöhnlichen Ausgaben als Index aus der Hand des J. A. Burk ohnehin schon und noch gründlicher erklärt vorhanden sind. Die *Protherapeia* steht hier unnöthiger Weise doppelt, S. 40 u. 41; das *Zeugma* und die *Jugatio* sind wesentlich eins, daher auch hier nicht zu trennen. Diesen Bemerkungen, welche Bengel speziell zu seinem Gnomon nachträglich machte, sind denn hier auch gelegentliche Aussprüche angereiht, die er über einzelne neutestamentliche Stellen that. So vernehmen wir hier zu Matth. 5, 26 seine Ansichten über die Apokatastasis. Man soll nicht, sagt er, so präcise die Unendlichkeit urgiren. Wenn es eine *absoluta aeternitas* wäre, könnte es nicht so gesagt werden. Der Rauch von Babylon kann in alle Ewigkeit als ein *monumentum* aufsteigen, wenngleich die *incolae*

endlich gerettet werden. Oder er schliesst uns ausführlicher sein Verständniss der betreffenden Stellen auf, als dies im Gnomon der Fall ist; z. B. sagt er zu Matth. 11, 14: Elias wird kommen noch vor jenem grossen Tag und ist darin vom Johannes zu unterscheiden; zu V. 19: die Weisheit hat sich entschuldigen müssen um Alles, was er an seinen Kindern thut; zu 12, 30, welchen Vers er auf die *υἱοί* bezieht, macht er deutlicher, dass er glaube, jene seien in einer heimlichen Gemeinschaft seiner Kraft gestanden, und der (freilich irrige) Sinn sei: Nur wer nicht mit mir ist, ist wider mich, jene aber sind nicht wider mich. Während der Gnomon uns zu C. 12, 32 im Unklaren lässt, indem er blos erläutert: *certissimam utrinque poenam et gravissimam exantlabit*, tritt uns hier seine theologische Anschauung von den letzten Dingen wieder deutlich entgegen. Er meint, vergeben werde diese Sünde nicht, aber wohl gebüsst. Die *poena sensus* lasse nach, also keine ewige Verdammniss, nur die *poena damni* bleibe, dass sie werden *ex infima plebe* im Reiche Gottes in Ewigkeit seyn — freilich eine der biblischen Anschauung widerstreitende Auffassung. Seine Deutung von Matth. 12, 44 von wahrer *sanctitas* (die freilich hier nicht context-gemäss ist), *quia*, wie er im Gnomon sagt, *munda maxime quaerit hostis*, *ubi requiescat*, begründet er hier damit, dass wohl der Satan vor der *sanctitas abhorret*, aber nur wo *custodia* dabei ist. Irrig ist Bengel's Ansicht bei Matth. 16, 18, *πέτρος* bedeute nur den einzelnen Stein, nicht den Felsen selbst; im Gnomon übersetzt er wohl auch Fels, meint aber, das sei bei Petrus ausnahmsweise. Uebrigens hat Bengel's scharfer Blick auch zu dieser Stelle schon das Rechte gesehen. *Praecipua quaedam*, sagt er, *Petri praerogativa extitit, is et primus Judaeos lucrifecit plurimos et idem primas gentes ad evangelium admisit. Tute haec omnia dicuntur, nam quid haec ad Romam? Non sane fuit Romae, nisi ut apostolus, et ecclesia illic plantata ministris suis ordinariis gavisa est. Horum itaque, non istius in locum sequentium temporum episcopi successerunt.* Auch über Matth. 16, 28 spricht er sich hier noch deutlicher aus, als im Gnomon. Das Sehen ist so zu denken, sagt er, wie Einer, der etwas von dem Einzug eines grossen Herrn sieht, schon den Einzug selbst gesehen hat. 22, 14 erläutert er auch hier deutlicher, als im Gnomon: *electio est indicium div. gratiae, eos qui vocationem per fidem amittunt, ex communi hominum pernicie eximentis in Christo.* Treffend ist seine Bemerkung zu C. 23, 35. Der Verstand dieser Stelle, da 2 Chron. das letzte Buch der Bibel ist, ist dieser: alles Blut durch das ganze alte Testament. Was der Verf. als Bengel's Bemerkung zu 24, 29 bringt, ist schon in der gewöhnlichen Ausgabe des Gnomon enthalten. Uebrigens hat Bengel hier das Richtige über

εὐθέως gesehen, wenn er sagt: *Talibus in locis est prophetica nebula. Nondum erat tempus revelandi totam seriem rerum futurarum. Quare sermo Domini est hoc loco ut pictura regionis cujuspiam, quae in provenie tecta etc. distincte notat, procul valles etc. in angustiam cogit.* Der prophetische Blick sieht Beides als Hauptmomente unmittelbar neben einander liegen, ohne dass hiemit über ihr zeitliches Verhältniss etwas ausgesagt würde. Für diesen Gesichtspunkt des entscheidenden Gerichts stellen sie sich ihm neben einander. *De iis*, fährt er fort, *qui* (sollte heissen *quae*) *evenient, proximum est etc.* Ueber das σημεῖον 24, 30 sagt wohl der Gnomon das Richtige: *ipse erit signum sui;* hier dagegen sagt er: es ist sein Staat, Magnificenz, darnach wird er selbst erscheinen. Das Sehen in C. 26, 64 deutet er im Gnomon richtig: *ex argumentis visibilibus cognoscere*, hier redet er von einem eigentlichen Sehen. Es wird verschiedene *apparitiones* geben. Allein es ist hier nicht von den Jüngern, sondern seinen Feinden die Rede. Mit Recht aber (gegen Meyer) bezieht er ἐρχόμενον auf die letzte Zukunft: *hoc illius argumentum gloriosissimum.*

Diese Beispiele mögen genügen, um darzuthun, dass diese Beiträge theils zum näheren Verständnisse des Gnomon, theils zur Berichtigung des dort Mitgetheilten von grosser Wichtigkeit sind, und dass sich daher der geehrte Herr Verfasser alle Freunde Bengel's zu hohem Danke verpflichtet hat. [E. E.]

2. Erläuterungen des Evangeliums St. Johannis. Berlin (Wiegandt & Grieben) 1866. 405 S. 8. 1 Thlr. 12 Ngr.

Der ungenannte Verf. dieses sehr schön ausgestatteten Werkes berichtet uns in seiner Vorrede, dass das in diesem Buche Niedergelegte aus einem rein persönlichen Bedürfnisse hervorgegangen sei, aus dem Bedürfnisse, das einmal Empfundene auch für spätere Zeiten zu fixiren. Ein Freundeskreis habe auf den Druck gedrungen, da diese Arbeit Segen stiften könne unter Vielen. Und in der That, es ist in diesem Werke ein Schatz vorhanden. Der Ungenannte, der dies schrieb, hat Geist und Leben, und zwar Gottes Geist und ein inneres, reiches Leben. Das herrliche Evangelium, das er erläutert, hat die Liebe seines Herzens erworben, und in dieser Liebe hat er sich gläubig in das hl. Wort vertieft und hat wie eine emsige Biene köstlichen Honig aus einer edeln Blume gesaugt. Der Verf. liebt die Kürze und Gedrungenheit des Ausdrucks, nirgends verliert er sich in blosse Redensarten; geistvoll und aus inniger Herzenserfahrung geschöpft sind seine Erläuterungen. Aus der Berleburger Bibel, Anton und Quesnel, auch Calvin bringt er viel schöne Stellen herbei. Gebildete Christen finden in diesem, ich möchte sagen, praktischen Commentare des Evangeliums ein schönes Erbauungsbuch und auch zu Betstunden

in gebildeteren Gemeinden möchte es sich eignen, doch steht es an Gründlichkeit und exegetischem Werthe den Besser'schen Bibelstunden nach. Als Probe der Art der Auslegung, zugleich um einige Bemerkungen daran zu knüpfen, theilen wir die Bemerkungen über 1, 4 mit: Das Wort, das Leben war das Licht der Menschen. Warum war? warum nicht ist? Kann dieses Licht, dieses ewige, unwandelbare jemals aufhören zu leuchten? Kann der heilige Gott jemals sich selber untreu werden? Niemals Er Sich, wohl aber — wehe! Seine Geschöpfe — Ihm. Er war ihr Licht und wollte es bleiben, wie Er ewiglich das Licht und Leben ist in Sich Selbst; aber die Menschen liebten die Finsterniss mehr, denn das Licht. Es liegt eine tiefe Kluft zwischen „es scheint" V. 5 und jenem „es war". Der Abgrund der Finsterniss, der mit dem Sündenfall des ersten Menschen sich auf der lichten, unentweihten Erde aufthat, um alle Lügenkünste satanischer Verführung auf derselben einzubürgern, er zog die schwache Menschheit an sich, dass sie vom Lichte abgewendet und ihrem Ursprunge untreu wurde u. s. w. Der Verf. hat hier den Gegensatz zwischen Imperf. und Präsens, welches letztere er auf die Zeit der Menschwerdung Christi einschränkt, doch zu sehr urgirt, und zwar nicht im Sinn des Evangelisten. Denn nicht das will er sagen, dass er das Licht war und dann aufhörte zu seyn, sondern dass er es schon von Anfang war und immer ist, ja selbst mitten in der Finsterniss scheint, ohne dass freilich die Finsterniss dasselbe aufnahm. Der Verf. identificirt 1, 3 Licht und Heil, allein das Heil ist nur die Folge des Lichtes, welches das Leben in der Form der göttlichen Wahrheit mittheilt. V. 9 ist ungenügend erklärt, da ἦν mit ἐρχόμενον zu verbinden ist; es war damals im Begriff, in die Welt einzutreten; ja vielmehr, so fährt V. 10 fort, es war schon in der Welt. Ueber die Tiefen des V. 14 geht er doch allzu rasch hinweg; das, was Jesus als Fleisch geworden ist im Verhältnisse zu seinem bisherigen Seyn, will bestimmter bezeichnet seyn.

Hie und da wünschte man ein energischeres Eingehen auf die Vollbedeutung der Begriffe; z. B. was heisst 4, 34 der Wille Gottes ist meine Speise? Er sagt: der Wille Gottes erquickt und trägt seine Seele, allein eben wie? Das will erklärt seyn. Sein Leben ist nur dadurch Leben in Gott, dass es sich beständig thätig erweist im Vollzug des Willens Gottes; das ist seine Lebensluft, die er fort und fort einathmet, nur in beständiger Activität ist sein Leben. Bedeutungsvoll ist jedenfalls, was 6, 44 der Herr vom Zuge des Vaters sagt, und doch gibt der Verf. auch nicht ein Wort der Erklärung, ebensowenig von V. 46, wo er von etwas ganz Anderem spricht, als was der Herr meint, der mit dem Sehen des Vaters nicht das Verhältniss zur Welt, son-

dern seine eigenthümliche präexistente Stellung zum Vater bezeichnet. C. 8, 36 übersetzt er: weil mein Wort nicht fortgeht unter euch, was undeutlich ist; später sagt er: es dringt nicht ein, was doch wieder ein anderer Begriff ist. Ebensowenig finden wir eine Erläuterung des Sehens, das der Sohn von sich aussagt. Irrig ist 8, 56 erklärt: Abraham sah den Tag Christi, da er in Engelgestalt sich zu ihm herabliess. Das ist eine Thatsache, die geschehen, die ihnen durch hl. Geschichte bekannt ist. Denn jene Erscheinung kann man unmöglich den Tag Christi nennen, unter dem nur seine Messias-Offenbarung verstanden werden kann. Bei 10, 35, wo die Obrigkeiten als Götter bezeichnet werden, ist gesagt, das sei eine Hindeutung, dass Menschen-Seele und Gottes-Geist einander nicht ausschliessen, Gott selber endlich Mensch werden könne; allein Ersteres ist hier nicht der Grund dieses Namens, zumal ja nach jenem Psalm die Angeredeten Gottes Geist zurückwiesen und nur wegen ihres Amtes den Namen führten; Letzteres aber folgt noch nicht nothwendig aus dem Ersteren. Ueber ἤγιασεν V. 36, das doch so bedeutungsvoll ist, lässt er uns ganz im Dunkeln. In die Geschichte des Lazarus mischt er mit Unrecht die Erzählung vom Pharisäer Simon, dieser sei der böse Hausherr, Martha die Frau gewesen, Lazarus habe das Gnadenbrod gegessen. Wie so ganz unwahrscheinlich! Doch genug. [E. E.]

3. Der Abschnitt des Galaterbriefes C. III, 15—22 mit besonderer Rücksicht auf V. 20 ausgelegt. Eine exegetische Monographie von *Dr.* G. W. Matthiä, Director des kurf. Gymnasiums zu Cassel. Cassel (Th. Hay) 1866. 54 S. 8. 10 Ngr.

Der Verf. dieser Monographie hat im Jahre 1865 in einem Gymnasial-Programme von dem μεσίτης des Galaterbriefes gehandelt, hierauf im gleichen Jahre noch ein Werk herausgegeben „der Galaterbrief griechisch und deutsch nebst einer Erklärung seiner schwierigeren Stellen", sah sich jedoch in Folge des vom Prof. Vogel in Wien in den Studien und Kritiken 1865 H. 3 erschienenen Aufsatzes über Gal. 3, 20 zu einer neuen Durchforschung dieses Abschnittes veranlasst und theilt nun in dieser Brochüre seine Resultate mit, die ihn zu entschiedenem Gegensatze gegen Vogel und zu einiger Modification seiner früheren Auffassung gebracht haben. Der Verf. hat einen tiefen Respect vor der feinen Argumentationsweise des Apostels, dessen Eigenthümlichkeit, wie er sagt, in einer wahrhaft bewunderungswürdigen Freiheit der Dialektik, und einer unübertrefflichen Schärfe der Darstellung besteht; allein er ist in vorliegender Abhandlung nach unserer Ueberzeugung in ein zu verschlungenes und zu feines Netz der Dialektik hineingerathen, so dass seiner Auslegung folgen nichts Anderes heisst, als den einfachen natürlichen Sinn verlassen und sich zu

einer geschraubten, künstlichen Deutung verirren. Den Stützpunkt für seine Auffassung sucht er in V. 15, dessen beide Theile οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται den Eintheilungsgrund für das Folgende abgeben sollen, so dass der Apostel 1) erwiese: das Gesetz ist keine ἀθέτησις und 2) keine ἐπιδίαταξις d. h. keine nachträgliche Festsetzung einer Bedingung des Verheissungspunktes. Allein der Verf. vergisst, dass der Ap. mit jenem ἢ kein Schema für die folgende Gedanken-Entwicklung geben will, die auch nur höchst geschraubt aus dem Folgenden herauszubringen ist, und kann es nicht beweisen, dass ἐπιδιατάσσεσθαι etwas Wesentliches zu ἀθετεῖν hinzusetze; sodann weiss er die Lebhaftigkeit des Apostels nicht zu erfassen, der nicht von einem abstracten Schema sich bestimmen lässt, sondern von der Kraft der augenblicklichen Gedanken. Sollten wirklich diese beiden Verba die bestimmenden Momente der Gedanken-Entwicklung seyn, so müsste dies klar vorliegen, nicht erst durch eine überkünstliche Deutung nahe gelegt werden. Ebenso wenig hat uns sein 2ter Fund befriedigt, κατά V. 21 bedeute: zu einem bestimmten Gebiete gehören; denn daraus, dass einzelne Schriftsteller τάττειν τι κατά τινος in dem Sinne: etwas unter eine Rubrik ordnen gebrauchen, folgt noch nicht, dass es ohne dieses Verbum so angewendet werde, zumal sich im Sprachgebrauche des neuen Test.'s dies nirgends nachweisen lässt. Da es nun aber in der gewöhnlichen Bedeutung: „gegen" den besten Sinn gibt, so ist kein Grund da, zu einer extraordinären sich zu flüchten. Allerdings irrt Vogel, wenn er meint, dieses οὖν beziehe sich nicht auf die letzten Verse, und hier werde nur das V. 17 u. 18 Gesagte wieder aufgenommen. Nein es gibt auch die Folgerung aus den letzten Versen einen ganz guten Sinn. Wenn das Gesetz einen ganz andern Zweck hat, nämlich die Uebertretungen zu offenbaren (der Verf. nimmt hier ohne allen Grund χάριν als zweideutiges Wort an, während es im Sprachgebrauche des Ap.'s ganz klar ist), und wenn es eine ganz andere Mittheilungsweise hatte, als die Verheissung: so lag wohl der Schluss nahe: nun so ist das Gesetz wohl gegen die Verheissungen. Für ganz verfehlt endlich halten wir die Deutung von V. 20, der sagen soll: das Gesetz sei auch Gottes Werk, obgleich durch Engel angeordnet. Ja er sagt sogar: Als positive Vorbereitungen auf Christum stünden sich Gesetz und Verheissung gleich, während des Ap.'s Absicht gerade dahingeht nachzuweisen, dass das Gesetz nur eine nebensächliche, untergeordnete Bedeutung habe. Die Deutung, die er gibt: Ein Mittler ist nicht für eine Partei, sondern für zwei, hier aber beim Gesetze ist Gott einer von jenen zweien, während die andere das Volk ist, ist doch gar zu oberflächlich und nichtssagend. Der Zusammenhang legt doch nahe zu deuten: das Gesetz ist durch

Engel gegeben; hier also ist es nicht Einer, der zum Volke redet, sondern eine Mehrheit, daher der Mittler. Hingegen wo Gott mit dem Menschen verkehrt, wie in der Verheissung, da ist er nur Einer. Folglich steht auch in dieser Beziehung das Gesetz unter der Verheissung und hat nur einen transitorischen Charakter.

Das Ganze ist übrigens mit sehr viel Scharfsinn und eingehender Liebe geschrieben. [E. E.]

VI. Rabbinisch jüdische Theologie.

Jesus und Hillel. Mit Rücksicht auf Renan und Geiger verglichen von Franz Delitzsch. 2te revid. Auflage. Erlangen (Andr. Deichert) 1867. 42 S. 8.

Diese äusserst interessante Abhandlung des grossen Kenners der hl. Schriften und des Talmud wurde durch die Behauptung Renan's: Jesus schloss sich zumeist an Hillel an; dieser hatte 50 Jahre vor ihm Aphorismen ausgesprochen, welche mit den seinigen viel Aehnlichkeit hatten — ferner durch die bereits in 2ter Auflage erschienene Schrift des Rabbiners *Dr.* Geiger: Vorlesungen über das Judenthum und seine Geschichte, worin derselbe Hillel als eine vollständig geschichtliche Persönlichkeit hoch über Jesus hinausrückt, hervorgerufen. Er stellt hier eine Vergleichung zwischen Jesus und Hillel an, und zwar in der Art, dass er in Bezug auf Hillel sich streng an das Ueberlieferte hält, in Bezug auf Jesus blos das benutzt, was selbst die Kritik eines Strauss stehen lassen musste, und vorzugsweise dem Marcus-Evangelium folgt, das bei den neuen Kritikern am meisten in Ehren steht. Zunächst beleuchtet er, wie jeder der Beiden Lehrer wurde, und das Resultat ist, dass Hillel den gewöhnlichen Gang pharisäischer Lehrer ging und seine ganze Reformation sich auf einige Neuerungen der Civil-Gesetzgebung beschränkte, deren Charakter es ist, schlau den Mosaischen Gesetzesbuchstaben zu umgehen. Hingegen Jesus steht unbestreitbar als der Begründer der erhabensten Religion da, der Religion des Humanismus; er hatte keinen Lehrer, der einzige, den der Talmud ihm aufdringen will, ist von der jüdischen Geschichtsforschung selbst als fabelhaft erwiesen. Die Darstellung Marc. 6, 1—5 trägt auch nach dem Urtheile der ungläubigen Kritik den Stempel historischer Wahrheit unverkennbar in sich. Zweitens legt er dar: Was lehrte Hillel der Babylonier und was Jesus der Nazarener? Unsre Aufgabe ist hier nicht, der Vergleichung der beiderseitigen Lehren im Einzelnen nachzugehen. Das suche der Leser in dem anziehenden Schriftchen selbst. Aber das Resultat theilen wir mit, dass es eine schamlose Behauptung Geiger's ist, Jesus habe keinen neuen Gednnken ausgesprochen. Hillel's Wirksamkeit war keineswegs neuschöpfe-

risch. Seine Thätigkeit bestand nur in der Ausbildung des mündlichen Gesetzes, er wollte das Gesetz Mosis durch tausenderlei Vorbauungs-Massregeln vor Uebertretung schützen, Jesus aber hat den Geist des Gesetzes gelehrt und hat uns die vollkommene Gerechtigkeit gezeigt. Die Richtung Hillel's ist juristisch, casuistisch und national beengt, die Jesu dagegen allgemein religiös, sittlich und menschlich. Hillel zog die Heerstrasse des Rabbinismus, Jesus schlug einen Weg ein, der bis dahin in keines Menschen Herz gekommen war, er ist sich bewusst, Mittler der endgültigen göttlichen Offenbarung zu seyn, er ist der Befreier der Religion aus ihren bisherigen Windeln und Gängelbändern. Ja er ist mehr als das, fügt Delitzsch mit ergreifendem Ernste hinzu, er nennt sich selbst den Menschen- und Gottes-Sohn, die Bewegung der Menschheit zu Gott hin und Gottes zur Menschheit hin begegnet sich in seiner Person, wie zwei Linien sich in Einem Mittelpunkte begegnen. O Israel, Volk des Bundes, bedenke es: Gott und Mensch in Einer Person muss dein Heiland seyn, wenn deine Propheten bis auf Maleachi die Wahrheit gesagt haben.

Die 3te Aufgabe, die sich der Verf. setzte, war: das Leben beider Männer zu vergleichen. Hillel's Gutmüthigkeit ist gefeiert, aber sie trägt den Charakter der Schwäche, des Gemachten, der Feigheit. Selbst Jost sagt: Hillel liess sich von Schammai einschüchtern und erlaubte sich, um Streit zu vermeiden, eine Unwahrheit. Wie ganz anders steht Jesus da! Er ist das Lamm Gottes, das sich nicht dienen lässt, sondern dient und sein Leben als Lösegeld für Viele gibt. Hieran reiht der Verf. die Begründung seines Versöhnungstodes, dessen Idee im Bewusstseyn aller Völker, insbesondere aber des jüdischen Volkes lag. Zugleich aber ist seine Sanftmuth mit der Hoheit freimüthigster Wahrhaftigkeit gepaart. Er hielt die Wahrheit auch dann nicht zurück, wenn sie die Gemüther empörte. Denn er war entschlossen, die Religion des Schattens abzuthun und durch seine Selbstopferung die Religion des Wesens zu begründen. — Durch dieses kurze Referat glauben wir am besten den Leser zum eigenen Studium dieses trefflichen Tractates bestimmen zu können, der als der erste in der Reihe ähnlicher „Schriften für Israel“ erschienen ist, wie denn bereits mehrere Nummern von der Verlagshandlung angezeigt sind. Wenn die folgenden diesem entsprechen, ist ihre weite Verbreitung gewiss gesichert. [E. E.]

VII. Jüdische Archäologie und Geschichte.

Die Bedeutung der Stiftshütte. Wissenschaftlicher Vortrag gehalten am 12. März 1866 im ev. Vereinshause zu Berlin von *Dr.* Wangemann, Missionsdirector. Berlin (Wohlgemuth) 1866. 30 S. 8. 6 Ngr.

Der Versuch, die Stiftshütte symbolisch zu deuten, ist bekanntlich schon ein alter und nach allen Richtungen hin unternommener. Die Hauptsache dabei wird immer die seyn, ein festes Princip zu finden, dem sich alles Einzelne unterordnen muss, das als beherrschender Gedanke alle Einzelheiten durchdringt und sie als Glieder in das grosse Ganze aufnimmt. Der Verf. hat nun allerdings einen solchen Grundgedanken aufzustellen gesucht, obgleich nicht mit der nöthigen Bestimmtheit, Klarheit und besonders Consequenz in der Durchführung, nämlich Christum als den offenbarenden Zeugen, der sich aus dem Allerheiligsten in das Heilige und den Vorhof begebe und so immer deutlicher sich offenbare; allein es muss bedenklich erscheinen, dass dies nun nicht die einzige Deutung seyn soll, sondern wie die Stiftshütte die objective Erlösungsthat Christi symbolisire, so solle sie auch, meint der Verf., das ganze subjective Heilswerk des hl. Geistes zur Erlösung des Bundesvolkes in handgreiflichen Gestalten zeichnen. Aber solcher Dualismus der Auslegung beweist allein schon, dass dieselbe eine verfehlte sei, denn die Bedeutung der Hütte kann doch nur, wenn überhaupt von einer Symbolik derselben die Rede seyn soll, eine fest bestimmte, einheitliche seyn. Will man diese aber finden, so gilt es, sich auf die Stufe der Offenbarung zu stellen, in welcher die Erbauung der Stiftshütte befohlen war, und sich zu fragen, welche Gedanken des göttlichen Heilsrathschlusses waren damals erfassbar, und welche konnten etwa als die nächste Stufe der Offenbarung vorbereitende aufgenommen und verstanden werden. Da ist es uns nun klar: das, was der Verf. bietet, gewiss nicht. Denn er legt mit kühnem Sprunge über eine Menge vermittelnder Glieder neutestamentliche Gedanken, ja sogar spätere dogmatische Entwicklungen, wie die Lehre von den zwei Naturen Christi, ohne Weiteres in den Bau der Hütte hinein. Dass dieses von vorn herein falsch seyn müsse, ist uns unzweifelhaft.

Will man die rechte Deutung der Stiftshütte geben, so frage man sich 1), welche Gedanken vom Wohnen Gottes unter seinem Volke und vom Zusammenkommen des Volkes mit seinem Gotte waren auf jener Offenbarungsstufe erfassbar und 2) welche Winke gibt das neue Test. für die symbolische Deutung der Stiftshütte? Dieses aber zeigt uns in der Hütte nirgends ein Vorbild Christi selbst, sondern der vollkommneren Hütte. Christus wird vorbedeutet durch den Hohenpriester, aber nicht durch einzelne Geräthe des Heiligen. Das anzunehmen muss daher immer willkürlich erscheinen.

Im Einzelnen bemerken wir, dass wir W.'s symbolische Erläuterung der Zahl 2 und 40 nicht billigen; erstere soll die Zahl des Zeugnisses seyn, diese die Zahl des zum Abschluss auf Erden Gebrachten: allein beides lässt sich nicht nachweisen, ist zum mindesten kein hervortretender Gedanke darin. Er findet im

Allerheiligsten die Idee des Brautgemaches, allein wie soll dies dadurch ausgedrückt werden, dass der Hohepriester jährlich nur einmal dorthin einging? Das Heilige soll die Stätte des Zeugnisses seyn, allein hier wurde ja nichts bezeugt, sondern die priesterliche Gemeinde stellte sich ihrem Gotte dar. Nicht Gott offenbart sich dort der Gemeinde, es ist daher auch nicht die Stätte Jesu Christi, sondern die Gemeinde tritt vor ihren Gott. Daher dort der Räucheraltar, wo die Gemeinde ihre Gebete und das Versöhnungsblut Gott darbringt. Soll also hier Christus symbolisirt seyn, so ist er es nicht als der Offenbarer Gottes, sondern als der heilige Mensch, der in sich die priesterliche Gemeinde zusammenfasst. Nicht zum Altar hat er sich gegeben (so S. 22), sondern auf dem Altar hat er sich geopfert als der vollkommene Mensch; und nicht ist der Räucheraltar zum Unterschied vom Allerheiligsten von Holz, sondern auch die Bundeslade ist von Holz und ist ebenfalls viereckig. Das Richtige wird seyn, dass das Heilige dem Volke Israel zeigen sollte, wie es als das rechte priesterliche Israel seinem Gotte nahen müsse. Weil nun aber das Volk auf keiner Stufe seines Daseyns das wirklich war, was es seyn sollte, so weissagt das Heilige, dass Einer kommen wird, der dieses Ideal erfüllt und eine Gemeinde schafft, die in seiner Kraft solch priesterlich Amt auf Erden übt und dereinst im Himmel vollkommen üben wird. Ausserdem aber hätte nicht blos die Symbolik, sondern auch das Schattenhafte dieser Hütte gezeigt werden sollen. [E. E.]

VIII. Christliche Archäologie.

1. Ferdinand Becker, Das Spottcrucifix der römischen Kaiserpaläste aus d. Anfange des 3. Jahrhunderts. Breslau (Max Mälzer) 1866. 44 S. 10 Ngr.
2. Ferdinand Becker, Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches auf den Monumenten der Kirche der Katakomben. Breslau (M. Mälzer) 1866. VI u. 128 S. 1 Thlr.

Schon seit einer ziemlichen Anzahl von Jahren arbeitet *Dr.* Piper, unter den gegenwärtigen deutschen Theologen ohne Zweifel einer der ersten Kenner der kirchlichen Archäologie und christlichen Kunst, mit unermüdlichem Eifer daran, die Theologen auch mit den monumentalen Urkunden des christlichen Alterthums bekannt zu machen und ihnen den Sinn für deren Bedeutung zu erschliessen; aber immer ist der Erfolg noch ein verhältnissmässig unbefriedigender. Zum nicht geringen Theile liegt die Schuld davon gewiss an der oft unglaublichen Indolenz so vieler Studirenden; das da Angebotene liegt weit über ihren Gesichtskreis hinaus; es wird ja auch im Examen nichts Derartiges verlangt, wissen

doch oft die Examinatoren selbst nichts davon. Zum grossen Theile aber sind die von Piper angeregten Studien auch deswegen so wenig allgemein geworden, weil die dazu nothwendigen Hülfsmittel so schwer zugänglich sind. Wirkliche Kunstreisen zu machen, ist den Allerwenigsten vergönnt, ist auch nur für diejenigen nöthig, welche selbständig Forschungen auf diesem Gebiete machen wollen. Und auch die archäologischen Veröffentlichungen sind meistens derartig theuer, dass eine einigermassen vollständige Sammlung über die Kräfte der Universitätsbibliotheken hinauszugehen pflegt. Piper selbst hat zwar zu Berlin eine Mustersammlung im christlichen Museum angelegt und führt jeden, der Liebe zur Sache zeigt, mit aufopfernder Hingebung in ihre Schätze ein. Allein schon dort am Orte wird diese gute Gelegenheit nur mässig benutzt und an den andern deutschen Hochschulen fehlt sie entweder ganz oder ist nur sehr dürftig. Unter diesen Umständen ist es mit besonderer Freude zu begrüssen, wenn von der einen oder der anderen Seite der Versuch unternommen wird, dem grösseren theologischen Publikum einen Theil der kirchlichen Kunst wirklich zugänglich zu machen. Deshalb wollen wir nicht unterlassen, nachdrücklichst auf die beiden oben genannten Schriften hinzuweisen. Es sind zwei sehr dankenswerthe Gaben; der Verf., obwohl gründlich bewandert in der alten christlichen Kunst und ihrer Geschichte, wie eben diese Schriften beweisen, will darin vorwiegend doch nichts Eigenes bieten, sondern setzt es sich zur Aufgabe, die besonders von den grossen italienischen Archäologen gemachten Entdeckungen der deutschen Theologie zu vermitteln. Er verfährt ausserordentlich massvoll und besonnen und erwirbt sich dadurch das Vertrauen der Leser; denn wer nur ein wenig mit diesen Dingen sich beschäftigt hat, weiss, wie ungemein da Vorsicht nöthig ist. Der Reiz, neue Vermuthungen aufzustellen, ist gross; die Gefahr, sich zu verirren, aber noch um Vieles grösser. Zu einem entscheidenden Urtheile besonders in der Geschichte der ersten Jahrhunderte berechtigt meist nur ein andauerndes Studium an dem betreffenden Orte, zumal Rom selbst, wie es von deutschen Theologen doch nur seltener gemacht wird. Wir sind genöthigt, uns im Ganzen auf die Forschungen der Italiener zu verlassen, unter denen es ja auch nie an Archäologen erster Grösse gefehlt hat. Sind aus früherer Zeit für die ersten christlichen Jahrhunderte Männer wie Bosio, Aringhi, Bottari zu nennen, so steht jetzt de Rossi in erster Reihe, der mit einer erstaunlichen Kenntniss eine Vertrauen erweckende Unbefangenheit verbindet *(archaeologum non theologum me agere oportere probe sentio)*. Diesem grossen Meister nun folgt Becker, ja die zweitgenannte Schrift ist wesentlich nur Bearbeitung und Erweiterung einer früheren Abhandlung von jenem. Der Gegenstand ist für

eine Monographie sehr glücklich gewählt, denn er beschränkt sich der Zeit nach auf die ersten Jahrhunderte der Kirche, lässt sich doch nach einer bedeutenden Reihe von Urkunden behandeln und hat einen ungemein reichen Inhalt. Er führt in das innerste Glaubensleben der alten Christen, die unter dem Drucke der Verfolgungen ihren Herrn und Heiland symbolisch darstellten und bald mit Vorliebe das Bild des Fisches für ihn brauchten, weil sie in diesem Bilde die ganze Fülle ihres Glaubens ausdrücken konnten; denn *ἰχθύς* ergab sich ihnen, wenn sie *Ιησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ* akrostichisch lasen.

Becker hat nun alle wichtigeren hierher gehörigen Inschriften und Abbildungen genannt und kurz besprochen, und, was sehr dankenswerth ist, von einer grossen Menge auch Zeichnungen gegeben. Zugleich zeigt er, erfüllt von Liebe zu dem Herrn, dessen Bild er bespricht, nicht nur den Werth dieser archäologischen Forschungen für die Geschichte, — man vgl. S. 104 ff. über das Abendmahl —, sondern auch ihre Bedeutung für den praktischen Theologen. Eine Vertiefung in das Leben der alten Christen auch an der Hand der Bildwerke und Inschriften bietet dem Prediger der Gegenwart gar manchen Gewinn für seinen Dienst an der jetztlebenden Gemeinde.

Von dem andern Gegenstande, dem Spottcrucifixe, versprach Piper im evangel. Kalender 1864 S. 78, er würde bei einer andern Gelegenheit darauf zurückkommen. Becker ist ihm, vielleicht von ihm selbst veranlasst, zuvorgekommen, und bietet uns darüber eine auch in methodischer Hinsicht vorzügliche Abhandlung, die von jedem, der sie in die Hand nimmt, mit rechter Freude wird gelesen werden. Welche Theilnahme muss nicht der Gegenstand selbst schon erwecken! Die älteste uns bekannte Darstellung des Sterbens Christi am Kreuze ein Spottbild! — Zu S. 22 hier nur die Berichtigung, dass der Gebetsgestus des Händefaltens nicht erst im 9. Jahrh. vorkommt, sondern sich schon im 5. nachweisen lässt; aber er ist ein specifisch indo-germanischer und findet sich nie auf den Katakombenbildern; vgl. Vierordt in d. Studien u. Kritiken, 1853, S. 89.

Beide Schriften sind recht gut ausgestattet und für das, was sie besonders auch an Abbildungen bieten, nicht zu theuer, so dass ihre Anschaffung auch den Studirenden erleichtert ist. Möchten wir sie nur als Erstlinge betrachten dürfen, denen weitere folgen! Möchte es dem Verf. gefallen, auch durch andere Arbeiten die deutschen Theologen in die ihnen „fast völlig neue, von der bisherigen Universitätsbildung kaum irgendwie berührte Welt“ einführen zu helfen. Eine orientirende Schrift über die Katakomben im Allgemeinen wäre sehr wünschenswerth, da wir an Ge-

ügendem hierüber, das allgemein zugänglich wäre, doch noch nichts besitzen.* [Pl.]

IX. Kirchengeschichte.

1. Das Jugendleben des Saulus und seine Bekehrung und apostolische Berufung. Ein Vortrag am 12. März 1866 zu Celle gehalten von Th. Diestelmann, Stadtprediger in Celle. Hannover (Schmorl) 1866. 48 S.

Obwohl der Verf. nie ausser Acht lässt fein säuberlich mit dem Knaben Absalon umzugehen, denn er nennt Baur nur „das ehrenwehrte Haupt der Tübinger Schule", und ist sich bewusst, „dass man in unsern Tagen überhaupt nur dadurch weiter kommen kann, sobald man nur nicht vergisst, dass gerade in unsern Zeiten so Vieles noch erst in einem Manches umschmelzenden Flusse neuen Werdens begriffen ist, und man dem ernsten, redlichen Gegner die sittliche Achtung nicht verweigert, auf welche er Anspruch zu machen hat"; obwohl ferner der Verf. selber aus dem Becher negativer Wissenschaftlichkeit getrunken zu haben scheint, denn S. 9 will er das 16. Cap. des Römerbriefes abschneiden, S. 12 meint er, dass Pauli Nervenleben zustandsweise mit magnetischem Hellsehen eine offenbare Verwandtschaft gehabt haben müsse, S. 17 behauptet er, dass die Schule des Pharisäismus ihm einen schlimmen Rest hinterlassen und seinem Geiste ein gewisses Gepräge aufgedrückt habe, welches ihm auch nach seiner Bekehrung zum Christenthum eigenthümlich geblieben sei, und S. 24 ff. findet er die drei Berichte der Apostelgeschichte über Pauli Bekehrung in manchen Punkten unvereinbar — dennoch ist der vorliegende Vortrag ein schätzenswerther Beitrag zur Apologetik, denn so sehr auch alle irgendwie „berechtigten" Entgegnungen und Erklärungsweisen des Rationalismus und der Hyperkritik in Betracht gezogen werden, steht dem Verf. doch als Resultat fest, dass Paulus den auferstandenen Christus wirklich gesehen habe, nicht blos subjectiv. Die der Vision vorangegangenen Gedankenfolgen, wie sie ein rein psychologischer Erklärungsversuch (Baur, Zeller, Holsten u. A.) zusammenstellt, werden wesentlich von ihm aufgenommen, aber, sagt der Verf. ganz recht, hierdurch hätte Paulus vielleicht ein Christ, nicht aber ein Heidenapostel werden können; und nun beweist er aus den in Tübingen als ächt anerkannten Briefen desselben die objective Thatsächlichkeit der Er-

* Vorstehendes war schon geschrieben, als in dem neuesten Jahrgange von Pipers evangelischem Jahrbuche für 1867 ein neuer Aufsatz: „Ueber die Einführung der monumentalen, insbesondere der christlich-monumentalen Studien in den Gymnasialunterricht" erschien, welcher die Beachtung nicht nur der Schulmänner, sondern auch der Theologen verdient.

scheinung Christi. Die kritische Schule wird also mit ihren eigenen Waffen geschlagen, und da der Verf. an „vorurtheilsfreier" Prüfung und exacter Detailforschung es ihr gleich thut, so kann sie sich nicht beschweren, dass ihr Unrecht geschehe. [H. O. Kö.]

2. Geschichte der Reformation in Europa zu den Zeiten Calvin's von J. H. Merle d'Aubigné. Einzig rechtmässige deutsche Ausgabe. Vierter (Schluss-) Band. England, Genf, Frankreich, Deutschland und Italien. Elberfeld (Friderichs) 1866. VIII u. 494 S. 8.

Da nur der erste Band dieses bedeutenden Geschichtswerks in dieser Zeitschrift (Heft 2, Jahrg. 1865) besprochen werden konnte*, so findet sich zwischen diesem und dem vorliegenden Bande eine mir um so empfindlichere Lücke, je mehr von meiner hohen Achtung für das von dem Herrn Verfasser in seiner „Geschichte der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts" Geleistete auch auf dieses Werk übergegangen ist. Ueber die frühere Leistung hat der ausserordentliche Erfolg auf eine Weise sich ausgesprochen, welche an unsers Guericke nun in neunter Auflage erschienene Kirchengeschichte erinnert. Doch muss ich gestehen, dass meine Achtung für das später Geleistete lange nicht die für das früher uns Gegebene erreicht. Die erwähnte Lücke, welche mich auch bei dem besten Willen nur einen lückenhaften Bericht geben lassen könnte, ist zwar ein, aber nicht der einzige Grund dieser Verschiedenheit. Denn ich kann mich des schon ausgesprochenen Gedankens nicht erwehren, dass dem Herrn Verfasser die Fülle, ja die Ueberfülle seines Stoffs über den Kopf gewachsen ist und ihn veranlasst hat, sie, anstatt seinem Hauptwerke einzuverleiben, in einem Nebenwerke uns vorzulegen. Allerdings hat er viel, sehr viel und so viel uns gereicht, wie es nur ihm möglich war, und daher sich neue gegründete Ansprüche auf unsere Dankbarkeit erworben. Aber diese Dankbarkeit würde noch grösser seyn, wenn er das uns hier Gegebene mit seinem Hauptwerke glücklich verschmolzen und uns so ein Ganzes gegeben hätte, vor dem die strengste Kritik verstummt und auch das Lob nicht aufgekommen wäre. Wenn der Meister unserer Geschichtschreibung, den ich nicht zu nennen brauche, in der Einheit des uns Gegebenen schwer zu erreichen ist, so steht er doch in dem Reichthum desselben gegen Hrn. Merle d'Aubigné zurück. Und dem Ausspruche Lacretelle's: „Die Geschichte soll lange Untersuchungen und kleine Bücher machen" liesse sich das von Guizot unserm Herrn Verfasser Gesagte: „Geben Sie uns die Details, das Uebrige wissen wir" entgegenhalten.

Diese Ausstellung stand mir lange fest, als ich sie in einem

* Nur jener erste und dieser 4te Bd. ist uns zugegangen. Die Red.

ziemlich obscuren englischen Blatte in den Worten ausgesprochen fand: „Der Verfasser bestreitet, dass sein neues Werk irgend ein Auswuchs *(excrescense)* oder eine Veränderung seines ursprünglichen Plans sei... Aber in der That hat er anfänglich einen viel weiteren Plan beabsichtigt."

Indess gibt es noch einen, ich möchte sagen, persönlichen Grund, mit dem Herrn Verfasser zu rechten. Seit vielen Jahren mit der Geschichte des französischen Calvinismus mich beschäftigend, hielt ich Das, was ich auf Grund eigener Forschungen und derer Henry's, welcher ihr zuerst die Bahn zu uns gebrochen hat, über die Genfer Reformation geschrieben hatte, für wenigstens so abgeschlossen, als in der Geschichte von einem gänzlichen Abschlusse überhaupt die Rede seyn kann. Da erhielt ich Kunde von Galiffe's, Vaters und Sohnes, Forschungen über die Geschichte des Genfer Reformationszeitalters, welche die im ersten Bande meiner Geschichte niedergelegten Resultate meiner Untersuchungen nicht blos gefährden, sondern auch so ziemlich in das Gebiet der *„fables convenues"* verweisen. Keck fordert der jüngere Galiffe seine Gegner im Namen der Wissenschaft auf, ihn zu widerlegen. Diesen Stimmen, als tendenziösen Versuchen, durch revolutionäres Umstürzen geschichtlicher Partien sich einen Namen zu machen, ein ablehnend vornehmes Schweigen entgegen zu halten, verbietet mir theils mein historisches Gewissen, theils aber und noch mehr die Versicherung des jüngern Galiffe, seine neue Geschichte der Genfer Zustände unter Calvin nur an der Hand der unzweideutigsten, ja sogar der einzigen authentischen Quellen, der verschiedenen amtlichen Staatsregister, Raths- und Consistorialprotokolle, aufgebaut zu haben. Da lag es mir ganz nahe, meinen verlegenen Blick auf Herrn Merle d'Aubigné zu richten, als wohl den Einzigen, welcher durch gleich ausgebreitete und tiefe Forschungen an Ort und Stelle berufen und fähig wäre, hier eine entscheidende Stimme abzugeben, wozu ich das vorliegende Werk als das passendste Organ ansah. Desto mehr bedauerte ich, es wie in dem ersten, so in dem vorliegenden vierten Bande gleich stumm zu finden.

Dieser Band enthält eine Fülle des Interessantesten, namentlich über die englische Reformationsgeschichte. Ein um so erfreulicherer und dankenswertherer Fund, je weniger er hier gesucht wird! Ist es mir auch versagt, auf denselben hier einzugehen, so glaube ich doch die Leser, ganz besonders dieser Zeitschrift, auf die Vorrede des Herrn Verfassers aufmerksam machen zu müssen und auf seine in derselben ausgesprochene christliche Indignation über die von dem geheimen Staatsrathe in Sachen der Oxforder *„Essays and Reviews"* gegebene endgültige Entscheidung, „dass das Ableugnen der völligen Offenbarung der heili-

gen Schrift, der Substitution Christi für den Sünder durch das Opfer am Kreuze .... mit dem Glaubensbekenntnisse der englischen Kirche nicht im Widerspruche stehe".

Die Uebersetzung dieses Bandes entspricht der gerecht lobenden Anerkennung, welche die des ersten gefunden hat.

[v. Polenz.]

3. Wilh. Deiss (reform. Pfarrer), Geschichte der evangelisch-reformirten Gemeinde in Lübeck. Zur Feier des 200jährigen Jubiläums der Gemeinde am 26. Aug. 1866. Lübeck (Ferd. Grautoff) 1866. XVI u. 288 S.

Der Verf. hofft mit dieser Schrift auch zur allgemeinen Kirchengeschichte, besonders der des 17. Jahrhunderts, einen kleinen Beitrag zu liefern, doch kann man diesen allgemeineren Werth des Buches nicht hoch berechnen. Es fehlt dem Verf., wie schon der erste allgemeinere Abschnitt beweist, zu sehr an geschichtlichen Kenntnissen und nur einigermassen unbefangenem Urtheile. Was da geboten wird, ist nichts Anderes als Auszüge aus Heppe'schen oder ähnlichen Werken. Die Schrift gehört ihrem Hauptinhalt nach unter die Lubecensien und hat da allerdings ihren Werth. Ueber Lübecks Grenzen hinaus kann sie wenig Theilnahme beanspruchen und wird solche ausser bei dem einen oder andern reformirten Theologen auch nur bei denen finden, die mit dem ehrwürdigen Pastor Johannes Geibel in Berührung gekommen sind. Geibel, seit 1798 Pastor der reformirten Gemeinde, stand lange Zeit, als auch die lutherische Kirche Lübecks in den Banden des Rationalismus lag, dort als der einzige glaubensvolle Zeuge und Prediger des Evangeliums und hat sich nicht nur um die Erweckung christlichen Lebens und christlicher Erkenntniss in jener Stadt die grössten Verdienste erworben, sondern wirkte belebend auch über die Mauern derselben hinaus. Eine schöne Anerkennung seiner von Deiss ziemlich eingehend geschilderten Thätigkeit war die dem Greise bei seiner Amtsniederlegung 1847 von dem lutherischen Ministerium der Stadt überreichte Adresse, in welcher es ihm, „dem fleissigen und gründlichen Schriftforscher, dem gläubigen und freisinnigen Gottesgelehrten, dem begabten und reich gesegneten Zeugen der Wahrheit; dem treuen Hirten, welcher ein halbes Jahrhundert durch evangelische Lehre und lautern Wandel seine Gemeinde erbauete, dem freundlichen Mitarbeiter in dem Amte, das die Versöhnung predigt; dem deutschen Manne, der zu des Vaterlands Erhebung aus der Knechtschaft mit Wort und That wirkte, dem ächten Bürger, welcher in bedrängten Zeiten eine edle aufopfernde Hingebung bewies; dem wahren, im Leben bewährten Christen — innige Verehrung und brüderliche Liebe" bezeugte.

[Pl.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

. Die Versetzung des Metropolitans Vilmar und das Verhalten der Kurhessischen Geistlichkeit bei derselben. Von J. Martin, Generalsuperintendent. Cassel (Kray). Ohne Jahrzahl. 26 S. gr. 8.

Ohne Urtel und Recht, ohne Mitwirkung der geistlichen Beörden, „ohne Protocollirung, Präcisirung bestimmter Fragen und Antworten und Anerkennung irgend eines Resultates von Seiten les Befragten" wurde am 24. August 1866, auf Grund einer Denunciation, von der preussischen Landesadministration in Kurhessen die Translocation des Metrop. Vilmar zu Melsungen nach Sand verfügt, — auf eine Dorfpfarrei, zu der er nicht einmal die „Beanlagung" besass. Hierüber beunruhigt wandten sich Gemeinde, Amtsgenossen und geistliche Vorgesetzte des Betroffenen, sowie er selbst, nachdem die geeigneten Schritte bei den Staatsbehörden erfolglos geblieben waren, unmittelbar an den König, welcher denn auch die verhängte Massregel rückgängig machte und wegen des Rechtszustandes beruhigende Zusicherungen für die Zukunft gab. Die Capitalverbrechen, deren sich Vilmar in den Augen seiner Denuncianten schuldig gemacht, hat er selbst vor dem Könige und der Generalsup. Martin vor dem Publikum aufgedeckt. Sie laufen lediglich auf den Gegensatz der religiösen und politischen Parteirichtung hinaus. „Der Metrop. Vilmar ist durch und durch Hesse, mit der lebendigsten Treue der angestammten Dynastie ergeben, auf's tiefste bewegt durch den Untergang der politischen Selbstständigkeit Kurhessens, und in kirchlicher Hinsicht steht er fest in dem Bekenntniss und auf den Ordnungen der Kirche und verkündigt das Evangelium streng und entschieden in Gemässheit les Wortes Gottes im rechtgläubigen Sinne." Seine beiden *Crimina*, um derer willen die Denuncianten ihn zu stürzen trachteen, waren also: Pietät gegen seinen Kurfürsten und damals och unbezweifelten Landesherrn, — und lautere, schriftmässige erkündigung des Evangeliums von Jesu Christo; — freilich wei unerträgliche Dornen in das Fleisch gewisser Leute! Geost durfte darum Vilmar dem Könige sagen: „Welches auch die ei der unterlassenen Untersuchung mir gänzlich unbekannt geblieenen gegen mich erhobenen Anschuldigungen seyn mögen, ich bin ir bewusst, dass ich die allerstrengste Untersuchung, wenn eine olche verfügt würde, nicht zu scheuen hätte." — Das Schriften ist in dreierlei Hinsicht beachtenswerth. Zuerst und hauptächlich zeigt es, welche Grundsätze in derartigen Fällen, wie der orliegende, kirchlich berechtigt sind, und welche nicht; z. B. icht die Maxime, „dass der Eroberer eines Landes die Landesirche in der Art mit erobere, dass mit der Staatsverfassung auch

das Recht und die Verfassung der Kirche aufhöre und nur noch das *arbitrium* des Eroberers gelte", — eine Maxime, welche die Unterthanen blos für Sachen erklärt, die zu dynastischen Zwekken verbraucht werden. Sodann liefert das Büchlein einen interessanten Beitrag zur Charakteristik der, freilich schon längst bekannten, Jakobinerfreisinnigkeit und Demokratentoleranz, mit ihrem gegen alle Andersdenkenden gerichteten *Vos non licet esse* Endlich ist es geeignet, am deutschen Vaterlande hängende Gemüther zu ermuthigen. Tröstlich und herzerfrischend bleibt es ja, auch in unserm Jahrhundert, wo weit und breit „Gewalt vor Recht" geht und gehen soll, doch immer noch deutschen Männern zu begegnen, die, unbeirrt von des Pöbels Geschrei, wie von dem Locken und Dräuen der Mächtigen, mit unerschrockener Freimüthigkeit göttliches und menschliches Recht gegen das immer näher rückende Asiatenthum vertheidigen. Damit werden sie sich zwar in dieser Welt keine sonderliche Gunst erwerben, aber an jenem Tage wird es ihnen nicht unbelohnt bleiben. [Str.]

2. Vilmar, J. W. G., Metropolitan in Melsungen, Die Hessischen Kirchenordnungen vom Jahre 1657, in ihrem Zusammenh. u. ihrer Bedeutung für die Gegenw. Ein Vortr geh. in der Niederhess. Pastoralconf. vom 3. April 1867 Frankfurt a/M. (Völcker) 1867. 22 S. gr. 8.

Die kirchenpolitischen Ansichten des Verf.'s sind wohl sons schon von ihm ausgesprochen, aber schwerlich bis dahin in solche unverhaltenen Stärke als in vorliegendem Vortrage. Unter de naheliegenden Besorgniss, dass durch die Ereignisse des Jahre 1866 die Hessische Kirche in ihrem Bestande gefährdet werde könne, hebt der Verf. das unverbrüchliche Recht ihres Soseyns als das Recht einer kirchlichen Volkspersönlichkeit hoch empc und fordert am Schlusse der Rede die versammelten Pastoren au sich um das Panier dieses Rechts zu schaaren, es mit ihrem Leib zu decken, zumal da bei der Majorität in der Kirche die Strömun auf „zeitgemässe" Reformen in der Verfassung hinwoge. Un wenn der Verf. mit der von ihm angenommenen Bedeutung der Hessischen Kirchenordnung Recht hat, so hat er auc zu dieser Aufforderung Recht; ja, er hat dann auch Recht, die Alterirung des Bestandes dieser K.-Ordnungen nahezu als den Anbruch der letzten Zeiten anzusehen. Allein der Verf. hat in dieser Ansicht nicht Recht, sie ist — Ref. muss es geradezu sage bei aller sonstigen Ehrerbietung gegen ihn — antiprotestantisc und die Kirche der Reformation wird sich der Meinung, als se sie ihres Geistes, ernstlichst verwahren. Denn der Verf. vindicii den genannten Kirchenordnungen göttliches Recht und stell dieses mit dem anderen Geschichtsfactor der Kirche, mit den göttlichen Lichte auf eine Linie. „Durch dieses beweist sie

re göttliche Existenz vom Himmel her, durch jenes ihre gött-
the Existenz auf Erden.“ Sei von dem sächsischen Stamme im
'erke der Reformation das göttliche Licht wieder hervorgebracht
d in der *C. A.* zusammengefasst, so sei dagegen der Stamm der
essen mit seinem angestammten Fürstenhause der Hort und Neu-
ldner des göttlichen Rechts der Kirche der Reformation gewor-
n (was nebenher gesagt eine ganz ungeschichtliche Meinung
t). Die Zusammenfassung dieses Rechts seien die Kirchenord-
ıngen von 1657. Mit göttlichem Rechte und in rechter Ge-
alt stehe da die hessische Gottesdienstordnung, die hessische
resbyterialordnung, die hessische Conventsordnung mit ihrer Spitze
dem Metropolitan, die hessische Superintendentenordnung, die
essische Consistorialordnung als nächster Ausdruck des bischöf-
chen Hoheitsrechts in der Person des hessischen Landesfürsten.
ı dieser Person des hessischen Landesfürsten — und hier wur-
elt das πρῶτον ψεῦδος des Verf.'s — ruht die göttliche Gel-
ıng der hessischen Kirchenordnungen; weil dieser sie gegeben,
aben sie göttliches Recht. Denn diesem hat Christus, der ewige
Iohepriester und König, sein bischöfliches Hoheitsrecht unmit-
telbar übertragen. Wie er es anfänglich der morgenländischen
Kirche übertragen hatte, dann aber in dem von ihm veranlassten
Schisma es auf die Kirche im Abendlande, auf den obersten Bi-
schof in Rom legte, so hat er es nun, da dieser sich dem gött-
lichen Lichte feindselig zeigte, von ihm wieder abgenommen und
'8 — auf den hessischen Landesfürsten — man sieht nicht recht,
b einzig oder mit anderen Fürsten der Reformation — überge-
ragen. Dem Hause dieses Fürsten hat er hierzu **eine ewige
rwählung** gegeben, bei ihm ist das Erbe des höchsten Rechts
er Reformation und die Fürsten dieses Hauses haben auch durch
ren unbeugsamen Widerstand gegen den Völkertod, die Revolu-
on, sowie durch ihr Leiden, zumal der letzte unter ihnen, das
ld des höchsten Hohenpriesters und Königs, Christi, dargestellt.
ı diesem bischöflichen Hoheitsrechte hat also der hessische Lan-
sfürst einen specifisch göttlichen Besitztitel in Kraft der Gottes-
dnung: Besitz, Macht, Gewalt, während das Umgekehrte, Ge-
alt, Macht, Besitz eine Teufelsordnung ist (welches Letztere
f. wohl zugeben kann). Nichts gewisser deshalb auch — was
r Verf. im Einzelnen nachweist —, als dass diese Kirchenord-
ıngen neben dem göttlichen Rechte und ihrer unverbrüchlichen
eltung die rechte Gestalt haben. Alle daher, welche in die
emeinschaft dieser Kirchenordnungen mit ihrem in der *C. A.* zu-
ımmengefassten Lichte zusammengefasst sind, „können gewiss
erden, hier, wo wir in dieser Gemeinschaft sind, ist nicht nur
it dem Lichte Gottes auch die Wahrheit Gottes, sondern auch
it dem Lichte Gottes das unvergängliche Wesen Gottes, die

Kirche in ihrer ganzen vollen ungetheilten Existenz, in ihrer Einheit, und wir behaupten uns gegenüber allem und jedem Menschenrechte und aller and jeder Menschenmacht mit göttlichem Rechte in dieser ungetheilten, unvergänglichen, ewigen Existenz der Kirche." — — Abgesehen von manchen anderen Dingen, die sonst in der Rede des Verf.'s hervortreten, namentlich von der Ueberspannung des geistlichen Amtsbegriffs, wobei das geistliche Priesterthum aller Gläubigen weiter keinen Raum hat, da er u. A. sagt: „Der Superintendent in dem ihm zugewiesenen Kirchenkörper soll den HErrn als Hohenpriester in möglichst vollendeter Gestalt offenbaren und somit das hohepriesterliche Amt in der Kirche in möglichster Vollendung verwalten und durch seine Person darstellen" S. 19 — abgesehen davon, traut Ref. dem Verf. so viel ehrlichen Wahrheitssinn zu, er selbst werde sagen müssen dass er den hessischen Landesfürsten zu dem mache, was der Pabst von sich in Anspruch nimmt, ein Stellvertreter Christi auf Erden, ein unmittelbar Delegirter von Christo zu seyn, in seinem Fürstenhause ein hierzu ewig Erwählter, und dass der von dem Verf. angewendete Kirchenbegriff haarscharf derselbe ist, nur auf die hessische Kirche übertragen, den die römische Kirche von sich behauptet. Aber eben weil Ref. dem Verf. so viel Wahrheitssinn gegen sein eigenes Wort zutraut, erhebt er um so ernstere Klage dass der Verf. seine Seele so gar tief in römische Curial-Irrthümer fixirt hat, dass er nun satt und tief mit beiden Füssen darin steht. Ist es denn nach protestantischer Art möglich, kann der Verf. einer Kirchenordnung ein ewiges Recht, ewige Geltung zuschreiben? ist sie nicht von Menschen? Kann er einem Fürstenhause eine ewige Erwählung zuschreiben zu irgend welchem Amte? Woher weiss er denn, dass der Landesfürst unmittelbar von Christo mit dem bischöflichen Hoheitsrechte betraut sei? Etwa aus dem factischen Besitze? aus der Geschichte? Aber die Reformatoren nennen die evang. Landesfürsten nur Nothbischöfe, welchen sie aus Noth zum Dienst in der Liebe bischöfliches Amt bittweise überlassen hätten. Auch nachdem durch die Visitation dieser Nothbehelf eingeleitet worden, sprechen sich die Bekenntnisse für die Wiederherstellung der selbständig kirchlichen, bischöflichen Jurisdiction aus. Vergl. *C. A.* Art. 28. Apol. Art. XIV. (Müller S. 205). Schmalk. Art. X. *init.* Und Melanchthon sagt am Ende des 14. Art. der Apologie: *Porro hic iterum volumus testatum, nos libenter conservaturos esse ecclesiasticam et canonicam politiam, si modo episcopi desinant in nostras ecclesias saevire. Haec nostra voluntas et coram Deo et apud omnes gentes ad omnem posteritatem excusabit nos, ne nobis imputari possit, quod episcoporum auctoritas labefactatur.* Vergl. auch Luthers „Exempel einen rechten Christ-

lichen Bischof zu weihen, geschehen zu Naumburg 1540." — Es lässt sich denken, dass durch die Ereignisse des Jahres 1866, durch die Entfernung des Kurfürsten ein tiefes Wehe durch das Herz des Verf.'s gegangen seyn werde. Ref. weiss das nach zu empfinden und kennt auch die Besorgniss um den ferneren Bestand seiner Landeskirche. Aber ganz anders muss sich diese Besorgniss in der Seele des Verf.'s bei dessen summepiscopalistischen Theorieen gestalten. Denn bleibt der Kurfürst von der hessischen Kirche getrennt, so braucht sonst weiter nichts zu geschehen, dadurch allein ist die hessische Kirche zerbrochen. Wo bleibt dann die ewige Erwählung des hessischen Fürstenhauses zur Uebung bischöflicher Hoheitsrechte? Wo bleibt die wahre Kirche? Die Aussicht, dann werde die Welt untergehen, ist doch noch mit einigen Nebeln bedeckt. Die heimathliche Kirche des Ref. könnte in dieser Zeit aus der Verbindung mit der Hessischen eine kräftige Hülfe gegen den andringenden Feind empfangen, aber sie kann diese Verstärkung nur nicht suchen auf dem Grunde Vilmar'scher Summepiscopaltheorie. [A.]

3. Denkschrift des Evangelischen Oberkirchenraths, betreffend die gegenwärtige Lage der evangel. Landeskirche Preussens, beleuchtet von einem lutherischen Theologen. Erlangen (Besold) 1867. 36 S. gr. 8. $7^1/_2$ Ngr.*

Anonym? Nicht doch! Die Frucht nennt ja ihren Baum: der Geist jenes „lutherischen Theologen", der einst die tridentiner Beschlüsse einem vernichtenden „Examen" unterwarf, hat sein Werk an einem zweiten Producte des verbissenen Hasses gegen die wittenberger Reformation, an der bekannten Oberkirchenraths-Denkschrift, fortgesetzt. Den Verfasser der „Beleuchtung" kennen wir also; wer sein „Amanuensis" sei, ob Harless, auf den manche Urtheilsfähige hindeuten, oder ein Anderer, bleibt gleichgiltig. Genug, dass die Arbeit ihren Meister ehrt. Mit Gottes Hilfe wird sie auch unserer Kirche reichlichen Segen schaffen. Was haben denn von jeher alle unsere Feinde mehr gescheut, als Wahrheit und Klarheit? Und haben sie uns nicht durch deren Verdunkelung empfindlichen Schaden zugefügt? Wahrheit und Klarheit! ist aber gerade die Losung des „lutherischen Theologen". Den „Geist der Mässigung und Milde" zu entlarven, seinen affectirten „Glauben", seine verfolgungssüchtige „Liebe", seinen scheinheiligen „Frieden", seine giftigen Projecte, schleichenden Praktiken, gewaltthätigen Tendenzen, sein ganzes unlauteres, ungerechtes Treiben seit 50 Jahren — das Alles blosszulegen, hat sich die „Beleuchtung" recht eigentlich zur Aufgabe gestellt — und die Aufgabe ist trefflichst gelöst. Wir wollen unsern werthen

* Die Red. erinnert daran, dass hier jeder Mitarbeitende stets seine volle Ueberzeugung frei ausspricht.

Glaubensgenossen einen kleinen Vorschmack davon geben, laden sie aber dringend zum selbsteigenen Lesen des Büchleins ein.

Zunächst werden im Allgemeinen die feindlichen Maximen und die damit zusammenhängende Taktik beleuchtet. Wir kennen ja die Oberkirchenraths-Denkschrift: sie ist der Ausfluss einer weltklugen, gegen das geistliche Wohl und Wehe des deutschen Volks gleichgiltigen Politik, der in jetziger Zeit hauptsächlich daran liegt, ihre Pläne zu verhüllen, das öffentliche Urtheil irre zu führen, die Blicke des Beobachters von dem, worauf es ankommt, ab- und nach ganz fremdartigen Punkten hinzulenken. Anlass, die Feder zu ergreifen, bot dem Oberkirchenrath die nahegerückte Frage nach der Zukunft der evang.-luther. Kirche in Hannover, Schleswig-Holstein u.s.w. Gegenüber der preussischen Union, deren Oberbehörde er ist, hätte er etwa erklären können, laut königlicher Zusicherung „würde allerdings der kirchliche Bestand in den annectirten Landestheilen aufrechterhalten und die Union daselbst nicht eingeführt werden, aber daraus folge gar nichts für eine Auflösung der Union in der bisherigen evangelischen Landeskirche.“ „Aber das wollte eben der Oberkirchenrath gar nicht.“ Als ein Hauptorgan des Unionismus arbeitet er natürlich auf die Unterdrückung der ev.-luth. Kirche, die ihm überall ein Dorn im Auge ist, hin. Das soll jedoch niemand merken, man soll vielmehr gerade das Gegentheil von ihm erwarten. Darum gibt er sich sogar den Schein eines Pflegers und Protectors der lutherischen Rechtgläubigkeit und versteckt seine Herzensgedanken hinter allerlei zusammengesuchte Allotria. Diese Gesinnungsweise hat der „lutherische Theolog“ bis in den tiefsten Grund durchschaut und verfolgt sie auf allen ihren Schlangenwindungen, sie mag schweigen oder reden (denn in beidem leistet die Denkschrift das Ihrige: sie „macht einen ebenso peinlichen Eindruck da wo sie schweigt, wie da wo sie redet“). Die „Beleuchtung“ deckt den Widerspruch auf, worein der denkschreibende O.-K.-R. verfiel, als er das Bedürfniss, über die veränderte Kirchenlage sich auszusprechen, mit der „Absicht“, den Brennpunkt der Frage todt zu schweigen, nach Diplomatenweise vereinbarte, — woraus naturgemäss die logische Zerfahrenheit hervorging, welche den formellen Grundcharakter der ominösen Denkschrift ausmacht. Zugleich zeigt uns aber auch die „Beleuchtung“ als letzten Grund jenes Widerspruchs den ebenso ruhelosen als lichtscheuen Eifer der den O.-K.-R. unwiderstehlich drängt, die Union auf eine feine Manier auch in solche Ländergebiete einzuführen, die ihn gar nichts angehen. Das Endergebniss seiner gründlichen Auseinandersetzung des oberkirchenräthlichen Schweigesystems fasst nämlich der „lutherische Theolog“ in folgenden bedeutsamen Worten zusammen: „Der evang. O.-K.-R. hat etwas gelernt aus der Geschichte der unirten Landeskirche. Er ist zwar erfüllt von de

grossen Vergangenheit dieser Kirche und weiss, dass die Pflege und Mehrung ihrer Einheit ein Stück unverbrüchlicher Erbweisheit des hohen Fürstenhauses ist, welches an ihrer Spitze steht; aber die Weise, wie ehedem von oben herab diese Einheit gepflegt und gemehrt worden ist, scheint ihm für die Gegenwart nicht ganz geeignet zu seyn. Die Zeit, wo man mit Soldaten Union machte, ist vorüber: man thut einstweilen, als bekümmere man sich gar nicht um die lutherischen Kirchen der annectirten Länder und lasse sie in ihrem Glauben und Bekenntniss frei gewähren; unter der Hand aber schickt man den Feldpropst nach Hannover, um die einzelnen Pfarrer in den Garnisonstädten zur Herstellung der Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformirten zu bestimmen. (Diese Taktik erinnert an den Superint. Stephani,.. der um Auskunft gebeten, wie ihm denn die allgemeine Einführung des Unionsritus u.s.w. in der Regenwalder Synode gelungen sei, ... antwortete: ... Im Herzen ganz eingenommen für die Sache, vor den Augen der Gemeinden aber dem Scheine nach ganz gleichgiltig dagegen, so habe ich operirt; je weniger Aufhebens wir davon machen, desto leichter gehts.) Nachdem man aber so eine Weile in der Stille gearbeitet, wird man mit Hülfe einer Landessynode, auf welcher die Majorität gegen die Lutheraner zu gewinnen nicht schwer fallen dürfte, die geeigneten Beschlüsse erzielen. Bis zum Zusammentritt derselben, meint die wohlunterrichtete neue evangelische Kirchenzeitung, dürfte es sich als das Beste empfehlen, die annectirten Gebietstheile, wie es bis jetzt geschehen, unter Oberaufsicht der staatlichen Behörden in kirchlicher Beziehung sich selbst zu überlassen. Inzwischen klärt sich die Situation und freundliche Rathschläge finden willigeres Gehör, als im gegenwärtigen Moment." — — Hat der „lutherische Theolog" den schwarzen Punkt getroffen? Liegt hier der Schlüssel zum Verständniss der ganzen Denkschreiberei? Die Unionslosung hinsichtlich der lutherischen Kirche in Hannover u.s.w. lautet ja ausdrücklich: „Auf die Dauer kann der gegenwärtige Zustand sich nicht halten."

Aber nicht blos schweigen, auch reden wollte der OKR. So redet er denn von vielerlei, — was nicht zur Sache gehört. Seine Auslassungen sind zwar alle klug berechnet, verrathen aber dennoch durch einen bedenklichen Nachgeschmack ihren wirklichen Gehalt, Werth und Zweck, und verfehlen damit, wenigstens bei den Einsichtigen, die gewünschte Wirkung. Die Denkschrift redet z. B. vom „Patriotismus", — aber gerade so, als wäre es Christenpflicht, dem irdischen Bürgerrechte das himmlische aufzuopfern. Darüber äussert sich die „Beleuchtung" eingehend; sie bemerkt u. A.: „Auch hier springt die Klugheit des OKR.'s deutlich in die Augen. Man wird den Gläubigen in Preussen wohl nicht Unrecht thun, wenn man sagt, dass ihnen die Versuchung

naheliegt, aus Patriotismus selbst an solchen Gütern etwas zu opfern, welche ihrer Natur nach über dem Vaterlande stehen. Auf diese schwache Seite auch der Lutheraner in Preussen ist die Mahnung des OKR.'s wohl berechnet" u.s.w. Wir fügen nur noch die Frage hinzu: wer gilt dem OKR. als unpatriotisch? Anscheinlich jeder, der seine geistliche Erstgeburt nicht für ein politisches Linsengericht verkaufen mag. — — Ferner redet die Denkschrift vom „Rechtszustande", — nämlich also: Da ein gesonderter lutherischer Kirchenorganismus auch einen gesonderten Bestand der Geistlichkeit und sonstigen Amtsträger erfordern würde, so ergäbe sich auch eine Auflösung der bisherigen Parochieen, „wobei jedoch die dem bisherigen Rechtszustand Treubleibenden, seien sie Wenige oder Viele, im Besitz und Gebrauch ihrer Rechte zu schützen wären." Ironisch erläuternd setzt die „Beleuchtung" hinzu: „Der OKR. hat die letzteren Worte mit gesperrter Schrift drucken lassen, damit ja Niemand sie übersehen möge, und er verspricht sich von ihnen ohne Zweifel eine gute Wirkung. Und in der That, nachdem man bei Einführung der Union die dem bisherigen Rechtszustand treubleibenden lutherischen Gemeinen, waren es nun Wenige oder Viele, im Besitz und Gebrauch ihrer Rechte nicht geschützt hat, ist es gewiss in der Ordnung, dass man dieses Unrecht sühne und diesmal die Treubleibenden schütze. Die Lutheraner mögen es beklagen, dass dieser gegenwärtige OKR. nicht schon damals am Ruder war, dann wären sie ohne Zweifel im Besitz und Gebrauch ihrer Rechte geblieben. *Suum cuique.*" — Ei, was heisst doch gleich „*Suum cuique*" auf unionsdeutsch? Nun, etwa soviel: Bei einer aus 3000 evangelischen Lutheranern (Pastor und Schulmeister inbegriffen) und 3 „evangelischen" Atheisten bestehenden Lokalgemeine gehört eventuell das gesammte Kirchenvermögen, laut OKR.'s Ausspruch, den 3 Gottesleugnern. Warum das? Weil die Atheisten in allen Fällen der Union „treubleiben." Aber die Lutheraner bleiben doch in allen Fällen dem Christenthum treu? „Ja, Bauer, das ist ganz was anders!" Die Union hat sich um wichtigere Dinge zu bekümmern, als um Fortdauer oder Untergang des Christenthums. Das wäre also der „Rechtszustand." Traun, ein zu seltsamen Betrachtungen auffordernder Casus! — — Weiter entwirft die Denkschrift eine glänzende Schilderung der Unionsschätze, die man nicht „fallen lassen dürfe, um einem unbekannten Gute nachzujagen, welches nur durch Abbrechen des geschichtlichen Zusammenhangs, also auf revolutionärem Wege, erreichbar sei." Hohle, längst abgenutzte Tiraden! — mit denen der „lutherische Theolog" fast zu glimpflich umgeht. Die preussische Union, spricht er, würde nicht gefährdet, „wenn sie die Gewaltthaten sühnte, welche sie revolutionärer Weise an rechtlich

und geschichtlich bestehenden Kirchen begangen; wenn die Thränen und Seufzer, welche diese gemachte Union gläubigen und treuen Herzen ausgepresst hat, nicht mehr wider sie zeugten; wenn man des Wortes eingedenk seyn wollte: lass los, welche du mit Unrecht verbunden hast, lass ledig, welche du beschwerest, gib frei, welche du drängest." „Ein revolutionäres Abbrechen, fährt er fort, nennt ihr das? Nun ja, jedes Abbrechen von der Sünde ist ein solches, und keine grössere Revolution gibt es als die Bekehrung. Im Uebrigen vermissen wir unter den ausführlich dargelegten Gütern der preuss. Landeskirche eins, von dem der evang. OKR., dieser Wächter der ächt reformatorischen Lehre gegenüber den romanisirenden Tendenzen der Lutheraner, wissen könnte, dass man nach *Augustana VII* zuerst darnach fragt: das feste Bekenntniss." — Nun, ohne „das feste Bekenntniss" sind alle angeblichen „Gaben, Güter und Lebensbethätigungen" einer Religionsgesellschaft eitel taube Nüsse, angefüllt mit dem Winde der Enthusiasterei und mit Flittergold überklebt, um schön gleissend den Thoren in die Augen zu fallen. Jenes „unbekannte Gut" aber, dem der OKR. nicht nachgejagt wissen will, wird wohl eben das „feste Bekenntniss" zu Jesu Christo, dem Sohne Gottes seyn, welchen allerdings die Union gleich bei ihrer Entstehung neben den „unbekannten Gott" der Athener stellte, — weil sie sonst nicht hätte zu Stande kommen können. — — Bei den bisher erwähnten Punkten zeugt die OKR.'s-Denkschrift, redend wie schweigend, von grosser politischer Klugheit. Mögen immerhin ihre stummen und lauten *placita* bei christlichen Gemüthern geringen Eingang finden, sie bleiben dennoch wohlberechnete Speculationen auf die Leute des Zeitgeistes und deren Unverstand, Unwissenheit, Aufklärungsdünkel, Neuerungssucht, Halbglauben, Menschenfurcht, Weltsinn und Rechtshass. In den noch zu erwähnenden Punkten fallen jedoch die hochwürdigen Denkschreiber (wohl aus allzu hitzig gewordenen Unionseifer) aus der Rolle: die „Klugen" werden „kühn", wie die „Beleuchtung" sich ausdrückt. Damit wird jedoch eine faule Sache nur gefährdet, Kühnheit fällt auf, und das Auffällige reizt auch die Stumpfsinnigen zum Nachdenken. Was soll aber das erwachende Nachdenken über Begriffsverwirrungen dem Interesse ihrer Urheber nützen? Es ist also „eine Kühnheit, die man bewundern könnte, wenn sie nicht ihrerseits gegen die Klugheit verstiesse." — Wir führen die betreffenden Punkte vor.

Auffallend ist schon die verletzende Art, wie der OKR. jene g. Landeskirchenlutheraner, doch gewiss die geschmeidigsten, devotesten, ungefährlichsten von allen Unirten, in ihrer harmlosen Gewohnheit, die Unionsübergriffe zu „beklagen", unnöthigerweise stört, indem er ihnen die Unlogik ihres elastischen Amphi-

bienthums herrisch vordocirt. Das ist unklug: auch der Muthloseste kann seinem „kühnen“ Dränger schädlich werden. Die „Beleuchtung“ spricht sich scharf gegen diese Behandlung der beklagenswerthen Menschen aus. „Das ist“ — sagt sie u. A. — „der Dank, den man ihnen zollt, dass gerade ihr bisheriges Verbleiben in der Landeskirche nun ein Argument für die Güte derselben seyn muss“ u. s. w. — Soviel steht fest: hätte man nicht erst die armen Leute unirterseits durch vorgespiegelte Gewissensfreiheit bethört, so brauchten sie jetzt nicht rectificirt zu werden. — Doch davon genug; das Folgende ist wichtiger.

Der OKR. beweist sich nämlich „kühn“ genug, den Lutheranern Unterdrückungspläne gegen die Unirten anzudichten; — „kühn“ genug, die Aufrechthaltung der den Lutheranern im augsburg. und westphäl. Religionsfrieden verbürgten Rechte als ein Unglück darzustellen; — ja „kühn“ genug, diese, selbst von katholischen Obrigkeiten verbrieften und respectirten, blos vom römischen Pabste und seinen Jesuiten nicht anerkannten Rechte geradezu in Abrede zu stellen und dreist zu behaupten, „die Lutheraner hätten nach ihren Bekenntnissen keinen Anspruch, eine gesonderte kirchliche Organisation zu fordern.“ Ueber solche Taktik wallt in dem „lutherischen Theologen“ das ehrliche deutsche Blut auf und gibt ihm folgende nachdrückliche Widerrede in die Feder: „Es ist mir nicht bekannt, dass irgend Einer unter den Stimmführern der Lutheraner den unsinnigen Gedanken ausgesprochen habe, welchen die Denkschrift ihnen unterschiebt, den Charakter derjenigen Gemeinden, welche thatsächlich und rechtlich unirt sind und die Union gar nicht zu verlassen gedenken, einfach zu annulliren. Ebensowenig wird es Jemandem einfallen zu meinen, diesen Charakter durch einen Machtspruch beseitigen zu können, oder zu hoffen, dass, wenn die Geistlichen vorangingen, die Gemeinden willenlos folgen ... würden. Es mag das wohl .. bei Einführung der Union in Preussen vorgekommen seyn.... Der OKR. irrt sich, wenn er meint, wir Lutheraner wollten diese Wege gehen. Wir beabsichtigen auch nicht, etwa einen luther. Feldpropst zu unirten Pastoren zu senden, damit er ein stillschweigendes Abkommen mit ihnen über die Auflösung der Union treffe.... Auch einen Machtspruch begehren wir nicht, um die Gemeinden ihres bisherigen unirten Charakters zu entkleiden, wie sich ein solcher vielleicht in Form einer Cabinetsordre denken liesse; wir überlassen das denen, welche von der Liebe und von der Geistesfreiheit sonderlichen Profess machen. Was wir begehren ist nur dies, dass den Lutheranern,.. welche... eine unvermengte Organisation ihrer Confession erstreben, Raum geschafft und restituirt werde, was ihnen widerrechtlich durch Machtsprüche und Machinationen genommen worden ist. Und was wir uns ver-

bitten, das sind die Belehrungen des OKR.'s, ob nach lutherischer Doctrin unsere Kirche auf eine gesonderte Organisation Anspruch machen dürfe oder nicht. Die lutherische Kirche steht nicht so, dass sie desfalls erst ein Urtheil vom preuss. OKR. zu erwarten oder anzunehmen brauchte. Diese Fragen haben ihre historische Entscheidung gefunden, und die Lutheraner selbst sind es, denen das Urtheil darüber zusteht. Es mag seine Schwierigkeiten haben, nachdem man die gesonderten kirchlichen Existenzen durcheinander gemengt hat, den Lutheranern das Recht selbstständiger kirchlicher Gemeinschaft, welches man ihnen in unkirchlicher und widerrechtlicher Weise durch die Union entzogen und auf welches sie jetzt wiederum Anspruch erheben, zurückzugeben; aber die Lutheraner sind nicht daran schuld, dass diese Schwierigkeiten bestehen, und wenn man ihnen die Verantwortung aufbürdet für die bedenklichen Folgen, welche die Gewährung ihres Verlangens für die „evang. Landeskirche" Preussens haben müsste, wenn man ihre Plane Brandfackeln nennt, „deren Flammen aus unserer evang. Kirche einen Trümmerhaufen machen könnten" — nun, das ist ja die alte Geschichte vom Wolf und vom Lamme."

Doch die „Kühnheit" versteigt sich noch weiter: der unirte OKR. ernennt sich gar zum Schirmvoigt der protestantischen Orthodoxie gegen die „romanisirenden Tendenzen" der Lutheraner. Im ersten Augenblicke wird das Mancher ganz undenkbar finden. Wie sollte dem obersten Senate einer Gemeinschaft, die jedem ihrer Angehörigen verstattet, nach Herzenslust nicht nur zu „romanisiren", sondern auch zu judaisiren und zu paganisiren, jemals in den Sinn kommen, sich über Papisterei zu ereifern? Die Frage hat uns jedoch neulichst das (unirte) Volksblatt für St. u. L. anders, als wohl Viele erwarten, beantwortet (in einem sehr beachtenswerthen Artikel „Zur kirchlichen Lage", Nr. 71 v. 1867). Es werden hier die 5 „Hauptstandpunkte" in oder „zu der Union in Preussen" (: reine Scheidung der ev.-luth. Kirche von den Reformirten und Unirten; Conföderation; Consensus; *Evangelical-Alliance*-Princip; reine Negation alles Positiven, gemäss der Unionsordre vom J. 1817) in gedrängter Kürze durchgegangen, und der berliner OKR. nebst der „Neuen Evang. Kirchenzeitung" ausdrücklich als hervorragende Vertreter des vierten Standpunktes genannt. Diesen vierten (also den grossbritannischen) Standpunkt charakterisirt aber das Volksblatt so: „ein warmes Festhalten des allgemein Christlichen (der „„Hauptsache im Christenthum"", wie neulich es jemand treffend bezeichnete, „„ohne Hand und Fuss""), mit alleinigem Ausschluss von Rom und — was nicht ausbleiben kann — auch des „„Lutheranismus"", weil auch dieser noch Anspruch darauf macht, eine Kirche, nicht blos nach zufälliger Landes-Abtheilung, zu bilden, und eine nicht

flüssige Wahrheit in seinem Bekenntnisse zu besitzen." Sonach würde die OKR.'s-Parole, deutlich ausgesprochen, lauten: Front gegen Pabst und Luther für Zwingli und Calvin, welche in allen reformirten Religionsparteien fortleben! Front gegen Rom und Wittenberg, die Brennpunkte unevangelischer Häresie, für Zürich und Genf, die Metropolen der protestantischen Rechtgläubigkeit! Allerdings gibt es nun bei dieser Parole ein doppeltes „Freilich"; doch dies lässt sich ja leicht durch ein doppeltes „Aber" entfernen. Luther kann freilich nicht ohne bedenkliches Aergerniss unter die unevangelischen Ketzer gerechnet werden; aber statt seiner braucht man ja nur seine Glaubensbrüder zu nennen. Auch wird freilich in Iliums Mauern desfalls noch mehr peccirt, als ausserhalb. Die ganze „conservative" Unionspartei „romanisirt", und wer darf's oder will's ihr wehren? Der OKR. gewiss nicht. Es wäre auch sehr unklug, und könnte der Union theuer zu stehen kommen. Denn es sind wahrhaftig nicht ihre schlechtesten und einflusslosesten Anhänger, die in Erfurt mit dem „Katholicismus" concordiren, die den Pabst für den „Hort der Christenheit" erklären, die „Rom, doch mit den Kleinodien von Wittenberg", als Endziel ihrer Wünsche und Hoffnungen angeben, die den Cölibat, das Klosterwesen, das Ave-Maria rühmen u. s. w. Das alles kommt in der Union vor; aber man drückt ein Auge zu, nöthigenfalls auch beide. Etwas Anderes zu thun fehlt Recht, Macht und Lust; man braucht, oder man fürchtet die „Conservativen"; darum wird die antipapistische Zornschaale neben ihnen weg auf die Häupter der verhassten Lutheraner ausgegossen. Hören wir nun, was der „lutherische Theolog" den zornigen Ausgiessern replicirt! Er sagt: „Der ev. OKR. beschuldigt diejenigen, welche... die Wiederherstellung eines selbständigen lutherischen Kirchenwesens fordern, romanisirender Tendenzen, und achtet es für seine Pflicht, „„die Gemeinden vor der Verleitung in Abfall von dem Boden der Reformation seitens Solcher zu bewahren, welche unter Missbrauch des lutherischen Namens auf dem Grunde jener Tendenzen den Bau einer neuen, ihrem Sinne zusagenderen Kirche unternehmen möchten."" Ist es wirklich die Meinung des OKR.'s und getraut er sich's zu beweisen, dass die Forderung selbständigen lutherischen Kirchenwesens... lediglich erhoben werde auf Grund romanisirender Abweichung von den Principien der Reformation? Nun, jedenfalls hat sich der OKR. durch seinen Unionsfanatismus die Augen gegen die handgreifliche Thatsache verblendet, dass dem nicht so ist, und die berechnende Klugheit, welche mit solcher Selbstverblendung sich zu vertragen scheint, gibt es ihm ein, mit dem Schreckbild der „„romanisirenden Tendenzen"" die Thatsache, wie sie liegt, zu verhüllen. Daher die wohlzugeschnittene Erzählung von dem Puseyismus in der

anglikanischen Kirche... Der OKR. weiss zwar, dass die Sache bei uns in Wahrheit so gefährlich nicht ist, als sie nach seiner eigenen Schilderung aussieht; bei uns würde „„ein solches Unternehmen, wie etwa das der Tractarianer,... gegenüber der klaren Entschiedenheit all unserer reformatorischen Bekenntnisse und gegenüber einer Gestalt, wie Luther, unter der Grösse seiner eigenen Ungereimtheit erliegen."" Aber man braucht einen Popanz, um Schrecken einzuflössen vor den Plänen der lutherischen Stimmführer, und dazu eignet sich das „„Romanisiren"" derselben wie nicht leicht etwas Anderes. Denn damit wird man nicht blos die grosse Masse, welcher „„Katholisch werden"" das Aeusserste ist, wozu es mit einem Menschen in der Desperation kommen kann, gegen die Lutheraner gewinnen; auch alle guten Kinder der Landeskirche, denen das Verlangen der Lutheraner nicht allzu ungerecht erschien, oder denen etwa gar das Gelüsten ankam, mit ihnen gemeinsame Sache zu machen, werden gewiss vor diesem Schreckbild unter den schützenden Rock ihrer Mutter sich flüchten." Ferner: „Es war ein Missgriff, dass der OKR. die Lutheraner, um sie von ihren romanisirenden Bestrebungen abzubringen und bei der evang. Landeskirche festzuhalten, auf Art. VII der *Augustana* verwies. Denn wenn nun Einer von ihnen gerade das, was *ad veram unitatem ecclesiae* erforderlich ist, in der preuss. Landeskirche vermisste, wenn er fände, die Einheit dieser Kirche beruhe im Gegensatze zu jenem Artikel in der Verfassung und etwa noch in der Agende, wenn er darin schliesslich gar einen romanisirenden Zug der preuss. Landeskirche gewahrte, was könnte der OKR. ihm darauf erwidern? Ihr Herren vom OKR., die ihr diesmal ganz gegen eure sonstige Milde, der es auf dogmatische Differenzen nicht viel ankommt, eine Spürkraft in Aufsuchung von Häresieen bewiesen habt, welche schier bei einem Lutheraner überraschen könnte, lasst euch ein Wort im Vertrauen sagen. Es ist leider wahr, dass unter uns Lutheranern mancherlei Abweichungen von der gesunden Lehre und mancherlei Controversen darüber vorgekommen sind; wir sehen darüber nicht hinweg und leugnen es nicht, so wenig wir die Hoffnung aufgeben, dass Gott auch diese Schäden heilen könne und werde: aber, meine Herren, wer in einem Glashause wohnt, der soll nicht mit Steinen werfen, und wer mit bunt zusammengenäheten Flicken kaum seine Blösse zu decken vermag, der thut nicht wohl daran, viel von dem Riss zu reden, den er in des Andern Mantel erspäht hat. Wer in den Wäldern eurer Unionstheologie auf Häresieen Jagd machen wollte, der braucht nicht auf dem Anstand zu lauern und auf Zutreiber zu warten: dies Gethier läuft ihm von selbst entgegen, ohne Schüchternheit und Scheu; man merkt, es fühlt sich dort zu Hause und in seinem Rechte. Habt ihr nicht an den Spruch gedacht:

Mit welcherlei Mass ihr messet, soll euch gemessen werden, oder an den vom Splitter und Balken, oder an den vom Mückenseigen und Kameeleverschlucken?" — So der „lutherische Theolog"; — wir haben kein Wort weiter hinzuzusetzen.

Ihren Gipfelpunkt erreicht die „Kühnheit" endlich in der Behauptung, die Union „bekenne sich vor Allem auch zu der reformatorischen Grundwahrheit, der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden durch den Glauben." Das ist ein so extravaganter Einfall, dass man unwillkürlich auf die Vermuthung kommt, der OKR. spiele blos mit einer leeren Redensart und wisse eigentlich gar nicht, um was es sich hierbei handle. Vor der Predigt der Rechtfertigung durch den Glauben sind nach einander das Judenthum, das Heidenthum und das Pabstthum, drei riesenstarke Weltmächte, zertrümmert hingesunken; gegen die (nur eben erst wiedererwachende, noch ganz kindesschwache) Predigt der Rechtfertigung durch den Glauben hat sich die Union schon seit 1830 nur durch die härtesten Polizeigewaltmittel vor dem Untergange retten können; — und jetzt will man uns einreden, die Union bekenne sich zu dem Artikel der „stehenden und fallenden" Christenheit! So etwas kann für baare Münze nur annehmen, wer die Kraft und Wirkung dieses Artikels lediglich vom Hörensagen, nicht aus persönlicher, am eigenen Leben und Wesen gewonnener Erfahrung kennt. Das Bekenntniss der Rechtfertigung durch den Glauben auch nur in der Union dulden, wäre eben so wahnsinnig, als das Legen eines Kohlenfeuers im Pulverthurme. Uebrigens widerspricht jener excentrischen OKR.'s-Behauptung schon eine unleugbare Thatsache. Der reinen Negation alles positiven Glaubens „gehören etwa neun Zehntel aller derjenigen Laien und Vulgärtheologen an, die sich als „„Unionsfreunde"" geriren" (Volksblatt, a. a. O.). Ein so massenhafter Abfall von der christlichen Wahrheit wäre schlechthin unmöglich, wenn sich in der Union auch nur ein schwächliches Bekenntniss der Rechtfertigung durch den Glauben fände. — — Wie kam denn der OKR. aber zu jener überkühnen Behauptung? Guten Aufschluss hierüber gibt die „Beleuchtung"; ausserdem auch eine treffliche Abhandlung in Hengstenberg's Evang. Kirchenzeitung: „Die Rechtfertigung als Princip der evang.-luther. Kirche, und die Rechtfertigung als Princip der kirchlichen Union" (vergl. besonders den „Schluss", Nr. 70 v. 1867, wo es u. A. heisst: „die Anschauung der Union vom rechtfertigenden Glauben ist eine Verunstaltung der reformatorischen Auffassung", — welcher Satz dann weiter ausgeführt wird). Kurz gefasst steht die Sache so: Der OKR. hat die religionsphilosophischen Speculationen des *Dr.* Dorner unbesehens nicht nur als reformatorische Lehren, sondern auch als Bekenntnisse der Union hingestellt. Jenes sind sie nun

gar nicht, dieses wenigstens nicht kirchenrechtlich. (Factisch liegt freilich das Letztere noch anders. Dorner's „Rechtfertigungslehre" läuft schliesslich genau besehen auf jenen Ausspruch Friedrich's II. hinaus: „es kann Jeder nach seiner Façon selig werden", — was allerdings der alte Wahlspruch der Union ist.) Einige Worte des „lutherischen Theologen" mögen hier einen Platz finden: „Es ist nichts charakteristischer in der Denkschrift, als die Harmlosigkeit, mit welcher der OKR. Resultate der historischen Forschung Dorner's mir nichts dir nichts für die evangel. Landeskirche acceptirt, ja mehr noch, als von derselben bereits ratificirt darstellt. Und wenn irgend etwas geeignet ist, von der Lage dieser nach der Schilderung der Denkschrift so blühenden und vortrefflich situirten Landeskirche einen Begriff zu machen, so sind es diese von einem Unionsdoctrinär gelegten Kukukseier, welche der OKR. ganz geräuschlos, als könnte es gar nicht anders seyn, in das Nest der evang. Landeskirche hineinpracticirt. Ich hoffe, die Lutheraner in Preussen werden daran nicht mit brüten helfen, und selbst die „„Romanisirenden"" unter ihnen werden so viel evangelisch-protestantischen Sinn sich bewahrt haben, um diese Anmassung des OKR.'s gegenüber der Kirche, dieses unevangelische Gebahren desselben, zurückzuweisen." — — Nun gewiss: „Die Lutheraner in Preussen werden nicht mit brüten helfen!" Wie kämen sie dazu, da man auswärts die berliner „Kukukseier" überall zurückweist? Sogar das, dem OKR. nicht unfreundliche „Volksblatt" schreibt (a. a. O.) anerkennungsweise: „Wenn etwas von der Unhaltbarkeit unsers jetzigen Kirchenregiments, die wir nicht in den Personen, sondern in der Sache suchen, zu überführen geeignet, so ist es die seltsam hervortretende Thatsache, dass in den neugewonnenen Landestheilen niemand zu seyn scheint, er sei Lutheraner, Reformirter oder Unirter, er sei überhaupt kirchlich Gläubiger oder Ungläubiger, — dessen erste Bevorwortung, bei aller übrigen noch so weiten Verschiedenheit der Wünsche und Meinungen, es nicht wäre: Nur nicht unter den berliner Evang. Oberkirchenrath!" — Wie kämen die Lutheraner in Preussen dazu, mit brüten zu helfen? Sträuben sich doch selbst Unirte gegen solche Hilfleistung! So äussert Hengstenberg in der Ev. K.-Z, a. a. O.: „Wir können zwischen der unirten und luther. Anschauung vom hl. Abendmahl nur einen entschiedenen Gegensatz finden, und um dieses Gegensatzes willen ist die Behauptung in jeder Beziehung unbegründet, wonach die Union die Bewahrerin der reformatorischen Rechtfertigungslehre zu seyn vorgibt... Das materiale Princip, die Rechtfertigung durch den Glauben, ist (in der Union) von dem formalen Princip, der alleinigen Geltung der hl. Schrift, gelöst. Die eigene Ueberzeugung, das eigene Ich im

geistlichen Gewand entscheidet über Gottes Zeugniss in Seinem Wort. Das ist das Verfahren der Unionstheologie, welche sich nicht gescheut hat, auf der Generalsynode v. 1846 das allgemeine christliche Glaubensbekenntniss zu verstümmeln. Das ist die Theologie, welche von der Trinitätslehre sagt, dass dieselbe keinen denkenden Christen mehr befriedige; das ist die Theologie, welche die Gottheit Jesu auflöst, welche die stellvertretende Genugthuung verwirft, welche um deswillen auch die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung nicht haben kann, denn die Rechtfertigungslehre hängt mit der Lehre von der Person Christi und der stellvertretenden Genugthuung auf das engste zusammen. Von einer gemeinsamen Autorität innerhalb der Kirche kann (nach der Unionstheologie) keine Rede seyn, auch nicht von der des Wortes Gottes; Autorität ist der Einzelne sich selbst kraft seines Glaubens." Aehnlich, wie hier Hengstenberg, erklärt sich das „Volksblatt", a. a. O.: „Selbst die Männer der kritischen Negative, selbst bis auf Schenkel, haben es, weil hierin unbefangen, anerkannt, dass es sich zwischen Lutheranern und Reformirten nicht blos um einzelne Abweichungspunkte, sondern um ein ganzes verschiedenes System handle." So sprechen sich unirte Stimmen aus; wie kämen die lutherischen dazu, es besser wissen zu wollen? — Oder ist etwa das Auszubrütende, ist vielleicht der Brütelohn für die Lutheraner sehr verlockend? Nun, jenes wie dieser wird uns so beschrieben: „Ein eiferiges Bauenwollen der Gemeinden und christlichen Kreise, ohne festen Riss und Fundament; und bei allem Betonen des „„Friedens"" eine nicht mindere Ereiferung wider Alles, was von Festem und Bestimmtem in die Quere zu kommen scheint, und dem man übervolle Genüge und Gerechtigkeit gethan zu haben meint, wenn man es als etwas subjectiv-Individuelles (also als das Gegentheil von dem, was es seyn will) gelten lässt." So bringt es nämlich der grossbritannische Standpunkt des OKR.'s mit sich (Volksbl., a. a. O.). Hier sehe ich durchaus nichts Bestechendes. — Oder endlich, sollen etwa die Lutheraner keinen Anstoss an dem nehmen, was z. B. dem Redacteur des „Volksblatt's" auffällt? „Wir haben (schreibt er, a.a.O.) gegen diese Richtung (die des OKR.'s), dass sie uns eine unpraktisch-idealistische, und eine fremdländisch-weltbürgerliche dünkt, und (während es ja in der That nichts im wahren Sinne Idealischeres und Weltbürgerlicheres geben kann als das Christenthum) beides, doch mit Verlassen des organischen Baues, worauf das Christenthum so sichtbar geschichtlich angelegt war, und nur noch als eine an der „Kirche" auf Erden verzweifelnde Gesinnungsgenossenschaft in übrigens allen möglichen Secten und Wegen, auszuführen strebt." Ist das unrecht geredet? Nein, es ist nur noch viel zu schwach. Schnöder,

hochsträflicher Undank gegen eine uns widerfahrene göttliche Gnadenwohlthat wäre es, die deutsche Reformation verachten, um Ausländerei zu treiben, gleichviel ob mit dem römischen Pabstthum, oder mit dem französischen Calvinismus, oder mit der britischen Meinungs-Allianz; vermessener Undank wäre es, das uns durch Luther's treuen Dienst wiedergeschenkte seligmachende Evangelium verleugnen, um unsere unsterblichen Seelen zu allerhand „wissenschaftlichen" und politischen Religions-Experimenten missbrauchen zu lassen; gefährlicher Undank wäre es, die Kirche augsburgischer Confession verwerfen, um uns an ein abentheuerliches Secten-Conglomerat anzuschliessen. Solchen, in unvermeidliches Verderben führenden Undanks wird sich kein Lutheraner schuldig machen wollen. Noch lebt ein Gott in Israel, wir brauchen unsers Heils wegen nicht erst nach Ekran zu laufen. Der Glaube, für den unsere evangelisch-protestantischen Väter gern Gut und Blut hingaben, der ihnen Kraft zum Leben und Sterben verlieh, er vermag auch uns sicher aus den Trübsalen dieser Zeit zum ewigen Frieden zu leiten. Und diesen Glauben finden wir nicht im römischen und nicht im gallischen Welschthum, und nicht in der allirten Engländerei.

So empfehlen wir denn zuletzt nur noch die Schlussrede des „lutherischen Theologen" zur Beherzigung allen „denen, die mit uns eben denselbigen theuern Glauben überkommen haben in der Gerechtigkeit, die unser Gott gibt und der Heiland Jesus Christus." Die Schlussworte der „Beleuchtung" lauten: „Wir haben die Denkschrift des OKR.'s nach ihren beiden Seiten kennen gelernt, da wo sie schweigt und da wo sie redet. Ihr Zweck ist, die Gemeinden und die ganze Landeskirche vor Friedensstörungen zu bewahren. Aber es wird sich auch jetzt von neuem herausstellen, was nun seit nahezu einem halben Jahrhundert sich stetig wiederholt hat, dass diese Acte, mit denen die Union sich constituiren will, die fruchtbarste Saat der Zwietracht und des kirchlichen Kampfes sind. Will man denn die alten Irrwege nicht endlich einmal meiden? Will man die Lutheraner durch Attentate, wie das vorliegende, immer wieder auf das *qui-vive* zurückwerfen, statt ihnen den Raum und die Freiheit zu gewähren, dass sie ohne die stete Furcht vor confessioneller und kirchlicher Verkümmerung sich in sich selber neben und mit den andern Confessionen erbauen? Ihr hohen und starken Geister, die ihr in der Verschiedenheit dieser Confessionen nur eine „„Mannichfaltigkeit der Individualitäten"" erkennt, habt doch einige Nachsicht mit uns Schwachen, die wir in unseren Forschungen noch nicht so weit gekommen sind und in jener „„Mannichfaltigkeit"" auch Gegensätze sehen, über welche wir um des Gewissens willen nicht hinauskönnen. Indem ihr uns diese Gegensätze be-

streitet, nöthigt ihr uns, sie immer wieder und sonderlich in's Auge zu fassen; ja eben dadurch bringt ihr uns in die Versuchung, über diesen Gegensätzen die wirkliche Einheit in der Mannichfaltigkeit zu übersehen. Wer da wirklich und ernstlich will, was der OKR. wünscht,... dass unser evangelisches Volk vor sectenhafter Enge bewahrt... werde, der muss die Wege, die der OKR. in seiner Denkschrift eingeschlagen hat, nicht wollen. Aber eben darum bleibt den Lutheranern jetzt keine Wahl. Sie müssen, so lieb ihnen ihre Existenz ist, das Schwert zur Hand nehmen, welches der OKR. ihnen aufnöthigt. Der OKR. will nicht, dass die funfzigjährige Aera des Kampfes, welche mit Einführung der Union begann, nun endlich, wo Gott selbst den Weg dazu gezeigt hat, durch Gewährung dessen, was die Lutheraner um ihres Gewissens und Glaubens willen kraft historischen Rechtes fordern dürfen, geschlossen werde. Der OKR. will nicht, dass die lutherischen Kirchen der annectirten Provinzen in ihrer selbständigen Organisation fortbestehen, sondern er will sie mit List umgarnen und allmählich in das Netz der Union verstricken. Da stehe denn Jeder auf seinem Posten! Ist's ein ärgerlicher Kampf, so wissen wir, durch wen das Aergerniss kommt, und haben darob ein gutes Gewissen. Und darum soll uns auch das Missbehagen und der Schmerz über die Erneuerung dieses Kampfes, statt dessen wir zu beiden Seiten Besseres zu thun hätten, die Freudigkeit nicht rauben, den Kampf, zu dem man uns zwingt, aufzunehmen. Es hat uns wahrlich nicht darnach gelüstet. Aber eben so wenig begehren wir den Frieden um jeden Preis. Sondern das möchten wir gern, dass „„Gerechtigkeit und Friede““ (Ps. 85) im Lande, in der Kirche wohnte.“ — — „Das Verlangen der Elenden hörest du, Herr, ihr Herz ist gewiss, dass dein Ohr darauf merket. Herr Zebaoth, wohl dem Menschen, der sich auf dich verlässt!“

[Str.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

Worterklärung des kleinen Katechismus *Dr.* Martin Luther's in Frag und Antwort. Erlangen (A. Deichert) 1865. 65 S. 16.

Die vorliegende Bearbeitung ist das gemeinsame Werk mehrerer bayerischen Geistlichen, welche es sich zur Aufgabe für ihre Conferenzen gestellt hatten, eine schlichte, dem Texte des Katechismus streng sich anschliessende Erklärung desselben zu geben, und zwar in dem Grade, dass sie genauer, als dies bis jetzt in einer gedruckten Bearbeitung des Luther'schen Katechismus geschehen ist, dem Texte folgen, andererseits aber Alles, was nicht unmittelbar in demselben liegt, ausschlossen. Ist es nun auch klar, dass eine solche Bearbeitung den kirchlichen Leitfaden nie

ersetzen kann, weil dieser dem Kinde mehr zu bieten hat, als was unmittelbar im Texte liegt, wie denn z. B. über das Schwören hier kurzweg nur das falsche Schwören behandelt ist, oder über das Verhältniss des Gesetzes zum Evangelium sich hier nichts findet: so muss doch anerkannt werden, dass das kurze Büchlein eine vortreffliche Grundlage für den Religions-Unterricht bietet und eine sehr gute Anweisung für den Katecheten ist, den reichen Inhalt, der schon im Katechismustext selbst liegt, genügend aufzuschliessen. Die Verfasser haben sich einer kernigen und schlagenden Kürze befleissigt und die meisten ihrer Definitionen ganz populär und treffend gegeben. Als Beweis geben wir die Erklärung von: die Sünden wissen und fühlen im Herzen; ersteres sagen sie von denen, an die uns unser Gewissen erinnert, letzteres von denen, die uns das Herz sonderlich beschweren. Oder dein ist das Reich heisst, sagen sie: du herrschest über Alles; dein ist die Kraft: du vermagst Alles; dein ist die Herrlichkeit: zu deiner Ehre gereicht Alles. Er stärket und behält uns fest in seinem Wort u. s. w. erklären sie in sinniger Kürze also, jenes: er gibt uns die Kraft zum Widerstand, dieses: er gibt uns die Ausdauer im Widerstand. Die väterliche, göttliche Güte deuten sie treffend so: väterlich, weil man sein Vaterherz darinnen spürt; göttlich, weil man seine Vollkommenheit darinnen spürt. Gut ist die Ueberleitung von: erhält, zu: dazu Kleider und Schuh. Sie schreiben: Was heisst erhält? Er macht, dass diese Kräfte in meinem Besitz und Brauch bleiben. Wie thut er das? Er gibt mir Alles, was ich dazu nöthig habe. In dieser herrlichen, sehr bestimmten und klaren Kürze ist nun die ganze Bearbeitung durchgeführt. Es wäre daher wirklich verdienstlich, dies Büchlein jedem Lehrer in die Hand zu geben, damit er lerne, sich recht in den Text selbst zu versenken und nicht eitle Sprünge über denselben hinweg zu machen.

Für eine etwaige zweite Ausgabe des Büchleins bemerken wir folgende Anstände. Erstlich finden sich zu viele Druckfehler, was für ein Buch, das Kinder in die Hand nehmen sollen, absolut unstatthaft ist. Es ist aber zu weitläuftig, sie hier aufzuzählen. — Was die Erklärung selbst betrifft, so haben wir an einigen Stellen zu rügen, dass dieselbe keine wirkliche Erläuterung bietet. Wenn im 5ten Gebote fördern kurzweg mit vorwärtsbringen erklärt wird, so kann dies dem Kinde unmöglich ein eigentliches Verständniss eröffnen. Wenn S. 9 Geld mit Baarschaft erläutert wird, so heisst das nur, ihm ein bekanntes Wort durch ein unbekanntes erklären. Wenn S. 10 bessern helfen damit erläutert werden soll, dass gesagt wird, dazu thun, dass beides sich mehre, so heisse ich das, das Leichtere mit dem Schwereren vertauschen. Luther spricht hier jedenfalls einfacher, als die Ver-

fasser, und es möchte hier in die Augen springen, dass mit der blossen Worterklärung nicht überall geholfen ist, dass mehr realer Stoff dem Kinde geboten werden muss. Luther hat ja vielfach das dem Kinde am nächsten liegende Wort gewählt, dem Worterklärer bleibt nun nichts übrig, als das nächste Wort mit einem schwierigeren zu vertauschen. Manches haben die Verff. auch ganz unerklärt gelassen, obgleich die Gleichmässigkeit ein solche Erklärung verlangt; z. B. S. 19 reichlich. S. 21 spricht von der gefallenen Welt, obgleich hievon, was doch im ersten Artikel leicht anzubringen war, vorher nicht die geringste Andeutung gegeben ist. S. 22 wird gelitten nur einfach wiederholt ohne Auslegung; S. 36 wird das Kommen des Reiches erklärt: es lässt sich auf uns herab; allein Ersteres ist sicher dem Kinde begreiflicher, als Letzteres. Manche Punkte, die von Wichtigkeit sind, blieben ganz unerklärt; so S. 59 das bedeutungsvolle: für euch, auf das Luther allen Nachdruck legt, S. 14 der Sinn des Ausdrucks „die ihn hassen", was keineswegs ganz identisch mit „übertreten" ist, in der 4ten Bitte bleibt uns und täglich ganz unerörtert. — Für das Behalten der gegebenen Definitionen wären auch ein grösserer Anschluss an die Wortbildung wünschenswerth gewesen; z. B. Gott beschirmet und behütet mich, wäre durch Anschluss an die Stammworte fasslicher und behaltlicher zu erläutern; S. 32 auferwecken legt die Erinnerung an den Todesschlaf nahe, nicht an die Verklärung des verwesten Leibes; S. 43 herzlich vergeben mahnt an das Verzeihen von ganzem Herzen und aus dem Grunde des Herzens. Vielfach findet sich statt einer Erläuterung blos eine leere Wiederholung; z. B. Frage 311; 431 Name Gottes ist jede Benennung, durch die er sich offenbart; davon hat das Kind gar nichts. S. 40 ist die Frage: was ist täglich Brod, von der Art, dass sie Frage 494 als unnöthig und ungenügend erscheinen lässt, wobei zugleich die Nothdurft gar keine Erklärung findet. Frage 550 ist ganz unnöthig, 552 keine Erläuterung, 628 hoffnungsweise nur eine nichts erklärende Wiederholung. — Als ungenügende Erklärung müssen wir S. 23 bezeichnen: auferstehen soll nichts seyn, als aus dem Grabe (etwa nach einem Scheintode) hervorgehen; S. 294 kommt die Rede auf den verklärten Leib, obwohl dessen bei der Auferstehung nicht erwähnt war. S. 28 heisst die Kirche heilig, weil der hl. Geist in ihr wirkt (vielleicht ohne subjective Aneignung?). S. 37 Im Himmel geschieht der Wille Gottes ohne Widerstand. Ist diese Negation genug? Die 4te Bitte ist zu dürftig erklärt. Zucht ist Beobachtung der gottgeordneten Schranken. Diese Abstraction versteht kein Kind. — Hie und da hätten wir mehr Gleichmässigkeit, gleichsam den katechetischen Rhythmus gewünscht; dieser verlangte 428 die Wiederholung von bitten; 438 bei uns; 473 ist das Wie nicht deut-

ch. — Tadelnswerth ist die vielfach gar zu äusserliche Anklelung der Fragen an die vorausgegangenen, so dass die Arbeit auf ine innerliche Entwicklung gar nicht angelegt zu seyn scheint. ielfach besteht die ganze Ueberleitung darin, dass es heisst: Was rzählt der Artikel weiter? Was glaubst du weiter? Als was vird z. B. die Kirche im 3ten Artikel bezeichnet? Dahin gehört Frage 387, 402; oder es heisst: um was bitten wir noch? Statt solcher gar zu äusserlicher Anfügung hätte mit leichter Mühe und u entschiedenem Vortheile für das Verständniss selbst eine innerichere Entfaltung der Gedanken eintreten sollen. Es kann so ach dem kleinen Kinde schon deutlich gemacht werden, wie die ne That Gottes immer schon zu der anderen vorwärts treibt, id entsteht so auch auf dieser Stufe schon eine Einsicht in den rrlichen Organismus der göttlichen Heilsthatsachen. — Endlich sprechen wir noch einige Unrichtigkeiten. Im 9ten Gebote darf be und Haus nicht ganz identificirt werden, ersteres umfasst s ganze Erbgut, dieses bezieht sich speciell auf das Wohnhaus, i es gekauft oder ererbt. Nicht billigen können wir, dass auf e Frage: Was ist verboten? die Antwort consequent mit der egation gegeben wird, z. B. S. 13 Was verbietet dir Gott im ten Gebote? Antwort: Dass ich mich nicht soll gelüsten ssen. Sprachliche Härten und Ungenauigkeiten finden sich öfter, B. Frage 158: Wessen sollst du dich nicht gelüsten lassen: eines Nächsten Weib u.s.w. Also Genitiv und Accusativ zu gleier Zeit. Verba, die zwei verschiedene Casus regieren, werden bedenklich zu Einem Objecte gestellt, z. B. S. 7 dem Nächsten elfen und fördern, und so vielfach. Irrig ist es S. 13, abspanen, abdringen u.s.w. immer nur auf eines der genannten Objecte u beschränken, während Luther sie auf alle bezogen haben will. Ian kann ja z. B. das Weib ebenso abdringen, wie das Gesinde. Niedergefahren zur Hölle beziehen die Verff. auf den Ort der Verammten ausschliesslich, allein es ist eine exegetisch ausgemachte iache, dass ᾅδης dies nicht bedeutet, sondern nur das Todteneich. Bei solchen schwierigen Punkten thut man wohl auch am esten, die Worte der Schrift nicht zu verlassen, die nichts daon sagen, dass Jesus dem höllischen Reiche seinen Triumph geeigt habe. S. 25 ist die Erlösung von der Furcht des Todes bergangen. Eigenthümlich ist auch der beirrende Gebrauch des Vortes: hier, z. B. S. 28: Was versteht man hier unter Kirche? leichsam als verstünde man hier etwas Anderes darunter, denn onst. Die erste Bitte gibt dieselbe unzureichende Erklärung des Namens Gottes, wie das zweite Gebot: er sei jede Benennung, urch die er sich offenbart; wie viel gehaltvoller kann doch hier, achdem die 3 Artikel erklärt sind, die Antwort gegeben werden. Vie viel schöner sagt hier Caspari: Gott Vater, der uns geschaffen,

Gott Sohn, der uns erlöst, Gott heiliger Geist, der uns geheiligt hat. Darin beweist sich eine lebendige Gedanken-Entwicklung, dass sie sich durch die vorhergehenden Stufen bereichert und nicht immer in der alten Dürftigkeit und Abstraction verharrt. Gott bricht und hindert den bösen Willen ist S. 38 unrichtig erklärt, jenes heisse augenfällig vereiteln, dieses auf verborgenen Wegen durchkreuzen; allein das Brechen kann ebenso verborgen, wie das Hindern augenfällig seyn; vielmehr ist jenes das gewaltsame, totale Zerstören, dieses das hemmende Entgegentreten, das den Fortgang unmöglich macht. S. 40 ist die Frage falsch: Wem gibt er's sogar noch? Allen bösen Menschen. Denn die nicht beten sind eben böse, also nicht 2 Klassen der Nichtbittenden zu machen. Frage 523 ist es zum mindesten missverständlich zu sagen: Wir selber gelten von Natur nichts vor Gott. Wir gelten ja vielmehr so viel vor ihm, dass er seinen Sohn für uns in die Welt sandte. S. 61 wird das Fasten als unumgänglich nöthig zum würdigen Empfang des Sakramentes hingestellt, was in der Schrift ohne Grund ist und die Gewissen verwirrt. — Möge das Büchlein eine baldige und bereicherte Auflage erfahren! [E. E.]

XIII. Apologetik und Polemik.

1. Die messianischen Erscheinungen bei den Juden. Von Wilh. Neumann, Dr. u. Prof. theol. Bleicherode (Rüdiger) 1865. 19 S.

Der Titel sollte wohl eigentlich lauten: Die messianischen Erwartungen bei den Juden, und zwar von der nachexilischen Zeit an, vor und nach der Erscheinung des Messias. Der Verf. gibt den historischen Thatbestand, und zwar im Gegensatz gegen so manche willkürliche und christusfeindliche Darstellung der letzten Jahre, besonders Colani, *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps,* ferner Labot, *Jesus et le messianisme national des Juifs*, auch Schenkel, Charakterbild Jesu, „unter den ähnlichen neueren Schriften in jeder Beziehung die hohlste und kritikloseste". Der Ref. begreift aber nicht, was den Verf. bewogen hat, sein werthvolles, quellenmässiges, sowie auf ächt paulinischer (Röm. 9, 1—3; 10, 1—3) Israelsliebe beruhendes Gegenzeugniss auf einen so engen Raum zu beschränken, so dass es schon durch diese Kürze in Gefahr geräth als oberflächlich übersehen zu werden. In sachlicher Beziehung hat es uns aber nicht gefallen können, dass er die Weissagung des Maleachi (4, 5—6) bezeichnet als „den ersten phantastischen Zug, der an die prophetische Heilsverkündigung sich geschlossen" (S. 3), sowie ferner, dass er im Briefe Judä ein Citat annimmt aus dem Buche Henoch (S. 7), während doch sicherlich umgekehrt jene Bibelstelle den

Falsator erst angeregt hat ein Buch Henoch zu verfassen, in welchem als ursprünglich geweissagt erscheint, was Judas anführt. Mit solchen ganz unnöthigen Zugeständnissen an die negative Kritik durchlöchert principiell der Verf. seine eigne Deduction, und die Feinde werden es leicht herausfinden, wo die schwache Seite des Apologeten ist. [H. O. Kö.]

2. Jesus Christus. Seine Zeit, sein Leben und sein Werk von Edmund von Pressensé. Autorisirte deutsche Ausgabe von Eduard Fabarius. Halle (Waisenhaus) 1866. 503 S. 8.

Es ist ein sehr erfreuliches Zeichen der Wiederbelebung unserer Kirche an allen Orten, dass auch in Frankreich sich so bedeutende Kräfte zum Widerstande gegen den Unglauben regen, dass ein Mann dort aus der Mitte der evangelischen Kirche seine Stimme gegen die Entgöttlichung des Lebens Christi erhebt, dessen Wort es wohl verdient auch in unserer deutschen Kirche vernommen zu werden. Denn die Gaben, die Gott den Nationen gegeben, sind jetzt schon mancherlei und erst der vollständige Zusammenschluss all dieser reichen Fülle der Gaben, wie sie auf die verschiedenen Volksstämme ausgegossen ist, wird dereinst am Ende der Zeit die Vollendung der Kirche geben. Der ehrwürdige Herr Verfasser ruht allerdings in seiner wissenschaftlichen Bildung auf der Grundlage deutscher Wissenschaft, allein er hat ihre Resultate nicht nur selbständig verarbeitet, sondern er hat auch die Leistungen seiner Nation auf dem geistigen Gebiete gründlich studirt und verbindet mit dieser gediegenen Bildung nun auch den ganzen Glanz und die Leichtigkeit und Anmuth der Darstellungsgabe seines Volkes, welche sein Werk besonders geeignet machen wird, von unseren gebildeten und eine geistvolle Lektüre liebenden Laien gelesen zu werden. Es ist in diesem Werke theologische Gediegenheit mit feiner, eleganter Darstellung köstlich geeint, und die Wärme des Herzens, die edle Begeisterung, die Weihe eines vom Geiste Christi geadelten Wesens, welche den Autor beseelt, machen das Studium dieses Buches zu einer rechten Seelen-Erquickung.

Im ersten Abschnitte seines Werkes behandelt er die Vorfragen, welche für unsere Zeit eigentlich das Entscheidende sind, und hier handelte es sich vor Allem um den Begriff des Uebernatürlichen. Das ist der rechte Grenzstein für jede Betrachtung des Lebens Jesu. Wer sich an ihm stösst, dem muss nothwendig das ganze Leben des Herrn sich schliesslich in einen räthselhaften Mythus auflösen. Dieses zu vertheidigen, die nichtigen Angriffe des Naturalismus und Theismus zurückzuweisen, ihre Widersprüche, ihre Lücken, ihr unwissenschaftliches Gebahren aufzudecken, das war seine Aufgabe, und er hat sie in schöner Weise gelöst. Er hat

gezeigt, dass es im Grunde nur ein willkürlicher Dogmatismus ist, der jenen beherrscht, dass er namentlich in seinen neuesten französ. Vertretern auf eine eingebildete Vornehmheit hinauskommt, welche eine Sache widerlegt zu haben meint, wenn sie dieselbe hochmüthig bei Seite schiebt. Er deckt dann die innern Widersprüche des Theismus auf, der Gott als frei setzt und ihn doch durch willkürliche Schranken bindet; doch hätte hier noch klarer aufgedeckt werden können, wie das Wunder keine Zerstörung der erfahrungsgemäss vorliegenden Naturgesetze involvirt; diese Naturgesetze sind ja allerdings Gottes Gesetze, sie stehen nicht im Widerstreite mit seinen höheren Gesetzen, ja man kann in gewissem Grade sie als die nothwendige Weise des Naturwirkens Gottes bezeichnen, aber neben ihnen, sie nicht aufhebend, sondern mit ihnen harmonisch und nach ewiger Vorausbestimmung wirkend greifen die höheren Kräfte ein, welche jenen andern ihr Recht und ihre Betheiligung nirgends verkümmern.

Das zweite Kapitel handelt von Jesus Christus und den Religionen der Vergangenheit. Mit Meisterhand zeichnet der Vf. hier das Wesen der Religion; sie ist vor Allem, sagt er, ein gebieterischer Antrieb der Seele, ein Bedürfniss des Unendlichen, des Friedens, der Gnade, des Trostes, welches damit beginnt eine Qual und Plage zu seyn, ehe es Beruhigung schafft. Jede grosse Poesie ist ein Regenbogen aus den Thränen gebildet, die uns unser gegenwärtiges Elend entlockt, und den Strahlen der Herrlichkeit, die uns an unsern hohen Ursprung erinnert. In grossen, allgemeinen Zügen führt er uns das Heidenthum vorüber; wir haben hier nur Eines vermisst, die Erinnerung daran, dass alle Religionen Ueberbleibsel einer früher vollkommnen Erkenntniss in sich tragen, dass sie nicht, wie es fast nach dem Verf. scheint, von unten sich allmählich emporgearbeitet haben, sondern dass sie im Gegentheil vielfach depravirt wurden und dann im eigenwilligen Bauen des Neuen doch nur einen luftigen Bau zu gründen vermochten. Gerade diese Erinnerungen bilden dann auch ein bedeutsames Moment zur Erweckung der Sehnsucht nach einer Wiederbringung des Verlorenen. — Der Verf. gibt sodann ein sehr klares und gründliches Bild des Judenthums zur Zeit des Verfalls in Palästina und Aegypten, das schlagend nachweist, dass Jesus seine Lehre wahrlich nicht aus diesen trüben Quellen schöpfte. Dieser Abschnitt ist höchst bedeutsam und lässt in Bezug auf Klarheit nichts zu wünschen übrig. Indessen hat der Versuch, das Charakteristische einer Periode nachzuweisen, immer auch eine Schattenseite. Man hält sich vorwiegend an einzelne Aeusserungen, und glaubt, dass das Nichterwähnte auch im Glauben jener Zeit nicht enthalten gewesen sei — eine Annahme, die leicht zur ungerechten Beurtheilung führt, oder man legt auf einzelne Schriften, welche möglicher

Weise nur die Privat-Meinung eines Einzelnen enthielten, ein so hohes Gewicht, als sprächen sie den Glauben des ganzen Volkes aus, wie dies hier mit der jüdischen Sibylle und dem Buche Henoch geschieht, das doch in ganz bestimmten Zeitereignissen seinen Grund hat und dessen Einfluss auf das ganze Volk sich nicht nachweisen lässt. Es ist eine falsche Behauptung, dass der Prophet Sacharja in dem Messias blos den Hohenpriester, nicht den König sehe. Dagegen spricht ja 4, 14; 9, 9, ja der ganze zweite Theil des Propheten. Es ist irrig anzunehmen, dass die Apotheose der Weisheit in den Apokryphen darauf beruhe, dass man das Wissen an die Stelle des Gefühls in der Religion setzte. Es gilt hier überhaupt, die Zeiten besser scheiden. Man wird nicht sagen können, dass sogleich mit Esra der Verfall in Israel eintrat, so dass von den eisigen Höhen dieses abstracten Wissens ein ausdörrender Wind ausging, welcher das Leben der Seele erstickte. Es ist auch hier eine allmähliche Entwicklung zum Schlimmeren gewesen. Das Almosen ist nicht sofort an die Stelle des Opfers getreten, auch wo ihm sündentilgende Kraft zugeschrieben wird. Auch den Apokryphen thut der Vf. Unrecht. Sirach soll die Weisheit als die lediglich in der Lehre bestehende Religion vergöttlichen und die Würde der Schriftgelehrten masslos preisen, die Symbolik des Cultus nicht mehr verstehen, eine Moral der feigen Klugheit predigen. Das beweisen die beigebrachten Citate nicht, wenn man nicht willkürlich diesen Sinn hineinlegt. Auch die sibyllinischen Weissagungen sind noch kein schlagender Beweis, dass die Hoffnungen der Juden ganz irdisch geworden, denn 1) wissen wir nicht, ob der Verf. wirklich den Sinn seines ganzen Volkes zeichnet, und 2) steht die gegebene Weissagung im innigsten Zusammenhang mit Jes. 11, hat also ihre biblische Berechtigung; das Reich des Messias soll ja kein blos innerliches seyn, zur Vollendung desselben gehört, dass seine Herrlichkeit sich auch äusserlich verwirkliche. Auch dem ersten Buche der Maccabäer thut er Unrecht. Wenn nach 14, 41 der treue Prophet aufstehen soll, so folgt daraus, dass er dem Fürsten Simon nachfolgt, noch keineswegs, dass er mit der Gewalt des Schwertes auftritt. Vortrefflich hingegen ist die Darstellung der Lehre Philo's; er sagt ganz mit Recht: ich kenne in der Geschichte des menschlichen Gedankens keinen handgreiflicheren Widerspruch als den zwischen seiner Lehre und der des Evangeliums, und weist das schlagend im Einzelnen nach. Ueberzeugend ist seine Auffassung des Essenismus, der durchaus von einem dualistischen Principe beherrscht ist und in der That der Erwartung eines Messias mehr entfremdet war, als irgend eine andere Partei des jüdischen Volkes. Sie finden in der Ascese alles Heil, sie kennen auch nicht eine Spur der Sehnsucht nach Erlösung. Mit vollstem Rechte entgegnet er

auch der sonderbaren Behauptung von Strauss, die Sadducäer hätten dem Christenthum durch ihre Freiheit des Geistes den Weg gebahnt: Es ist eine seltsame Weise, eine Religion dadurch vorzubereiten, dass man im Gewissen das Fundament untergräbt, auf welche (soll heissen: welches) sie allein gebaut werden kann. Besonders dankenswerth ist der Abschnitt: die Bewegung der Ideeen in Palästina vor der Geburt Christi, denn er gibt erst die nöthige Klarheit über die Stellung Jesu zu seinen Zeitgenossen; nur wäre hier wünschenswerth gewesen, dass der Verf. die messianischen Vorstellungen der Juden in gründlichem exegetischen Nachweise aus dem neuen Testamente hauptsächlich dargelegt hätte. Das bleibt entschieden die Hauptquelle, hinter welche die apokryphen Apocalypsen weit zurücktreten, weil wir ihren Einfluss auf den Volksglauben nicht kennen.

Das 4te Capitel handelt von den Quellen der Geschichte Christi; es gibt zuerst die allgemeinen Beweise der Wirklichkeit der evangelischen Geschichte gegenüber der negativ kritischen Schule, die den sonderbaren Traum hatte, in 30 Jahren hätte sich die christliche Geschichte auf dem Wege der Mythenbildung zusammengeformt. Er spricht hier mit der ganzen Ueberzeugungskraft eines ruhigen, besonnenen Forschers, geht dann auf die Abfassung der 4 Evangelien über, wobei er sich hauptsächlich auf Tischendorf's treffliche Arbeiten stützt, und nimmt als Entstehungszeit den Zeitraum vom Jahre 71 bis 80 an, für Matthäus etwas vor 70. Wir glauben, dass dies viel zu spät ist. Die alte Tradition, die hier allein massgebend seyn kann, sagt: als Matthäus Palästina verliess, schrieb er sein Evangelium. Dies war aber zu der Zeit schon geschehen, als Paulus nach Jerusalem kam. Die Angabe des Irenäus: während Paulus und Petrus zu Rom predigten, mag die Entstehungszeit unsres griechischen Matthäus bezeichnen. Es ist daher auch nicht nöthig anzunehmen, dass alle Evangelien aus vorangehenden bruchstückartigen Aufzeichnungen entstanden seien. Der Apostel Matthäus wenigstens bedurfte derselben als Augenzeuge nicht. Sie mochten neben hergehen, sie liegen dem Evangelium Lucä zu Grunde, allein für Matthäus lassen sie sich nicht beweisen. Auch ist nicht abzusehen, warum sein Evangelium nicht vor dem Jahre 60 entstanden seyn soll. Räthselhaft ist es, warum er Matthäus den Ersten der Zwölfe heisst. Das Citat hiefür Luc. 11, 15 ist falsch. Unbegründet ist sein Urtheil über Papias, er habe unsern griechischen Matthäus oberflächlich zu den vielen ungenauen Uebersetzungen gerechnet; sein ἡρμήνευσε ἕκαστος bezieht sich jedenfalls nur auf mündliche Uebersetzung des hebräischen Textes. Demnach fällt auch die Annahme dahin, das griechische Evangelium sei ein zweites Original, mit der grössten Freiheit bearbeitet. Im Gegentheil die

alten Väter, welche den hebräischen und griechischen Text kannten, erwähnen nur sehr unbedeutende Differenzen. Es gilt immer als Uebersetzung, das können auch die etlichen Wortspiele, die für eine originale Bearbeitung Beweis geben sollen, nicht widerlegen. Das bedeutsame εὐθέως Matth. 24, 29 spricht aber noch entschiedener dagegen, dass der griechische Text erst im 2ten Jahrhundert entstanden seyn soll; und des Vf.'s Gründe (S. 148) gegen die Abstammung unseres griechischen Evangeliums von dem Apostel sind durchaus ungenügend. Das bleibt geschichtliche Thatsache, dass die alten Väter den hebräischen und griechischen Text für identisch hielten. Mag der Uebersetzer gewesen seyn, wer er wolle, er hat jedenfalls den Text getreu übersetzt. Ist der hebräische Text das Werk des Apostels gewesen, so haben wir noch seine Verkündigung, und es ist bis jetzt kein stringenter Beweis geführt worden, dass jener nicht vom Apostel herrühren könne. Sehr treffend scheint mir die Annahme zu seyn, dass sich Marcus aus der Predigt des Matthäus, die er jedenfalls zu Jerusalem hörte, Manches schriftlich aufzeichnete, daher vielfach die Verwandtschaft. Besonders eingehend und tüchtig ist der Nachweis der Authenticität des Evangeliums Johannis. An ihm müssen sich wie an einem Felsen des Aufrichtens und des Anstosses die Geister scheiden. Wer eine Ahnung von der heiligen Mystik des Evangeliums hat, muss hier den ächt apostolischen Geist erkennen, wie er geöffnet für die Strahlen der höheren Wahrheit das Licht der Verklärung Jesu in sich aufgenommen hat: ohne dieses Evangelium wäre eine wesentliche Lücke in der Darstellung des Lebens des Herrn. Nur ein Apostel, der sich ganz in die Anschauung des Erdenlebens Jesu versenkte, konnte ein solches Evangelium schreiben, kein Anderer. Selbst wenn es an der historischen Beglaubigung dieser Authenticität fehlte, wovon aber hier das gerade Gegentheil stattfindet, wäre der apostolische Ursprung Jedem, der einen Sinn hat, zu erkennen das Wahrhaftige, sonnenklar. So kann kein Anderer schreiben, der nicht das Leben des Herrn mitgelebt hat. Und nie gab es, wie der Verf. hier treffend bemerkt, zwischen einem Buche und einem Schriftsteller eine auffallendere Uebereinstimmung als zwischen dem vierten Evangelium und der Person des Apostels Johannes, wie sie uns die Geschichte des ersten Jahrhunderts kennen lehrt. In keinem Punkte aber ist die Blasirtheit und geistige Verkommenheit des Franzosen Renan so deutlich hervorgetreten, als in seinem Urtheile über dieses Buch, indem er zu den wahnwitzigen Aeusserungen sich versteigt, die Eifersucht des greisen Apostels auf sein Ansehen, besonders gegenüber Petrus, hätte kurz vor seinem Sterben einige unbestimmte Berichte dictirt, die dem Inhalte nach halb gnostisch waren. Daraus hätten seine Schüler eine spitzfindige

Metaphysik gestaltet und steife und linkische Reden, wie das Gebet des 17ten Cap.'s, hineingebracht. Mit Recht bemerkt der Verf.: Solches Urtheil überlassen wir dem Gewissen, welches, was gross und rein ist, von dem Niedrigen zu unterscheiden weiss. Es ist nicht blos geistige Blindheit, es ist Gewissenlosigkeit des Franzosen, die hier zu Tage tritt. Strauss hat sich wenigstens, wenn auch nicht das Herz, doch den Verstand bewahrt, wenn er in dem Evangelisten den Correggio der Biographen Christi findet. — Als Grundlage der Anschauung, mit welcher Pressensé hierauf an die Darstellung des Lebens geht, bezeichnet er sodann die vollkommene Menschheit Jesu. Wir glauben, sagt er, an einen Christus, der uns wahrhaft ähnlich geworden ist, der sich den Bedingungen des Fortschritts, der allmählichen Entwicklung des Lebens unterworfen hat. So hört das Evangelium auf, einem byzantinischen Gemälde ähnlich zu seyn, das hart und unbeweglich bleibt in seinem goldenen Rahmen, worin der individuelle Ausdruck in der conventionellen Farbe verschwindet.

Die Darstellung des Lebens Jesu gibt er in 4 Abschnitten: die Vorbereitung Jesu auf sein Werk, die erste Periode seiner Wirksamkeit, die Periode des Kampfes, der Ausgang des Kampfes — eine einfache, zweckmässige Eintheilung. Die Behandlungsweise des Stoffes ist dem apologetischen Zwecke gemäss. Das an sich Klare und Unbestrittene wird nur in grossen, allgemeinen Zügen gezeichnet, die schwierigen Punkte sind eingehender behandelt, Alles in lichtvoller, geweihter Sprache, mit der Meisterhand französischer Stilgewandtheit, doch nie sich in eine schaale, hohle Rhetorik verlierend. In Allem ist Adel, Geist, eine höhere Weihe, welche verklärend und erhebend auf den Leser wirkt und darum diese Schrift besonders geeignet, solchen gebildeten Laien empfohlen zu werden, die durch die Irrlehren der Zeit in Zweifel und Missglauben hineingerathen sind. Der Verf. hat, um sein Werk für diese Kreise geeignet zu machen, gelehrte Bemerkungen, die mehr den Fachmann interessiren, in die Anmerkungen verwiesen. Hier hauptsächlich finden sich nun die Punkte, in denen wir mit dem Verf. nicht übereinstimmen können.

Der Verf. sieht in der Engelerscheinung, die dem Zacharias zu Theil wird, nur eine Vision, nicht eine sichtbare Erscheinung. Allein Gabriel redet ja von seiner Sendung, *ἀπεστάλην πρός σε*, also er ist in Wahrheit vom Himmel zu ihm gesendet. Die Absicht des Evangelisten, den Engel als eine wirkliche Erscheinung darzustellen, liegt zu klar vor, als dass man dem Verf. beistimmen könnte. Die Frage von dem Geschlechtsregister Jesu hat er mit seiner Annahme, die Verschiedenheit der beiden Urkunden rühre daher, dass sie seit langer Zeit sehr ungenau geführt wurden, nicht gelöst. Das liesse sich etwa annehmen, wenn es in

den letzten Gliedern Differenzen gäbe, nicht aber bei so durchgreifender Verschiedenheit. Von dem Gifthauche der neueren kritischen Schule ist er freilich auch nicht ganz unberührt geblieben: das tritt an mehreren Stellen deutlich hervor, so z. B. wenn er von der Verkündigung Mariä sagt: Es gibt keine schönere Schöpfung der menschlichen Poesie als diese Scene; oder wenn er meint, des Zacharias Horizont gehe kaum über den seiner Zeitgenossen hinaus; oder in seiner Erklärung von Matth. 8, 32; Luc. 24, 36. In der Deutung der *ἀπογραφή* Luc. 2, 2 ist er auf die unglücklichste Lösung gerathen, *πρώτη* für den Comparativ zu nehmen. Abgesehen von der philologischen Unhaltbarkeit verstösst sie gegen die ganze alte Tradition, die hierüber offenbar noch am klarsten unterrichtet war. Josephus *c. Ap.* nennt sie die *τότε πρώτην*. Nach den trefflichen Erörterungen von Zumpt und Gerlach kann es kaum mehr bestritten werden, dass 1) damals zur Zeit der Geburt Christi wirklich eine Schatzung statt fand und dass 2) Quirinius wirklich neben Varus damals die Stellung eines *ἡγεμών* einnahm. Der allgemeine Census während der späteren Statthalterschaft des Quirinius fand dann nicht 2 Jahre später (so S. 201), sondern 6 Jahre später statt. Auch liegt bei der bekannten Unterwürfigkeit des Herodes unter die Römer gar kein Hinderniss darin, dass Judäa nicht unter die kaiserliche Verwaltung gehörte. Das Phänomen des Sternes der Weisen ist hier ungenügend gedeutet; nach dem Texte ist nicht die Conjunction der Planeten, sondern der neue Stern selbst das Bedeutungsvolle, und hierüber hätte die Literatur zu dieser Stelle weiteren Aufschluss geboten. Das Verständniss der Citationsweise der Evangelisten geht dem Verf. ab. Alles, was er z. B. über Matth. 2, 15 zu sagen weiss, ist: wie frei hier Matthäus citire, da der Prophet gar kein künftiges Ereigniss meine. Die innere Berechtigung des Citates weiss er weder nachzuweisen, noch scheint er sie zu verstehen. Die chronologischen Data nimmt er meist von Wieseler herüber, doch, wie es scheint, ohne die nöthige eigene Prüfung. Die Taufe Jesu muss nicht nothwendig in das jenem Passah Joh. 2, 13 vorangehende Jahr fallen, sie kann im Januar 780 gewesen seyn, und jenes 46 Jahre (falsch heisst es hier 40) später gefeierte Osterfest fällt in dieses Jahr 780, nicht 781—782. Auch sein Anschluss an Wieseler in der Erklärung von Luc. 3, 1 streitet doch gegen den naturgemässesten Sinn der Stelle. Bei der Darlegung der Versuchungsgeschichte erklärt er sich gegen die verwässernden Deutungen von Neander und Lange, und deutet sie als eine Vision, die von aussen an Jesum herantrat, doch ohne eine recht klare Anschauung von der Gegenwart des Satans zu geben. Hier, wo es gilt, Persönlichkeit gegen Persönlichkeit zu setzen, reicht die Vision allein nicht hin, den Vorgang zu erklä-

ren. S. 243 lässt er das Paradies ungeschichtlich durch Seraphim bewachen. Den Plan Jesu legt er als einen einheitlichen dar; das war er allerdings, allein schliesst dies nothwendig jede Modification in Folge des Verhaltens Israels aus? Hätte sein Volk an ihn geglaubt, würde dies nicht eine andere Zukunft desselben und damit auch seiner Thätigkeit ergeben haben? Sollten nicht die geschichtlichen Verhältnisse auch Winke seines Vaters gewesen seyn, an denen er zu lernen hatte? Der Verf. beurtheilt hier die theokratische Messiasidee zu einseitig als eine blos politische, so auch S. 489; die Reiche der Welt müssen Christo unterthan werden, sein Werk auf Erden ist nur der Anfang, wie er selbst so schön sagt: Das ist ein Bastard-Spiritualismus, welcher die geistige Welt von der materiellen absolut trennt. Ein Meisterwerk ist das Capitel über die Lehre Jesu, besonders seine Bemerkungen über die Form derselben sind tief geschöpft, geistvoll und klar. Ueber das Wunder sagt er mit Recht: Die einzelnen Wunder sind nur Ausflüsse des Centralwunders. Das Zeichen σημεῖον hingegen hält er irrthümlich blos für eine Manifestation der Macht, abgesehen von ihrem sittlichen Charakter. Dies ist ein Missverständniss von Luc. 11, 29, wo keineswegs das Erscheinen Jonä an sich, sondern als des durch den Tod zum Leben Geretteten das Zeichen war. Die sittliche Bedeutung des σημεῖον beweist Joh. 2, 11, wo es als Manifestation der sittlichen Herrlichkeit Jesu sich darstellt.

Wir schliessen hier unsere Einzelbemerkungen und fügen noch über das Ganze hinzu, dass der Verf. allerdings dem eigentlichen Fachmanne, der specielle und eingehende Nachweise über die einzelnen Punkte verlangt, der für die Anordnung der einzelnen Thatsachen im Leben Jesu strikte Begründung fordert, weniger bieten wird und bei seinem Zwecke auch nur wenig bieten kann, dass hingegen Jeder, der ein allgemeines, mit frischem, lebendigem, geweihtem Geiste geschriebenes Leben Jesu lesen will, nicht leicht ein entsprechenderes Werk finden möchte. Namentlich die Fragen, welche eben unsere Zeit bewegen, sind hier im rechten christlichen Geiste gelöst, und so wird dieses Werk gewiss reichen Segen schaffen. [E. E.]

XVII. Pastoraltheologie.

1. Erinnerungen aus dem Leben eines Stadtgeistlichen von Pastor Friederich zu Alten-Linden in Mecklenburg (J. F. A. Glävecke, Pastor in Polchow). Rostock (Leopold) 1865. 308 S. 1 Thlr. 5 Ngr.
2. Predigten, herausg. von J. F. A. Glävecke. Pastor in Polchow, früher in Boitzenburg. Zweite, um das Doppelte

vermehrte Auflage. Rostock (Leopold) 1866. 295 S. 1 Thlr. 15 Ngr.

3. Randbemerkungen zu den „Erinnerungen aus dem Leben eines Stadtgeistlichen". Eine Mecklenburgische Gelegenheitsschrift von L. Reinhard in Coburg, vormaligem Rector in Boitzenburg. Coburg (Schweigert) 1866. 5 Ngr.

Der Verf. von Nr. 1 fühlte sich berufen, nachdem „die Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen" von Büchsel so viel Aufsehen erregt und Anerkennung gefunden, ein Seitenstück aus dem Stadtleben zu liefern; auch gefiel ihm sicherlich der Pastor *comme il faut*, wie ihn Piscator (Orth) in seinen Lebensbildern zeichnet, deshalb höchstwahrscheinlich wählte er auf seinem halb anonymen Titel den Namen „Friederich." Wer es nun so wagt in die Reihe der namhaften Seelsorger sich selbst hineinzustellen, der wird sicherlich etwas Erkleckliches zu bieten haben? an Wichtiges sich und Andere zu erinnern haben? Es ist aber ein thaten- und ereignissloses Leben ohne innere und äussere Entwickelung, dem nur dadurch ein gewisser Glanz gegeben wird, dass der Verf. sich ziemlich geschickt auf die Schönfärberei versteht, und Abwechslung nur dadurch dass auch die kleinlichsten Begebenheiten der Mittheilung werth geachtet werden. Er will „Pietist" seyn, aber von einer Schmach Christi ist wenig zu bemerken; er will wegen seiner conservativen Gesinnung 1848 viel gelitten haben, aber es reducirt sich alles auf eine „Katzenmusik." Einen grossen Theil des Buches, wohl den grössten, nehmen pastoraltheologische Mittheilungen aus dem Amtsleben ein, aber auch hier kommt es höchstens zu einem erfolglosen Gespräch mit einem Baptisten, zu einer Drillingstaufe, zu einer Kirchhofsweihe, und der Leser muss nur die Selbstgefälligkeit des Verf.'s bewundern, wie er doch hiervon so viel Aufhebens machen kann. Welche schriftstellerische Tugend ihm also fehlt, brauchen wir hier nicht erst hinzuschreiben. Wie er sich selbst als Prediger beurtheilt, darüber doch einige Proben. „Ich habe in einer jetzt 28jährigen Amtsführung die Erfahrung gemacht, dass gerade nach solchen schlaflosen Nächten" (in der Nacht vor seiner Wahlpredigt störten ihn nämlich einige Katzen und vermehrten seine fieberhafte Aufregung) „meine Predigt am lebendigsten und kräftigsten ward, weil ich dann an innerer nervöser Aufregung wieder ersetzte, was an äusserer Kraft mir fehlte" (S. 82). „Die gelesenen Predigten des wackeren Präpositus hatten kalt gelassen, während die Predigten seines Nachfolgers, wenn sie auch zum Theil nur halb so gut dem Inhalte nach seyn mochten, als die des Vorgängers, doch unsere Gemeinde schon deshalb mehr befriedigten, weil ich sie immer frei und ohne Concept vortrug und so öfters die Schwäche des Inhalts durch den besseren äusseren Vor-

trag zu bedecken wusste. Wir sehen daraus, wie wichtig es für junge Theologen ist, die äussere Beredtsamkeit nicht zu gering anzuschlagen" (S. 98). „Als mein Gedächtniss von Jahr zu Jahr mehr abnahm, ward mir das Nachlesen, Meditiren und überhaupt Studiren ohne Feder mehr geläufiger als das Studiren mit der Feder, aber gerade aus dieser Zeit her datirt sich das Lob meiner Freunde, dass ich jetzt angefangen einer der allerpopulärsten und verständlichsten Pastoren zu seyn, während meine früheren Predigten, die vollständig durch die Feder gegangen, mehr den Fehler des zu Hochgehens und des Geziertseyns in ihrer Ausdrucksweise träfen *(sic)*, wovon bei den jetzigen nicht die Spur mehr zu finden sei" (S. 278). Was sollen wir also von den gedruckten „Predigten" (Nr. 2) halten, die fast alle aus den Jahren 1846 und 47 stammen? Sollte der Verf. nicht so viel Selbsterkenntniss haben, dass sie, mindestens gesagt, antiquirt sind nach Form und Inhalt, und dass er also selbst „seinen Freunden und Schülern" lieber andere Predigtbücher, die den Katechismusglauben schlichter, erwecklicher und körniger predigen, empfehlen sollte, als eine doppelt vermehrte Auflage veranstalten? Ein hohler Pathos durchzieht das Ganze und ist nahe daran auch das Gute — denn warum sollten wir das wirklich gepredigte Wort Gottes nicht herausfühlen können? — zu verderben. Besonders frappant ist der hymnologische Ungeschmack, aber es hat den Anschein, dass der Verf. die meisten dieser Reimereien selbst gemacht hat. Ein sehr schwacher Punkt sind auch die „Gebete" als Eingang — nämlich aller Herzlichkeit entbehrende Ansprachen an den unsichtbar Gegenwärtigen. Der Raum verbietet es eine Probe aus seiner Kirchhofs-Weihrede, auf die er sich doch auch in seinen Erinnerungen (S. 250 ff.) viel zu gute thut, und die nun hier abgedruckt erscheint (S. 273 ff.), mitzutheilen. Der Berg Nebo, wo Moses starb, mit seiner weiten Aussicht, wird hier allegorisch gedeutet, und das möchte man sich noch gefallen lassen; dass er aber das gegenüberliegende Jericho in das gegenüberliegende Lüneburg übersetzt und beide Namen sogar für etymologisch identisch erklärt, wobei ihm wohl Büchners Hand-Concordanz Anweisung gegeben hat — das übersteigt denn doch Alles, was man wohl an geistlicher Spielerei kennt. — Auf die Erinnerungen ist nun bereits die Gegenschrift (Nr. 3) von Reinhard, seinem früheren politischen Gegner, erschienen, ehrlich und witzig. Alle Selbstüberhebung und Erbärmlichkeit wird scharf gegeisselt, leider aber ist R. nicht der Mann dazu um Gl. den Staar zu stechen. Denn da R. am vulgären Rationalismus festhält und deshalb mit Bitterkeit von der Mecklenburgischen Orthodoxie redet, auch alle Eitelkeiten unsers Verf.'s unberechtigterweise in solidarische Beziehung setzt zu Kliefoth und der lutherischen Richtung der Landes-

kirche, so wird der Gezüchtigte vermuthlich nur sagen: ich leide dieselben Backenstreiche und dieselben Geisselhiebe wie Jesus; und so wird das, was ihm sonst zur heilsamen Demüthigung gereichen könnte, höchstwahrscheinlich an Gl. seinen Zweck gänzlich verfehlen. Vermuthlich aber werden alle drei Bücher bald völlig vergessen seyn. [H. O. Kö.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Neue Evangelien-Predigten von Fr. Chr. Oetinger, aus hinterl. Manuscripten gesammelt von zwei würtembergischen Geistlichen. IV. Ausg. bes. von K. Chr. Eberh. Ehmann. Stuttgart (Steinkopf) 1866. 1 Thlr. 6 Ngr.

Diese unter dem Namen der „Herrenberger Predigten" in Würtemberg bekannte Sammlung wird hier von neuem dargeboten. — Ehmann, der fleissige Herausgeber Oetinger'scher Schriften, gibt damit den zweiten Band der Predigten. Wer Oetinger kennt, weiss, dass er hier keine homiletischen Schaustücke und wenig Kunst, wohl aber originalen und massiven Schriftverstand in mitunter baroker Art finden wird. In Würtemberg wird auch diese neue Auflage, und auch vom Volk, gelesen werden, in Norddeutschland sind diese Predigten doch wohl nur für die Studirstube zu empfehlen. Es stehe hier ein Passus aus der Predigt über die Hochzeit zu Cana: „Es schadet sehr viel, wenn man in den Ehestand tritt und zweifelhafte Lehren in sich liegen hat, da man entweder Jacob Böhme's wichtige Lehren, oder des Grafen Zinzendorf leichte und ungeläuterte Vorschläge, oder beide ohne gewissen Ausschlag und richtige Schlüsse misbraucht. Jacob Böhme's Lehre von der Sophia oder von der Herrlichkeit der geistlichen Ergänzung des halben Weibes oder halben Mannes ist etwas Vortreffliches, wird aber auch von wenigen Kindern des Lichts recht eingesehen. Denn gewiss ist, dass in der güldenen oder Lilienzeit aus dem Kleinsten werden Tausend werden, und aus dem Geringsten ein mächtiges Volk (Jes. 60, 22 vgl. mit Cap. 62, 4). So muss also der Ehestand in höchster Würde gehalten werden, und die Gichtel'schen Scrupel müssen nicht statt haben. Auch des Grafen von Zinzendorf Schwenkfeldische Lehre von der allzugrossen Heiligkeit im Fleisch" u. s. w. — So wenig für den Gebrauch des Volkes, so sehr für den seitens der Literarischen unter allerlei Volk soll mit diesem Auszuge diese neue Ausgabe der Predigten empfohlen seyn. [Ro.]

2. L. Hofacker, Predigten für alle Sonn-, Fest- u. Feiertage nebst einigen Buss- u. Bettags-Predd. u. Grabreden. Mit dem Bildn. des sel. Verf.'s u. erweiterten Mittheill. aus sein. Lebensgange. 27ste Aufl. Stuttg. (Steinkopf) 1866. LX u. 1010 S. gr. 8. 1 Thlr. 4 Ngr.

Des in seinem 31sten Lebensjahre am 18. Nov. 1828 heimgegangenen Verfassers Predigten haben, als sie vor 40 Jahren zuerst erschienen, mit ihrem innigen, warmen, lebensvollen, einfältigen evangelischen Pulsschlage, der nur auf Christus allein ging, uns Jünglinge begleitet auf unsern Gängen und Wirrgängen, und nicht wenig dazu beigetragen, uns den Blick auf das Eine das noth ist still und getrost richten zu lassen und fest und einfältig zu erhalten; denn er verstand es, wie Wenige, was es heisst: „Ich habe euch Jünglingen geschrieben, dass ihr stark seid und das Wort Gottes bei euch bleibt und den Bösewicht überwunden habt.“ Jetzt, beim 27sten Erscheinen tritt er auch an uns Greise heran, und wir lernen es immer tiefer mit ihm auch verstehen: „Ich schreibe euch Vätern, denn ihr kennet den der von Anfang ist.“ So möge denn das gesegnete Buch auch ferner seine Mission thun! Sie ist eine so grosse und reiche, weil der sel. Hofacker nur sich (*sibi*) gepredigt hat, nicht mit unsern Modernen sich (*se*). [G.]

3. Predigten aus den Jahren 1862, 1863 und 1864 von H. Fr. Hingmann, Prediger an der Jerusalems-Kirche zu Berlin. Berlin (Beck) 1865. 248 S. 20 Ngr.

Finden wir in diesen Predigten auch keine hervorstechende Eigenschaften, weder was den Inhalt noch was die Form betrifft, so enthalten sie doch — und das ist doch immer die Hauptsache — das lautere Evangelium, nach der Bibel gepredigt und der Gemeinde ans Herz gelegt; es sind Ansprachen eines Mannes, der beten und predigen kann. Die Auswahl ist nur sehr knapp gehalten: 8 Predigten fallen auf die hohen Feste, oder doch so sehr in ihre Nähe, dass sie von der Feststimmung beherrscht werden, 6 auf die anderen Sonntage (die zum Theil nur mit einem Datum bezeichnet sind), 1 ist gehalten am Jahresfest der Bibelgesellschaft, 2 im christlichen Männer-Kranken-Verein, und 1 bei der Gedächtnissfeier an die Verstorbenen. Einzeln gedruckt waren bereits die Festpredigten im Krankenverein, aber sie haben ein besonderes Recht hier abermals zu erscheinen, theils wegen ihres vortrefflichen Inhaltes und ihrer herzlichen Sprache, theils weil dieser Verein den Reinertrag der ganzen Predigtsammlung in Empfang nehmen soll, wie auf dem Titel bemerkt wird. Möge der Ertrag ein reicher werden! Dürfen wir übrigens den Verf. auf eine Schwäche aufmerksam machen, so tadeln wir an ihm die Verwendung des Liederverses in der Predigt. Nichts ist erwecklicher, als wenn in der Predigt der Liederschatz der Kirche durchtönt, und der wohlbekannte Ton eine verwandte Saite des Herzens zum Klingen bringt — aber es müssen dann auch nicht unbekannte Verse seyn, die nur dem Prediger auf Grund seiner Studien zu Gebote stehen, sondern die allgewohnten Lieder Luthers,

P. Gerhardts u.s.w., und wenn es diese sind, dann dürfen sie nicht nach einem ganz verderbten und verwässerten Text citirt werden, sondern so wie sie ein „unverfälschter Liedersegen" und jedes gute Gesangbuch darbietet. In beiderlei Beziehung kann uns Hingmann nicht befriedigen: zu unbekannt für eine Gemeinde sind die Verse auf S. 7, 24, 31, 41, 43, 45 (obendrein noch dogmatisch falsch, da das Amen nicht von Jesu, sondern von der Seele des Gläubigen gesprochen wird), 57, 59, 69, 76, 78, 79, 117, 118, 134, 139, 144, 151, 156, 157, 159, 160, 173, 174, 184, 188, 202, 231, 235, 243, 244, 246; ein verwässerter Text dagegen findet sich S. 100, 131, 186, 189, 203, 220; gute Ausnahmen nur S. 27 und 49. [H. O. Kö.]

4. Der Katechismus der Kreuzträger in den Psalmen 42 und 43. Ein Lehr- und Trostbüchlein für Leidende von A. Caspers, Kirchenpropst und Hauptpastor zu Husum. Leipzig (Teubner) 1865. 108 S. 12 Ngr.

Wir würden dies neuste Erbauungsbuch des wohlbekannten Verf.'s, das reich an christlichem Ernste und evangelischem Troste ist, jedenfalls mehr loben, wenn nicht eine Menge ungewöhnlicher Redewendungen, fernliegender Bilder, hinkender Gleichnisse, crasser Ausdrücke den Verdacht in dem Ref. erweckten, als wäre der Verf. wohl nicht ganz frei von der Sucht immer etwas Neues und Geistreiches sagen zu wollen — und das ist doch in einem Trostbuche für Leidende am allerwenigsten angebracht. „Kehre mir nicht länger den Rücken zu, mein Gott; immer sehe ich die Hakken und nicht die Zehe deiner Füsse" (S. 13). „Sind sündliche Haken in der Herberge deines Herzens, so hängt Satan seine Garderobe daran auf... Brich die Haken der sündlichen Neigungen aus dem Herzen heraus, wirf die Garderobe des Satans mit hinaus" (S. 44). „Der Kummer über den kalten Spott der Welt frisst dem Kreuzträger das Fleisch von den Backen; des Kummers Zahn frisst nicht allein geistig die Freude aus der Seele, sondern auch sichtbar und körperlich das Fleisch vom Leibe. Der Kummer ist ein Vielfrass u. s. w." (S. 67). „Beuge nicht deinen Nakken unter der Schwermuth, die aus Fleisch und Blut stammt, sondern zertrümmere die Schwermuthhöhle der fleischlichen Betrübniss" (S. 70). „Ein Schulentläufer der Kreuzschule ist ein haltloser verlorener Mensch, wie Epheu losgerissen vom Baum" (S. 77). „Wie so schön, mein Heiland, bist du in den Windeln des Brodes und des Weines im Abendmahl... Da schaut die Seele durch die Thürritze in Gottes Kämmerlein und Himmel" (S. 96). „Im Thränenmeer liegt die Perle des Danks auf dem Grund" (S. 105). „Ich will lieber ins Meer der Trübsal geworfen werden und Perlen der Geduld auf des Meeres Grund fischen, als dort von dir in das Feuermeer der Verdammniss gewiesen zu werden"

(S. 108). „Der Dank polirt den rohen Edelstein des Kreuzes, dass er seine Strahlen gibt wie die Sonne am Himmel" (S. 106). Wer noch mit solcher gezierten Rede an das Krankenbett oder in die Kummerhöhle eintritt, der weiss noch gar nicht, wie einem Kreuzträger zu Muthe ist; lieber greift doch der Trost Suchende zum Gesangbuche, in welchem Paul Gerhardts Lieder stehen, oder zu den Psalmen selbst, wo die Rede Davids ungekünstelt fliesst! Und wie wunderlich klingt es, wenn Gott die Seele also anredet: „Bedenke ferner, so sagt mein Knecht Baxter: es ist ja nur das Fleisch u.s.w." (S. 17). Oder umgekehrt wenn die Seele in ihrem Gebete einen Kirchenvater citirt. „Dein Knecht Augustin hat gesagt: du liebest und bist frei von der Begierde Gluth .... So sagt dein Knecht Augustin.... In diesem Gebete deines Knechtes Augustinus liegt die Antwort auf die Frage: warum verstössest du mich?" (S. 86. 87). Ja, das sind Reflexionen, aber keine Gebete, und über der grossen Kunst am Schreibpulte hat man der Einfalt vergessen. Darum zum Schluss: bei allem christlichen, dogmatisch und ethisch richtigen Inhalt, das Büchlein ist krank an einer Zeitkrankheit. [H. O. Kö.]

XIX. Hymnologie.

Fr. Rob. Maydorn (Pfarrer zu Gr. Rosen), Die Psalmtöne der heiligen Kirche. Abdruck der dem Kgl. Consistorialrath *Dr.* Schmieder zur Feier seiner 25jährigen Directorial- und Ephoral-Wirksamkeit am Wittenberger Prediger-Seminar zum 12. Januar 1864 gewidmeten Jubelschrift.

Noch in einer andern Beziehung als in der im Titel angegebenen ist die Schrift als eine Jubelschrift gemeint, nämlich in Bezug auf das Publicandum König Friedrich Wilhelm III. vom 17. September 1814, in welchem die Idee einer Reform des liturgischen Theils des evangelischen Gottesdienstes ausgesprochen worden, und um dess willen, wie der Verf. in den einleitenden Worten seiner Schrift ausspricht, im Jahr 1864 das wieder erwachte liturgisch-kirchliche Leben in der evangelischen Kirche Preussens und Deutschlands sein 50jähriges Jubiläum zu feiern habe. Die eine der beiden durch dieses wieder erwachte Leben gestellten Fragen, die nach der Wiederherstellung des alten Chorals, habe, meint der Verf., ihre Arbeit zum Schluss gebracht, die andre, nach der Wiederherstellung der alten Psalmodie, sei in der ihrigen noch begriffen. Sie ihrem Ziel entgegen zu führen, soll auch diese Arbeit helfen. Dieselbe zerlegt sich in zwei Theile, der erste S. 3 bis 15 „heilige Musik", der andre von da bis zum Schluss S. 45 „heilige Psalmodie" überschrieben.

Man folgt nicht ohne Interesse der Aussprache des Verfas-

sers, welche er in begeisterter Rede an ein schönes Wort Melanchthons von der Musik anschliesst. Aber für den kühleren Leser bleibt mancher der in dieser Begeisterung ausgesprochenen Sätze unbegreifbar, manches schwingt sich für ihn zu hoch in die Lüfte, und auch solche Stellen begegnen uns, wo wir leider mit Fragezeichen störend werden müssen. Wenn es S. 4 heisst, unsere heutige Musik habe die reine keusche kirchliche Idee an die Welt verloren, so ist wohl nur der Ausdruck als incorrect in Anspruch zu nehmen. Wenn aber der innere Vorgang der Conception heiliger Musik beschrieben werden soll, und es da heisst, „durch eine Bewegung, in welche das mit seiner Leiblichkeit in die Sphäre künstlerischer Intuition hineingehobene Wort sich selbst setze, und welcher der Künstler nur zusehe, werde ein Erzittern des Worts in seiner Leiblichkeit veranlasst, welches Erzittern dann der Ton der Intuition, das in den Ton sich entbindende Seelenhafte des Worts sei", so ist das Bombast, wobei ein gesunder und dauerhafter Gedanke nicht zu fassen ist. Wenn es ferner heisst, dass das Wort allein der Vermittelung durch die Reflexion bedürfe, das tönende Wort des Gesanges aber durch die Empfindung unmittelbar die Seele ergreife, so ist daran nur das wahr, dass der Ton die Empfindung erregt, durch welche Empfindung je nach ihrem Grad und ihrer Beschaffenheit die Reflexion auf das gesungene Wort entweder gefördert und beschleunigt, oder auch übertäubt und verschlungen wird; nimmer aber kann das Wort, es sei gesprochen oder gesungen, ohne Reflexion von der Seele aufgenommen werden. Sagt der Verf., das Wesen des christlichen Cultus sei der Opferbegriff, und gleich darauf, die um das wahre Opfer sich bewegenden liturgischen Kämpfe seien auf dem Gebiet der somatischen Seite des Opferbegriffs gekämpft, so hat ihm hier der „Begriff" einen Streich gespielt. Nicht den Opferbegriff, sondern nur das Opfer konnte er als das Wesen des Cultus bezeichnen; nicht der Opferbegriff hat eine somatische Seite, sondern nur vom Opfer mag man dies sagen; wiederum aber sind die Kämpfe der liturgischen Wissenschaft, von denen er spricht, nicht um das wahre Opfer, sondern um den rechten Opferbegriff geführt. Die vom Pathos tyrannisirte Sprache muss sich immer einmal rächen, nur dem Gedanken bleibt sie gehorsam. In Wirklichkeit aber liegt nicht allein dem christlichen, sondern allem und jedem Cultus die Idee des *sacrificium* zum Grunde. Geradezu aber den Gedanken selbst müssen wir angreifen, da wo es heisst, dass „die heilige Musik mit ihren Klängen als den im Erzittern der Materie constanten Momenten des Uebergangs eines Materiellen in das Ideelle in die Sphäre des Opferbegriffs tritt." Hiernach wäre das Opfer etwas Physikalisches mehr als Religiöses, wie das freilich auch schon in den vorhergehenden Worten des Verfassers gefun-

den werden muss, dass „jedes Opfer auf der Grenze der Materialität der Gabe stehe", wenn hierbei überhaupt etwas zu denken ist. Uebrigens erzittert das Materielle ganz in derselben Weise bei den Klängen unheiliger wie heiliger Musik. In dem, was der Verf. über die Glocken und ihren Ton sagt, ist viel Schönes; solch ein Dictum aber, wie dieses: „durch den Ton der Glocken tritt die Kirche in Berührung mit der himmlischen Welt", ist mit dem, was darum herum ist, wieder hohles Pathos. Mit Grund der Wahrheit lässt sich doch nur sagen, dass Glockenton unter Umständen die Andacht erhöhen kann, mit welcher das Gemüth sich zu Gott erhebt. Was hat da „Kirche" und „himmlische Welt" und „Berührung" zu thun? Nicht anders ist es mit dem was von der Macht gesagt ist, welche heilige Klänge haben sollen in die obere Welt hinauf zu dringen; eben so mit der Floskel: „wo das ertönende musikalische Organ die geweihte und durch die heilige Taufe geheiligte Leiblichkeit des Menschen ist", — zugleich ein verrätherisches Bekenntniss des neuen Sacraments-Lutherthums; desgleichen mit der, dass „den Gemeinegesang auf seine höchste ihm gebührende Stufe erst der ihm immanente Opferbegriff stelle"; und mit der, dass „der Chorgesang auf bestimmter liturgischer Grenze aus dem in noch viel höherem und umfangreicherem Sinne sacrificiellen Gemeinegesang sacrificiell hervortrete", wobei absolut nichts Verständiges zu denken ist. Wie mag aus einem höher Sacrificiellen etwas sacrificiell hervortreten? Gleichen Charakters ist denn auch eine solche Behauptung: „den Lobgesängen, Psalmen und Hymnen sei die Form des Wechselgesanges eingeboren"; und die schon oben berührte, hier in stärkerer Form wiederkehrende: dass „der Gesang den Lehrinhalt des Wortes unmittelbar ohne Vermittelung des Worts der Seele zuführe." Das gäbe in der That eine neue und bequeme Methode des Unterrichts. Warum müht man sich doch noch mit Predigt und Katechismuslehre? man singe. Ein gleich bequemer Himmelsschlüssel wäre es, wenn es wahr wäre, dass „das Tonleben des Psalms der Gemeine den Himmel erschliesse." Was soll man aber zu einem solchen Satze sagen: „da — beim Sanctus nämlich — glaubt nicht blos, sondern da erfährt die Gemeine des HErrn, hineingehoben in das Mysterium heiliger Musik, schon hier in Wahrheit, was da ist die Gemeinschaft der Heiligen." Wir müssen auf die Freuden solcher musikalischer Mysterien, in denen wir Gemeinschaft der Heiligen erfahren sollen, verzichten.

Diese gerügten Ueberschwänglichkeiten und Dunkelheiten finden sich im ersten, man könnte sagen, principiellen Theil; der zweite, den man den historischen nennen könnte, zeichnet sich nicht gerade durch grössere Nüchternheit und Klarheit aus. Derselbe wird durch zwei, man kann nicht wohl sagen, Untersuchungen,

sondern richtiger Behauptungen eröffnet, welche der Verf. durch eine Beweisführung zu stützen sucht, die wenigen seiner Leser zwingend erscheinen wird. Die erste ist die, dass weder die Gregorianische Psalmodie noch die Ambrosianische Hymnodie von der Griechischen Musik ihre Herkunft ableiten, sondern ihren Ursprung aus den ältesten Zeiten der christlichen Kirche und „aus dem Leben des alten Bundes“ genommen haben; die andre, dass die Gregorianische Psalmodie der überlieferte alte Davidische Psalmengesang sei. Der nebst anderm Aehnlichen für die erste Behauptung angeführte Grund, dass „die Griechen ihre Melodieen nicht in so reizender verführerischer Gestalt besassen, dass diese ein Sirenengesang für Christen hätten werden können“, wie er an sich selbst mehr für die Unbedenklichkeit der Herübernahme Griechischer Weise in den christlichen Kirchengesang zu sprechen scheint, möchte doch kaum mit dem vom Verf. früher angeführten Umstande vereinbar seyn, dass „die Väter der alten Kirche vor den buhlerischen Reizen der Tonchromatik der Hellenen dringend warnten.“ Dass aber die Davidische Psalmodie „in heiliger Integrität“ bis auf Gregors Zeit vererbt sei, und wir in der Gregorianischen die Davidische vor uns haben, dafür wird als stärkster Grund, der „die Identität beider über jedes ernste Bedenken hinaushebe“, der „organische Zusammenhang der Psalmodie mit dem Worte der Psalmen“ angegeben. „Die Tradition der Psalmodie, heisst es da, ist die Tradition der Psalmen selbst; durch die Existenz dieser ist jene historisch bewiesen.“ „So lebendig wurzelt, heisst es weiter, jene in dieser, dass die alte heilige Psalmodie, selbst wenn sie zu einer Zeit der Kirche ganz verloren gegangen wäre, so bald die mangelnden Lebensbedingungen wieder gegeben würden, in jedem Augenblick in urkräftiger, lebensherrlicher Schönheit aus dem Worte, aus den Psalmen als dieselbe wie anfänglich wieder hervorbrechen würde.“ Das ist wahre Virtuosität in Behauptungen oder Einbildungen. In demselben Ton heisst es weiter, man thue dem „heiligen“ Wesen der Psalmodie Leid an, wenn man ihre Erhaltung vom Vorhandenseyn menschlicher Aufzeichnungen abhängig mache. „Durch ein schriftliches Document göttlicher Abkunft ist die Psalmodie erhalten, durch die Psalmen; und durch das Wort derselben ist das Wesen der daraus strömenden Melodie für alle Zeiten der Kirche gewahrt.“ Kurz, so muss es zuletzt heissen, „der heilige Geist ist es, der die Psalmodie der Kirche wunderbar erhalten hat.“ Heisst es doch auch, dass die Kirchentöne „von oben kamen“ und ihre „himmlische Abkunft“ nicht verleugnen. Da haben wir denn ein neues Heiligthum und neue Wunder. Man weiss nach dem Verf. nicht, welches Wunder das grössere sei, das der Erhaltung der Davidischen Psalmodie bis auf Gregor, oder der Gregorianischen

bis auf uns. Von dem Wunder dieser ist ein Rückschluss auf das Wunder jener zu machen, der die Bewahrung des Davidischen Psalmengesanges bestätigt. Die Erhaltung des Gregorianischen Psalmengesangs aber ist nach dem Verf. darum ein so grosses Wunder, weil dieselbe durch so grosse und gewaltige Kämpfe gegangen. Diese Kämpfe werden genauer dargestellt in Beziehung auf Melodik und Harmonik, wie der Verf. schreibt. In ersterer Beziehung wird die Einführung vier neuer Tonarten, der plagalischen, neben den vier älteren, den authentischen einerseits, und die Ueberweisung der dem Volke entzogenen Psalmodie an die Priester allein andrerseits nicht sowohl als Verdienst Gregors, als vielmehr als ein providentielles Wunder Gottes zum Zweck der Erhaltung der Psalmodie gepriesen; in letzterer wird die kirchliche, wie immer „heilige" Harmonik gegenüber der weltlichen durch Chromatik, gleich schwebende Stimmung und Instrumentation die Sinne mit verführerischem Reiz berauschenden Harmonik erhoben. Das Resultat ist: „Erstorben ist die Psalmodie nicht, sie lebt ja jetzt eben wieder auf; (dann wäre sie also doch erstorben, wie könnte sie sonst wieder aufleben?) ersterben kann sie nicht, denn sie wurzelt in dem ewigen Wort der Psalmen."

Den Schluss machen Bemerkungen über die Geschichte der Kirchentöne, die ihr „himmlisches Leben" immerdar klar und hell bezeugt und nichts davon hingegeben haben, und über das „innere Wesen" derselben, dessen Macht die Macht der objectiven Idee in lebensvoller Organisation im Gegensatz gegen das unbeschränkte Walten der subjectiven Empfindung in der modernen Musik sei. Hinzugefügt ist eine Musikbeilage enthaltend die acht Psalmtöne, die Melodieen nach Lucas Lossius und Antony, die Harmonieen treu, wie es heisst, den Charakter des Kirchentons darstellend, „von aller chromatischen Zuthat sorgfältig gereinigt." Musiker mögen urtheilen, wie fern diese Reinigung gelungen und correct ist. Wir unserseits möchten nur das Unsere thun, bei aller Anerkennung der Bestrebungen für Regeneration der Psalmodie an ihrem Ort und in ihrem Mass, die Kirche Gottes von dem Enthusiasmus dieser musikalischen „Heiligkeit" rein zu erhalten. [Cr.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.
(Pädagogik, Poesie.)

1. Lehren der Erfahrung für christl. Land- und Armen-Schullehrer. Eine Anleitung zunächst für die Zöglinge und Lehrschüler der freiwilligen Armen-Schullehrer-Anstalt in Beuggen von Christian Heinrich Zeller, Schulinspector. Vierte durchgesehene Auflage. Erster Band: 200 S. Zweiter Band: 136 S. Basel (Bahnmaier) 1865. $22^1/_2$ Ngr.

Bekanntlich besteht die Rettungsanstalt zu Beuggen bei Basel schon seit 1816, mit Ausnahme des Falk'schen Instituts zu Weimar die älteste in Deutschland; der Gründer dieser Armenschule ein rechtgläubiger, von barmherziger Liebe erfüllter, mit pädagogischer Weisheit begabter Mann, der selige Zeller, war wohl schon 1827, als die erste Auflage erschien, berechtigt „Lehren der Erfahrung" zu schreiben, aber auch noch immer muss sein Zeugniss gehört werden. Die vorliegende vierte Auflage wurde von dem Nachfolger (und Sohne?) Reinhard Zeller besorgt, und wir sind ihm Dank dafür schuldig. Möchte nur sein Wort gehört werden in einem Zeitalter, wo der Materialismus, Empirismus, Mammonismus sich immer weiter bis in die untersten Schichten der Menschheit und bis in die innersten Kreise der Familie verbreitet, und wo nützliche Kenntnisse, die rasch Geld einbringen, höher geschätzt werden als eine christliche Grundlage in der Erziehung. Auf den rechten Glauben, auf wahrhaft christliches Leben zielt alles in diesem Buche hin, es versäumt aber dabei auch keine Aeusserlichkeit und Kleinigkeit bis zur Schiefertafel, bis zur Schulbank herab, und so kann die Lektüre eines so gediegenen, aus Erfahrung erwachsenen, in die Schulpraxis sogleich einleitenden und überall von ächter christlicher Schulweisheit durchdrungenen Buches Predigern und Lehrern gar nicht genug empfohlen werden. Zur Charakteristik für diejenigen, welche das Buch aus den früheren Auflagen noch nicht kennen sollten, möge folgende Erörterung über „die Aufmunterung" der Kinder stehen. „Wer den Fleiss eines Kindes durch Geld belohnen und aufmuntern will, der kann allerdings bewirken, dass das Kind fleissiger wird; es ist aber zu fürchten, dass alsdann eigentlich nicht der Fleiss, sondern der Trieb nach Geld befördert worden ist. Ein solches Kind ist dann eigentlich nicht fleissiger geworden in seinem Herzen, sondern nur geldsüchtiger, ob es wohl dem Lehrer so scheinen kann, der Fleiss des Kindes nehme zu. Das Kind aber macht den Fleiss zum Mittel und das Geld zum Zweck, und es ist zu fürchten, das Kind werde im Fleiss wieder nachlassen, sobald ihm derselbe kein Geld mehr einträgt. So sehr können äusserliche und willkürliche Belohnungen ihren Zweck verfehlen! Ebenso verhält es sich auch mit den sogenannten Aufmunterungen durch Ehre, Lob und Rang. Sie können alle verkehrt wirken d. h. Zweck statt Mittel werden. Der wahre, innere, wesentliche Lohn alles Guten, und also auch des Fleisses, ist die gesteigerte Lebenskraft, das wohlthuende Gefühl des Wachsens im Guten, die Erhöhung des Lebensgefühles, das Bewusstseyn der Liebe und der Zufriedenheit des HErrn und der Zunahme seines Lebens in uns. Leben ist der Lohn des Guten; und da nun der HErr selbst das Leben ist, so ist Er, gleichwie der Schild, also auch

der Lohn des Guten" (II, S. 33). „Zur Aufmunterung der Kinder mag auch eine Austheilung von Geld oder Schulbüchlein oder Schreibmaterialien an dem Prüfungstage vorgenommen werden. Es sei dies aber eine Austheilung für alle Schulkinder, doch so, dass die Entlassungskinder die theureren . . . empfangen. Prämien für einzelne sich auszeichnende Kinder sind mehr abzurathen als anzurathen. Denn es geht selten dabei ohne Neid, Eifersüchtelei, Eitelkeit und Ungerechtigkeit zu. Das blosse Wissen verdient gar keine Belohnung noch Auszeichnung. Wird aber dabei auf sittliche und fromme Aufführung gesehen, so bekommt die Sittlichkeit und Frömmigkeit der Kinder einen Stoss durch Ehre, Lob und Lohn der Menschen" (I, S. 123). [H. O. Kö.]

2. Heliand. Christi Leben und Lehre. Nach dem Altsächs. von K. Simrock. 2te Aufl. Elberfeld (Friderichs) 1865. IV u. 275 S.

Länger, als wir erwartet, hat es gewährt, dass der trefflichen Uebertragung des herrlichen und unvergleichlichen altdeutschen, und zwar niederdeutschen Evangelienepos Heliand ins Neudeutsche durch Simrock, die im J. 1856 erschienen und eingehender von uns in Jahrg. 1857 dieser Zeitschr. S. 607 f. besprochen worden ist, eine 2te Aufl. hat folgen können; und verändert worden ist an der älteren wohl eigentlich nur der Titel. Möge die hiedurch gewährte Erinnerung unserer Zeitgenossen an das schier wunderbare, freilich in seiner Uebertragung dem Original bei weitem noch nicht gleich kommende, Monument der Glaubensgewissheit, Geistestiefe, geschichtlichen und kritischen Kühnheit und kindlichen Naivität unserer Vorväter aus einer Zeit, in der sie kaum den christlichen Namen zu führen begonnen hatten, demselben neu und erfolgreicher noch die Bahn öffnen! [G.]

In der Anzeige der schwedischen Schrift des *Dr.* Widerström über Gegenstand, Aufgabe und Möglichkeit christlicher Dogmatik (S. 590 des Jahrgangs 1867) habe ich dem Verf. das Zeugniss gegeben, dass er sich auf der Höhe der Wissenschaft befinde. Der Sinn dieses Ausdrucks ist für schwedische Leser ein fraglicher geblieben. Ich sehe mich dadurch veranlasst zu bemerken, dass er nichts anderes besagt, als dass der Verf. jener Schrift Bekanntschaft mit den Fragen bekundet, von deren Beantwortung nach dem dermaligen Stande der Dogmatik ihre wissenschaftliche Fassung und Construction bedingt ist. Ein Urtheil über den Werth der vom Verf. gegebenen Beantwortung schliesst jenes Zeugniss nicht in sich.

Leipzig, den 20. Nov. 1867. Delitzsch.

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

I. Abhandlungen.

Die Idee der Stiftshütte.

Von

Wilhelm Engelhardt,

Gefängnissgeistlichen in St. Georgen.

Wenn es sich darum handelt, die **Idee** der Stiftshütte aufzusuchen und darzustellen, so darf man dieselbe nicht in seiner Idee darüber, noch auch in gleichzeitigen Tempelideen, die sich in den Bauten der Götzentempel verwirklichten, suchen, sondern allein in der Schrift, welche uns nicht blos den Riss der Stiftshütte und den Ursprung dieses Risses, sondern auch die Idee derselben und den Ursprung dieser Idee aufzeigt. Auch die symbolische Deutung der Geräthe der Stiftshütte, wie sie im neuen Test. uns begegnet, darf uns nicht dazu bringen, die ganze Stiftshütte in dem Sinn als Symbol zu fassen, dass die ganze äussere Erscheinung derselben keine Wahrheit in sich hätte, sondern nur ein Symbol, die Darstellung einer Idee wäre.

Um aber die Idee der Stiftshütte zum Verständniss bringen zu können, ist es nöthig, zunächst den **Bau** derselben etwas näher in's Auge zu fassen und sodann die verschiedenen Ansichten über die symbolische Bedeutung der Stiftshütte einer Prüfung zu unterstellen, und daraus im Ganzen und im Einzelnen die leitenden Ideen, soweit sie sich mit Sicherheit erkennen lassen, zu entwickeln.

Gott der Herr, welcher unter den Lobliedern und Jubelgesängen der seligen Geister thront und sich ihnen in seiner überweltlichen Herrlichkeit zu schauen gibt, wollte auch auf Erden ein Heiligthum haben, dass Er, der Heilige, unter dem Lobe Israels wohnen könne, dass Er, wie Er in der Wolken- und Feuersäule vor Israel hergezogen war, um es den rechten Weg zu führen und ihm zu leuchten, beständig seine heiligende, segnende Gnadengegenwart unter seinem

Volke manifestiren könne. Deshalb gibt Er seinem Volke nicht blos die Verheissungen: „An welchem Orte Ich meines Namens Gedächtniss stiften werde, will Ich zu dir kommen und dich segnen“ Ex. 25, 24, sondern Er zeigt auch seinem Knecht Mose während jenes vierzigtägigen Aufenthaltes auf dem Berge Sinai den ganzen Grundriss dieses Heiligthums in allen seinen Theilen Ex. 25, 9. 40; 26, 30; 27, 8, weil kein Künstler es in eigenen Gedanken und durch Erfindung des eignen Geistes vermocht hätte, ein Jehovas des Heilsgottes würdiges Gebäude herzustellen, da ja sein Heilsplan, dessen symbolische Darstellung die Stiftshütte und der in grösserer Extension später nach demselben Grundriss erbaute Tempel Salomo's seyn sollte, ein dem Volke verborgner war. Also Gott selbst will ein Bethaus auf Erden, nicht als ob Er dessen bedürfte (Jes. 66, 1. 2; Act. 17, 24; 1 Reg. 8, 27), sondern um seines Volkes willen 2 Macc. 5, 19. Dazu gehört auch die menschliche Thätigkeit, die zur Realisirung des göttlichen Gedankens ein Hebeopfer darbringen sollte, weil der Mensch mit freiem Entschluss und willigem Herzen dem Heil, das Gott ihm an- und darbietet, sich hingeben und zu seinem Eigenthum es machen muss.

Wie dieser Plan Gottes ausgeführt wurde, das lesen wir Ex. C. 25—27 C. 30 u. 31. Die Stiftshütte bildete ein Rechteck von 30 Ellen Länge, 10 Ellen Breite, 10 Ellen Höhe in Lichten; ihre äussere Länge war 30½ Ellen, ihre äussere Breite 11 Ellen. Das Gerüste bestand aus 48 mit Gold überzogenen Bohlen aus Akazienholz, deren jede 10 Ellen hoch und 1½ Ellen breit war und deren je 20 aufrecht aneinandergereiht die südliche und nördliche Langseite, 8 aber die westliche Breitseite bildeten; jede dieser 40 die beiden Langseiten bildenden Bohlen musste zwei silberne Fussgestelle haben, in welche die Zapfen des Balkens eingefügt wurden, 2 Eckbohlen aber sollten die Langseiten mit der Breitseite verbinden und sollen seyn (Ex. 26, 24): „doppelt von unten an und zugleich sollen sie seyn ganz an seinem Haupte in Rücksicht auf den einen Ring; so soll es ihnen beiden seyn; zu den zwei Winkeln sollen sie seyn“ d. h. dazu sind sie bestimmt, die beiden hintern Ecken zu bilden. Die Meinung dieser schwierigen Worte ist wohl diese vgl. Keil: Commentar zu d. St.: die beiden Eckbohlen, die von den andern ausdrücklich unterschieden werden, sollen eine andere Gestalt haben, nämlich aus zwei im rechten Winkel zusammengefügten Stücken bestehen, so dass sie als Doppelbretter ein Ganzes bilden von unten bis oben; das eine Stück derselben sollte auf beiden Seiten die noch übrige Elle

der Hinterwand des Allerheiligsten ergänzen, die andre Halbelle dagegen die Dicke der Langseiten decken. Jede dieser Eckbohlen erhielt nur einen Ring, der in der mittlern Höhe der stehenden Bohle an dem Winkel so angebracht war, dass der mittelste Riegel sich über die ganze Länge der Wände erstreckte und so an den Wänden von einem Ende zum andern durchging. Die silbernen Zapfen, deren jeder ein Talent Silber Ex. 38, 27 schwer war, hatten neben ihrer symbolischen Dignität die Bestimmung, von den Bohlen die Feuchtigkeit fern zu halten, wesshalb sie die ganze Grundfläche der Bohlen bedeckten. Alles aber, Bohlen und Riegel, musste mit Gold überzogen werden.

Ueber dieses Gerüste aus Holzbohlen, welches nach oben und vorn offen war, ging eine vierfache Bedeckung. Die innern Teppiche Ex. 26, 1 – 6 nehmen den ersten Platz ein, weil sie die Wohnung zu einem Zelte machen. Das innere Zelttuch bestand aus 10 Teppichen, deren jeder aus gezwirntem Byssus, Hyazinth, Purpur und Scharlach gewebt war, und in jeden waren Cherubbilder mit künstlicher Hand eingewirkt; jeder derselben war 28 Ellen lang und 4 Ellen breit. Je 5 derselben waren zu einem grösseren Ganzen durch je 50 blaupurpurne Schleifen, die durch goldene Doppelhaken zusammengehalten wurden, verbunden, die Zusammenfügung aber lief über den Vorhang des Allerheiligsten hin. Wir haben uns demnach die Sache so zu denken: Dieses aus zwei mittelst der Schleifen und Haken verbundenen Hälften bestehende Zelttuch, von dem jede Hälfte aus 5 Teppichen zusammengeknüpft war, umgab unmittelbar die Wohnung und deckte nicht nur die obere Oeffnung des Gerüstes zu, sondern bedeckte auch die Seitenwände und hing an der Innerseite der Wände herab, wurde an den obern Enden der Bohlen befestigt und bildete den Plafond, so dass es auf jeder der beiden Langseiten $1\frac{1}{2}$ und an der Rückwand $\frac{1}{2}$ Elle vom Boden abstand. Die vordere Hälfte bildete mit ihrer ganzen Breite von 20 und ihrer Länge von 10 Ellen den Plafond dés Heiligen, und hing mit den von der Länge übrigbleibenden 15 Ellen nach ihrer ganzen Breite von 20 Ellen an den beiden Seitenwänden so herab, dass jede Seitenwand mit 9 Ellen bedeckt wurde; die andere Hälfte des Zelttuches überdeckte das Allerheiligste, welches 10 Ellen kürzer war als das Heilige, mit 10 Ellen Länge und Breite im Plafond, und die 10 von der ganzen 20 Ellen betragenden Breite übrigbleibenden Ellen bekleideten die hintere Wand, so dass die an derselben hängenden 10 Ellen bauschigt herunterhingen. — Die zweite Decke, die eigentliche Zeltdecke, bestand

aus 11 Teppichen von Ziegenhaar, deren jeder 30 Ellen lang und 4 Ellen breit war; sie bestand aus zwei Hälften, deren eine aus 5 Teppichen, die durch 50 Schleifen und Haken verbunden wurden, zusammengesetzt war, wobei die Haken aus Erz oder Kupfer gefertigt seyn mussten, während die andere aus 6 ebenfalls mit 50 Schleifen und ehernen Haken zusammengesetzten Teppichen bestand, doch so, dass der sechste Teppich vorn nach der Fronte des Zeltes zusammengelegt wurde, und so eine Art Giebel oder Portal bildete. Dieses Zelttuch war um je 2 Ellen länger und breiter, als das innere, und hatte in der Kürze und Breite einen Ueberschuss von je 2 Ellen, dessen Verwendung so bestimmt wird, dass die Hälfte des überschüssigen Teppichs sich ausbreiten soll über die Hinterseite der Wohnung, und die an jeder der beiden Längenseiten der Teppiche überschüssige Elle ausgebreitet seyn soll an den Seiten der Wohnung von hier und von dort, sie zu bedecken (Ex. 26, 7—13). — Ueber diesen beiden feineren Teppichdecken waren zum Schutz gegen Luft und Regen (*σκέπη καὶ βοήθεια ταῖς ὑφανταῖς ἔντω τοῖς καύμασι καὶ ὑέτῳ οὗτος εἴη γεγενημέναι* Joseph.) noch zwei Decken hingebreitet: eine Decke von rothgefärbten Widderfellen als Decke für das Zelt, die andere oben darauf von Tachaschfellen (Seehundsfellen).

Auch die Aufstellung der Wohnung ist nicht menschlichem Gutdünken überlassen, sondern Ex. 26, 30 bestimmt der Herr: „stelle die Wohnung auf nach ihrem Rechte,“ d. h. nach der ihrem Zweck und ihrer Bedeutung entsprechenden Richtung. Sie musste also nach der Richtung der Weltgegenden aufgestellt werden und zwar so, dass die hintere Seite der Stiftshütte nach Westen gekehrt war und der Eingang in dieselbe gegen Osten lag, entweder damit wie Josephus Ant. 3, 6. 3 sagt *ὁ ἥλιος ἐπ' αὐτὴν ἀνιων ἀφίῃ τὰς ἀκτῖνας*, damit man die Sonne im Rücken habe und nicht diese, sondern ihren Schöpfer anbete, oder wie Bähr (I, 210) meint, weil Osten für den Orientalen die Vorderseite ist, oder wie Keil (Arch. I, 101) glaubt, weil das dem Allerheiligsten entsprechende Paradies für den aus ihm vertriebenen Menschen gegen Westen lag. Dieser Eingang war durch einen Vorhang (Ex. 26, 36) geschlossen, der aus gezwirntem weissen Byssus und dem mit dunkelblauer, dunkelrother und feuerrother Purpurfarbe gefärbten Garne gewebt war, doch keine Cherubsbilder hatte, und an 5 mit Gold überzogenen, auf kupfernen Untersätzen ruhenden Stäben von Akazienholz vermittelst goldner Haken und darin liegender vergoldeter Stäb-

chen befestigt wurde, so dass die Stiftshütte 4 Eingänge hatte.

Der innere Raum der Stiftshütte war in zwei ungleiche Hälften, in das Heilige und Allerheiligste getheilt, und von vier Seiten mit dem Vorhof umgeben. Jeden dieser drei Theile haben wir sammt den dazu gehörigen Geräthen besonders zu betrachten.

Das Allerheiligste stellt einen vollkommenen Cubus von 10 Ellen Länge, Breite und Höhe dar (vgl. 1 Kön. C. 6, 2; Hebr. 9, 3); es war ganz dunkel und in demselben befanden sich die Bundeslade, der Gnadenstuhl, das güldene Rauchfass und die zwei Cherubim. Der Eintritt in dasselbe war Jedermann verwehrt; nur der Hohepriester durfte des Jahres einmal am grossen Versöhnungstage dasselbe betreten Ex. 5. Die Bundeslade (Ex. 25, 10—22; 37, 1—9) bestand aus Akazienholz und war 2½ Ellen lang, 1½ E. breit und 1½ E. hoch und von innen und aussen mit feinem Gold überzogen und am oberen Rande mit einer kranzförmigen goldenen Leiste zur Verzierung versehen. Sie ruhte auf vier Füssen, an denen goldne Ringe angebracht waren, in welche Ringe mit Gold überzogene Stangen aus Akazienholz gesteckt wurden zum Tragen der Lade, damit sie selber von keiner Menschenhand berührt werde. In diese Lade wurden die beiden Steintafeln, auf denen die zehn Worte, welche die Bezeugung Jehovahs an sein Volk enthalten, standen (vgl. Ex. 31, 18; 34, 29; Dt. 9, 9. 11), gelegt. Ferner musste ein Sühndeckel oder Gnadenstuhl hineingebracht werden, der aus reinem Golde seyn und 2½ Ellen lang und 1½ E. breit werden musste. Zu beiden Enden desselben befand sich je ein aus gediegenem Gold gearbeiteter Cherub, dessen Stellung die war, dass er seine Flügel so ausbreitete, dass dieselben über dem Gnadenstuhl gleichsam eine Schutzdecke bildeten, und dass er mit seinem Gesichte dem ihm gegenüberstehenden Cherub zugekehrt war, doch so, dass beide ihr Gesicht nach dem Gnadenstuhl hin senkten. Der Grund dieser Stellung wird näher angegeben. Ueber dem auf die Lade des Bundes mit dem in dieselbe gelegten Zeugniss gebreiteten Gnadenstuhl will nämlich Jehova sich Mosen stellen und mit ihm reden, so dass Gott inmitten der beiden Cherubim in einer Wolke über ihren ausgebreiteten Flügeln thront und von da aus zu seinem Volke redet. Desgleichen befand sich in der Lade des Zeugnisses ein goldener Napf voll Manna zur steten Erinnerung an dieses in der Wüste wunderbarer Weise bescheerte Gottesbrod (Ps. 70,

24; 105, 40), s. Ex. 16, 32—36, und die Ruthe Aarons, die gegrünt hatte Num. 17, 8. 10. 11.

Das Heilige, welches von dem Allerheiligsten durch einen Vorhang getrennt war, bildete ein Oblongum von 20 Ellen Länge und 10 Ellen Höhe und Breite und enthielt den Schaubrodtisch, den goldnen Leuchter und den Räucheraltar. Der das Heilige von dem Allerheiligsten trennende Vorhang musste aus denselben Stoffen, wie der innere Vorhang, und mit demselben Kunstgewebe gearbeitet werden, er wurde an 4 Säulen von vergoldetem Akazienholz, die auf vier silbernen Untersätzen standen, mit goldenen Haken befestigt. Im Heiligen standen der Leuchter und Tisch zu beiden Seiten, der Räucheraltar aber in der Mitte. Der Tisch für die Schaubrode (Ex. 25, 30) soll aus Akazienholz bestehen und 2 E. lang, 1 E. breit und $1\frac{1}{2}$ E. hoch seyn, mit reinem Golde überzogen werden und ringsum einen goldenen Kranz haben, und eine die 4 Seiten umschliessende und zusammenhaltende, eine Hand breit hohe Leiste, auf welcher das Tischblatt liegt und in deren 4 Ecken die Tischfüsse eingezinkt waren. An dieser Tischleiste musste ringsum ein goldner Kranz seyn. Wie bei der Bundeslade, so mussten auch hier an den 4 Füssen vier Ringe angebracht werden als Behälter für die zum Tragen des Tisches dienenden Stangen, die aus Akazienholz gearbeitet und mit Gold überzogen wurden. Die auf den Tisch zu stellenden Gefässe, nämlich weite Schüsseln, in welchen die Schaubrode ausgelegt wurden, Opferschalen zur Weinspende und Weinkrüge zum Schöpfen des Weins mussten von reinem Gold seyn. Die Schaubrode selber sollen allezeit aufgelegt werden; über ihre Zubereitung und Auflegung vgl. Lev. 24, 8. 9. — Der Leuchter im Heiligen soll aus reinem dichten Golde, also getriebene Arbeit seyn. Von ihm sollen ein Ganzes mit ihm bildend ausgehen die Lende, d. h. das Postament, auf dem der Leuchter recht steht, dann der vom Postament aus in die Höhe gehende Stab des Leuchters, ferner Gebilde in der Form von Blumenkelchen und Gebilde wie Kugeln geformt, und Verzierungen in der Form von aufbrechenden Blumenknospen. Von der mittlern gerade aufrecht stehenden Röhre des Leuchters sollen auf jeder Seite 3 Röhren ausgehen und eine jede derselben soll drei mandelblüthenförmige Kelche, jeden mit Knauf und Blüthe haben. Es stellt sich uns demnach folgendes Bild dar: Von dem auf einem Postament ruhenden und aus demselben hervorgehenden geraden mittleren Rohre gingen dreimal über einander Seitenrohre aus, die in einer kreisförmigen Biegung nach obenzu mit dem mittleren

Rohr zu gleicher Höhe liefen. An dieser Hauptröhre war 4 mal ein Blumenkelch mit Knauf und Blüthe angebracht so, dass da, wo die 3 Paar Seitenröhren von der Hauptröhre ausgingen, immer ein Knauf sich befand und der vierte Knauf oben zwisshen dem obersten Seitenröhrenpaare und der Spitze der Hauptröhre sich befand. Die mittlere Röhre hatte 4, jede der 6 Seitenröhren 3 Blumenkelche mit Knauf und Blüthe und gleichmässiger Entfernung. Der Leuchter hatte demnach 7 Arme mit 7 Lampen, die ihr Licht auf die der Fronte des Leuchters gegenüber befindliche Seite werfen sollten, und die Schnäuzchen, aus denen der Docht brannte, waren nicht in der Mitte, sondern an der Seite. Zum Leuchter gehörten Lichtschnäuzen und Löschnäpfe, in die das vom Lampendocht Abgeputzte geworfen wurde, beides aus feinem Golde (Ex. 25, 31—40). Dazu musste (Ex. 27, 20) das allerreinste lauterste Oel, bereitet durch das Zerstossen von Oliven, verwendet werden, und dieses Oel musste beständig brennen. — Was den Räucheraltar betrifft, so wird darüber Ex. 30, 1—10 Folgendes bestimmt: Der aus Akazienholz verfertigte Räucheraltar soll viereckig, 1 E. lang, 1 E. breit und 2 E. hoch und mit Hörnern versehen seyn, ähnlich dem Brandopferaltar (Ex. 27, 1); seine obere Seite oder Fläche und seine Wände ringsum sammt seinen Hörnern, kurz er ganz soll bis auf den Boden mit Gold überzogen seyn, wesshalb er auch Ex. 39, 38. 40; 5, 26; Num. 4, 11 der goldene genannt wird. Ausserdem soll er mit einem goldnen Kranze geschmückt, mit goldnen Ringen an den Ecken für die Tragstangen versehen werden und vor dem Vorhang, der die Bundeslade verdeckt, und vor dem Capporeth seine Stellung erhalten, also obwohl im Heiligen befindlich doch in die engste Beziehung zum Allerheiligsten treten, woraus es sich erklärt, dass er 1 Kön. 6, 22; Hebr. 9, 4 zum Allerheiligsten gerechnet wird. Seine Bestimmung ist, dass täglich auf demselben gutes Räucherwerk dem Herrn dargebracht werde, dessen Zubereitung Ex. 30, 34—38 vorgeschrieben wird; er soll jährlich einmal am grossen Versöhnungstag gesühnt werden, weil er dem Herrn hochheilig ist, um ihn von den Unreinigkeiten der Söhne Israels zu reinigen Lev. 16, 18. 19.

Wir treten nun in den Vorhof der Stiftshütte (Ex. 27, 9—19), der aus Umhängen von gezwirntem Byssus bestehen und 100 Ellen lang und 50 Ellen breit seyn sollte. Wahrscheinlich stand die Stiftshütte mehr gegen hinten, weil vor der Wohnung der Dienst des Brandopferaltars einen grösseren Raum erforderte. Der Vorhof wurde von 60 je 5 Ellen von

einander entfernte und 5 Ellen hohe Säulen umgrenzt, welche mit versilberten Capitälen versehen waren, kupferne Füsse hatten und ausserdem noch durch Pflöcke und Stricke befestigt wurden (Num. 3, 37; 4, 32). An ihnen hingen mittelst silberner Stäbe, die auf silbernen Nägeln ruhten, die 5 Ellen hohen Vorhänge. Auf der Süd- und Nordseite sind je 20 Säulen, und alle Säulen des Vorhofs waren mit Bindstäben von Silber verbunden. In dem Vorhof befand sich der Brandopfer-Altar und das Handfass. Was ersteren betrifft, so musste derselbe nach Ex. 27, 1—8 ebenfalls von Akazienholz seyn, 5 E. lang und ebenso breit, 3 E. hoch und viereckig; an jeder der vier Ecken sollte ein Horn seyn, das nicht abgenommen werden kann, sondern mit dem Kupferüberzug dieses Altars in Einer Form gearbeitet ist und so gleichsam aus dem Altar herauswächst. Aus Erz sollen auch die Altargefässe seyn: die Töpfe, die zur Säuberung von der Fettasche dienten, die Schaufeln, die Gefässe zum Blutsprengen und die Fleischgabeln. Um den Altar soll eine netzförmig gearbeitete Bekleidung aus Erz seyn, die dem opfernden Priester zum bequemen Umgang dienen sollte. Was das Handfass betrifft, so ist darüber Ex. 30, 17—21 keine genauere Bestimmung gegeben, als dass es aus Erz seyn und den Priestern zur Reinigung behufs ihrer Dienstverrichtungen dienen sollte. Es stand zwischen dem Brandopferaltar und dem Eingang zur Stiftshütte.

Dies ist im Allgemeinen der Grundriss der Stiftshütte, wie er sich den oft dunkeln und für das Verständniss grosse Schwierigkeiten bietenden Aussagen der Schrift entnehmen lässt, wobei es unterlassen wurde, auf Untersuchungen über den Sinn einzelner Ausdrücke einzugehen, da es genügt, von der Construction der Stiftshütte einen Begriff sich machen zu können. Wichtiger ist es uns, die Idee derselben kennen zu lernen; denn dass in der Stiftshütte und ihren Geräthen himmlische Realitäten in irdischen Formen ausgeprägt, dass göttliche Heils- und Reichsgedanken im Bilde dargestellt und im irdischen Bau verkörpert werden sollten, darauf führt uns der Umstand, dass das Modell dieses Baues dem Mose von Jehova selbst gezeigt wurde; man braucht aber deshalb in diesem Bau nicht ein Conterfei oder eine Copie eines himmlischen Tempels zu suchen, sondern es bieten sich Momente genug dar in der Bestimmung des ganzen Baues und seiner einzelnen Theile, dass es nicht schwer ist, die in ihm verkörperten Reichsgedanken Gottes zu finden.

I. Wenn Hieronymus sagt: „Im dritten Buch Mosis athmet jede Sylbe göttliche Geheimnisse," so dürfen wir dies

ganz insonderheit auf die Stiftshütte anwenden, in deren Bau sich dem betrachtenden Blicke göttliche Geheimnisse verkörpern, und wir fragen darum vor Allem: Was bildet dieser Bau ab? was will er vorstellen? Darauf antwortet Philo (*de monarch.* C. *Opp. I.* 964. 88.): „Wie die Welt der Urtempel Gottes ist (*κόςμος ἱερὸν ἁγιώτατον καὶ θεῷ πρωτοστατον*) und wie heidnische Tempel- und Städtebauten ein Abbild des Universums, besonders des Himmels darstellen, so ist auch die Stiftshütte ein Abbild dieses Urtempels.“ Nach dieser Ansicht ist der Vorhof die Darstellung *τῶν αἰσθητῶν*, die Wohnung selbst das Bild *τῶν νοητῶν*, die 4 heiligen Farben sind die 4 Elemente, die Cherubim die schaffenden und regierenden Grundkräfte in Gott, der siebenarmige Leuchter die 7 im Süden sich bewegenden Planeten mit der Sonne, welche die mittlere Lampe symbolisch darstellt, der Schaubrodtisch ist ein Bild der Nahrungsmittel, deren Wachsthum durch den Nordwind befördert wird und die ein Product des Zusammenwirkens der Sonne und der Erde sind; dann der Räucheraltar ist ein Bild sowohl der Erde, als des Dankes für die Erzeugnisse der Erde und des Wassers, dem die Dünste entsteigen; derselbe steht zwischen Leuchter und Tisch, weil Wasser und Erde den mittleren Raum im *κόσμος* haben. Dazu fügt Philo noch eine andere Deutung (*de plant. Noë*), der sich F. Friederich (Symbolik der mos. Stiftshütte, Leipz. 1841) sie bis in's Einzelnste ausführend anschliesst, und die auch Luther einigermassen acceptirt. Nach Philo ist der Mensch als *βραχὺς κόσμος* Antitypus der Stiftshütte, so dass z. B. die 5 Eingangssäulen der Wohnung den 5 Sinnen entsprechen. Luther (Ausl. von Lev. 1, 46) bezieht den Vorhof auf den Leib, das Heilige auf die Seele, das Allerheiligste auf den Geist des gläubigen Christen, nennt die Seele eines solchen ein *Sanctum* und deutet die 7 Lichter als allerlei Verstand, Wissen, Unterschied und Erhenntniss der leiblichen, sichtbaren Dinge. Friederich aber sagt: „Das von Gott dem Mose gezeigte Modell ist der Mensch selbst; der nach diesem Grundriss errichtete Bau soll so lange existiren, bis Gott in seinem Wort *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*, wo dann nach vollständiger Enthüllung, der Enthüllung der dargestellten Wahrheit, die Verhüllung ganz wegfallen, also Stiftshütte und Tempel ganz aufhören sollte. Die Stiftshütte ist die Darstellung des Ideals eines rechtschaffenen Menschen nach Leib, Seele und Geist, Christus ist der rechte Mensch, das höchste Ideal des Menschen, das göttliche Urbild, welches Mose durch die Stiftshütte darstellen und durch dessen leibhafte Erscheinung das heilige Räthsel ihrer prophetischen Bedeutung bei-

des vollkommen erfüllt und zugleich enthüllt werden sollte.“ Ohne seine weiteren mit anatomischer Genauigkeit dargelegten Ausführungen zu erwähnen bemerken wir gleich, dass diese Deutung der Idee der Stiftshütte allerdings manches Wahre enthält, aber doch von dem zunächst in der Schrift Gegebenen weit abirrt und sich in kühne Combinationen verliert.

Auch Josephus (Antt. 3, 7, 7. 8) findet in dem Heiligthum eine Darstellung des Universums, indem er sagt: *ἕκαστα εἰς ἀπομίμησιν καὶ διατύπωσιν τῶν ὅλων*; der dem Volk und den Priestern zugängliche Theil ist ihm Bild des Meeres und der Erde, das Allerheiligste Biid des Himmels; der Byssus ist Symbol der Erde, aus der er wächst, Purpurroth Bild des Meeres, Carmoisin Bild des Feuers, Purpurblau Bild der Luft. In völliger Abhängigkeit von Philo sind die Kirchenväter in ihrer Deutung, auch manche Rabbinen neigen zu derselben hin, wie spätere christliche Gelehrte, z. B. Spencer, Görres, Grotius sie acceptirten. Das Buch Kasari (*ed. Buxt.* 1660 II. S. 26) vergleicht die Stiftshütte mit dem Bau des menschlichen Leibes, in dessen Mitte die vernünftige Seele so wohnt, wie Gott im Allerheiligsten der Stiftshütte; die Bundeslade vergleicht er mit dem Herzen, die zwei Cherubim mit den Lungenflügeln.

Neben dieser kosmologisch-anthropologischen Deutung findet sich jedoch bei den Rabbinen noch eine andere, nach welcher das Heiligthum himmlische Dinge und Verhältnisse symbolisch darstellt, der Hohepriester, der den Dienst vor Gottes Angesicht verrichtet im irdischen Heiligthum, ein *δεῖγμα* ist des priesterlichen Dienstes im oberen Heiligthum, Eden mit seinen Bäumen und Strömen für Adam dasselbe war, was die Stiftshütte für Israel, nämlich *figurae rerum intellectualium ad intelligendum ex iis veritates coelestes.* Dabei aber verlieren sie sich in's moralische Allegorisiren. Das Wasser des Handfasses deuten sie auf die Bussthränen, den Rauchaltar auf das alle Annehmlichkeiten übertreffende Forschen im Gesetz, den Vorhang auf die Gerechtigkeit der Frommen, den Vorhof und seine Pforten auf die Helden Israels, um deretwillen die Söhne Israels nicht zur Pforte der Hölle kommen. An diese rabbinisch-mystische Ausdeutung schliesst sich die christlich-typische an, die besonders das messianische Element hervorhebt. Namentlich ist es Ephräm und im Mittelalter Peter von Celle († 1183), welche Alles in der Stiftshütte auf Christum und die christliche Kirche beziehen. Letzterer überträgt die Deutung der Rabbinen in die katholische Disciplin seiner Zeit. So ist ihm die Liturgie der Stiftshütte Nachbild der *liturgia coelestis* der Engelhierarchie,

danu Symbol des katholischen Cultus, insonderheit des *sacr. vivificae communionis corporis Christi;* das Gold ist die *claritas verae sapientiae*, das Silber *nitor sacrae eloquentiae*, das Erz *confessio oris ad salutem*, Hyacinth die *coelestis conversatio*, Purpur *corporis passio*, der *coccus distinctus* ist *Dei et proximi dilectio*, der Byssus *carnis castitas*, Ziegenhaar *poenitentiae habitus*, das röthliche Widderfell die bluttgetauften Lehrer der Kirche, die Dachsfelle *corpora spiritualia in resurrectione*, das Sittimholz die Standhaftigkeit der Heiligen, die Bundeslade Typus Christi, ihre Länge seine Langmuth, die vier Ringe Bild der 4 Evangelisten und der 4 Cardinaltugenden in Christo, die Tragstangen sind ein Bild der Kirchenlehrer.

Gegenüber dieser gar zu wunderlichen Typik gehen die protestant. Theologen auf die Schrift zurück, suchen in ihr das Fundament der Deutung, wie denn der Hebräerbrief (C. 8, 2. 5; 9, 1—14. 23—24; 10, 1. 19—22; vgl. Col. 2, 17; Eph. 2, 14—22) Anlass genug bietet, eine tiefbedeutsame Typik in der ganzen Construction der Stiftshütte zu suchen und bei gläubiger Versenkung in die Schrift zu finden. Sie sind einig darin, dass die Stiftshütte Symbol der christlichen Kirche, das Heilige der unsichtbaren, streitenden, das Allerheiligste der siegenden und verherrlichten, der Vorhof der sichtbaren, mit Namenchristen untermischten Kirche sei, dabei lassen sie die Stifthütte speciell einen Typus Christi, des gottmenschlichen Hauptes der Gemeinde seyn, so zwar, dass der Vorhof mit seinem Erz Ihn im Stand der Erniedrigung, die Hütte selbst mit ihrem Golde sein Seyn in überweltlicher Herrlichkeit darstelle. Dabei gehen sie in der Deutung des Einzelnen vielfach auseinander und kommen auf sonderbare Ansichten. So findet Witsius (*miscell. sacr. II diss.* 1) im Himmelsblau der Teppiche die Gnade, im Purpurroth die Demuth, im Coccin das Blut, in den silbernen Fussgestellen der Bohlen das *δικαίωμα* Christi, *in quo omne inter peccatores habitaculum fundatur*, in den Thierfellen seine Aehnlichkeit mit den Opferthieren, in der festen Verbindung der Bohlen unter einander die feste Verbindung der Gläubigen unter einander durch gegenseitige Handreichung der Charismen, in den 5 Tragstangen die Apostel und Propheten abgebildet. Auch die Namen Bezaleel und Goliab sind typisch: alle seine Werke sind lauter Abbildungen Gottes im Schatten; בְּצַל־אֵל (Luc. 1, 35) entstand die *σκηνὴ τελειοτέρα*, Jesus, der von sich sagen konnte: אָהֳלִיאָב Joh. 14, 11. 20. Bähr (Symbol. des mosai. Cultus) sieht in der Stiftshütte und dem Vorhof das Universum als Wohnung

gleichsam als Urtempel Gottes abgebildet und zwar eine ethisch bestimmte, ideale Welt, die Welt, sofern sie im Grossen und Kleinen auf Gott hinweist, von ihm selbst Zeugniss ablegt, Gott in ihr sich offenbart, um die darauf wohnen zu heiligen, sie ist ihm gleichsam ein Bild des Himmels auf Erden, des auf die Erde sich herablassenden Himmels. Aehnlich sagt Kurtz (Gesch. des A. B. I, 65): „Das Allerheiligste der Stiftshütte steht zum Paradies in so deutlicher Beziehung, dass wir in ihr eben so sehr ein Nachbild des Paradieses, als ein Vorbild seiner Vollendung, des himmlischen Jerusalems anerkennen müssen."

Um das Richtige zu treffen, hat man von den Namen auszugehen, welche der Stiftshütte in der Schrift beigelegt werden. Der erste dieser Namen begegnet uns sogleich da, wo Jehovah dem Mose den Auftrag ertheilt, aus den freiwilligen Gaben Ihm ein Heiligthum zu bauen, dass Er in ihrer Mitte wohne Ex. 25, 9; die Stiftshütte hat also die Bestimmung, eine Wohnung für Jehovah zu seyn, und so wird sie Ex. 25, 9. 40; 26, 15—35; 27, 9; 35, 18 im Allgemeinen genannt, während Ex. 26, 1. 6; 35, 11; 36, 13 speciell die innere, kostbare, das Zelt wohnlich machende Bedeckung des Gerüstes mit diesem Namen bezeichnet wird. Diesem Namen ähnlich und dasselbe besagend sind die Ausdrücke: Haus Jehovas Jos. 6. 24; 23, 19; Richt. 13, 31; 1 Sam. 1, 7. 24; 1 Chr. 16, 39; Ps. 5, 8 und Hütte Jehovas 1 Kön. 2, 28, und Tempel Jehovas 1 Sam. 1, 9; 3, 3; Ps. 138, 2. Dass die Stiftshütte ursprünglich ein Zelt war, hat seinen Grund darin, dass Gott, so lange sein Volk auf der Wanderung begriffen war und nur in Zelten wohnte, auch nur in einem Zelte in seiner Mitte wohnen wollte. „Jehova wird, da Er einmal zu Menschen kommt, um bei ihnen zu wohnen, nach der Menschen Art wohnen wollen: jetzt da Israel auf der Wanderung lebt, in einem Zelt unter den Zelten; dereinst wenn es in seine Ruhe eingegangen ist, in einem festen Hause" (Hofmann: Weiss. u. Erf. I, 140). Wir werden demnach zunächst sagen dürfen: die Stiftshütte hatte den Zweck, der Ort des sich herablassenden Wohnens Jehovas, der des israelitischen Volkes König seyn wollte, inmitten seines Volkes zu seyn, damit Er ihm von da aus seinen Gesetzes- und Gnadenwillen kund thue, um ihm nicht blos seinen Willen in Geboten und Befehlen zu offenbaren, sondern auch ihm als den eifrigen Gott, der Sünde heimsucht und Gnade übt (Ex. 20, 5; 34, 6) sich zu bezeugen. Durch die Sünde des ersten Menschen war der Liebes-

verkehr Gottes mit dem sein Gottesbild an sich tragenden Menschen abgebrochen und seine lebensvolle Einheit mit Gott zerstört; aber durch Aufrichtung des Bundes mit dem Volk, das Er erkoren, dessen Signatur in Ex. 19, 6 deutlich angegeben ist, wurde diese Trennung der Menschheit von Gott wieder vermittelt, es wurde eine Institution für die Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott hergestellt, die auf eine wahre und volle Gemeinschaft des Lebens in und mit Gott ihr Absehen hatte, wurde das Reich Gottes auf Erden gegründet, dessen Grundgedanke ist: Gott im Menschen und der Mensch in Gott — und dieses in Israel gegründete Reich Gottes war in der Stiftshütte verkörpert und in seiner zeitlichen und räumlichen Erscheinungsform abgeschattet. Wenn nun Bähr in der Stiftshütte das Abbild der Welt findet, so hat er allerdings insofern nur Recht, als das in Israel gepflanzte Reich Gottes die Bestimmung hatte, die ganze Welt in sich aufzunehmen und zu umfassen, wie dies durch die den ganzen Bau beherrschende Form des Vierecks angedeutet ist. Die Wohnung als Ganzes betrachtet bildet nämlich ein längliches Viereck von 30 E. Länge, 10 E. Breite und Tiefe, und das Allerheiligste insonderheit bildete ein vollendetes Viereck, einen Cubus von 10 E. nach jeder Seite. Die Zahl „vier“ aber bedeutet das aus dem absoluten Seyn hervorgegangene bedingte Seyn, und ist deshalb Signatur der Welt in ihrer göttlich geordneten Regelmässigkeit, weshalb sie sich in allen möglichen kosmischen Verhältnissen (4 Winde, 4 Himmelsgegenden, 4 Elemente, 4 Jahreszeiten, 4 Evangelisten für die Welt, vier Cherubim als die Repräsentanten der in der Welt sich manifestirenden Herrlichkeit Gottes) darstellt. Darum ist sie die Signatur der Offenbarung Gottes in der Welt und beherrscht bei der Stiftshütte als Gundform das Ganze (4 Thürsäulen hat das Allerheiligste, 4 Decken verschliessen es oben, davon eine 4 × 10 E. lang und 4 × 7 E. breit, und deren andere 44 E. lang ist). So ist der wesentliche Charakter der Stiftshütte der, Offenbarungsstätte Gottes zu seyn für das Volk Israel, *σκηνὴ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων* Apoc. 21, 3, Abbild der Welt als Stätte der göttlichen Offenbarung, als Gebiet des Reiches Gottes zu seyn, zu welchem Gott die Welt von Anfang an bestimmt hat und wozu sie nachdem die Menschheit erlöst ist wieder erneuert und verklärt werden soll, freilich nur allmälich, bis endlich der siebente Posaunenton verkündet, dass alle Reiche der Welt unsers Herrn und seines Christus geworden sind. Offb. 11, 15.

Gibt uns der Name „Wohnung“ den primären Zweck der Stiftshütte an, so wird uns die Folge dessen, dass sich

Gott zu den Menschen herablässt, um in der Mitte der Menschen zu wohnen und mit ihnen als ihr Gott zu seyn (Apoc. 21, 3), oder der secundäre Zweck bezeichnet mit dem Worte: „Zelt des Zeugnisses“ Num. 9, 15; Ex. 29, 30. 42; Num. 17, 9; 1 Kön. 8, 4, *σκήνωμα τοῦ μαρτυρίου*, wie es die LXX übersetzt und „Stiftshütte,“ wie es Luther wiedergibt, nachdem er in der ersten Uebersetzung vom Jahr 1523 „Hütte des Zeugnisses“ übersetzt hatte; indessen ist die Uebersetzung mit „Stiftshütte“ deshalb am passendsten, weil darin beides liegt, sowohl dass die Wohnung Jehovas eine Stiftung Gottes, als eine Stiftung des Volkes ist, letzteres weil sie aus dessen freiwilligen Gaben erbaut wurde. Warum sie so heisst, das wird uns Ex. 29, 42 in den Worten Jehovas an Mose selbst erklärt: „der Ich Mich euch daselbst bezeugen will, indem Ich dort zu dir rede.“ Darin liegt, dass die Wohnung Jehovas der Ort ist, wo das Gesetz seines Mundes aufbewahrt ist, der Ort, von dem aus der inmitten seines Volkes auf der Wolke (Lev. 16, 2) als dem sichtbaren Symbol seiner Gegenwart majestätisch thronende Gott sich seinem Volk in seinem Zornes- und Liebeseifer bezeugen und das Band persönlicher gegenseitiger Gemeinschaft festknüpfen will. Also zu dem Zweck wohnt Gott unter seinem Volke, um, wie besonders Ex. 25, 22; Lev. 1, 1 zeigen, ihm in gnadenvoller Offenbarung sich zu bezeugen durch Vermittlung seines Knechtes Mose und der Hohenpriester, wobei gleich hier erwähnt werden möge, dass durch das Thronen Gottes auf und über der Bundeslade angedeutet ist, dass die Basis aller Bezeugungungen seines heiligen Gnadenwillens an sein Volk die von seiner Hand geschriebenen Tafeln des Gesetzes sind.

Ein weiterer Name der Stiftshütte ist: אֹהֶל מוֹעֵד Zelt der Zusammenkunft, worin wie in der Theilung der Wohnung in zwei Räume die Andeutung liegt, dass Gott nicht für sich allein wohnen, sondern mit seinem Volke zusammenkommen und zusammenseyn wolle Ex. 25, 22. So ist die Stiftshütte ein Abbild der innigen, lebendigen Gemeinschaft der Menschheit mit Gott, die von Seiten Gottes durch fortwährende Selbstbezeugung und Gnadenmittheilung, von Seiten des Menschen durch die Selbsthingabe seines Lebens in den Dienst des Herrn und durch das Opfer des himmelanstrebenden, den eignen Willen mit dem Willen Gottes einenden Gebetes gepflegt und bewahrt wird. Sie ist — und damit kommen wir zu der neutest. Anschauung von der Stiftshütte — ein *τύπος*, *σκιά*, *ὑπόδειγμα τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*, ein *σκιὰ* der *σκηνὴ μείζων*, *τελειότερα*, *ἀλη-*

θινὴ οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, die *παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν ἐνεστηκότα*, die *ἅγια χειροποίητα, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν*, also eine verkörperte, bildliche Weissagung der neutest. Heilsökonomie, in welcher durch den einigen ewigen Hohenpriester, in dem Gott und die Menschheit in Einem vereinet sind, in welchem das Einwohnen Gottes in der Menschheit (*ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* Joh. 1, 14; 2, 19; Col. 1, 19; 2, 9) und ihre innigste Einigung mit Gott in absoluter Weise sich verwirklicht und darum die Gemeinschaft des Menschen mit Gott ihre Vollendung gefunden hat, durch den ewigen Sohn Gottes, der mit dem einmaligen Opfer seines Leibes und Blutes in das Allerheiligste der jenseitigen Welt eingegangen ist, alle Trennung und Spaltung aufgehoben ist und jeder, der im Glauben an Ihn Gottes Kind geworden ist (Gal. 2, 26; Joh. 14, 23; 1 Cor. 3, 9. 17; 6, 19; 2 Cor. 6, 16; 1 Petr. 2, 5; Gal. 3, 28), ohne Unterschied des Standes und der Nation ein König und Priester ist im Gnadenreiche Jesu Christi (1 Petr. 2, 9. 5; Apoc. 1, 6; 5, 10) und in Folge dessen freien und freudigen Zugang hat zum Gnadenstuhl täglich und stündlich (Röm. 5, 2; 3, 25; 2 Cor. 3, 18; Hebr. 4, 16; 10, 22; 1 Joh. 3, 21) schon hienieden, und einst im Sterben Freudigkeit zum Eingang in das Allerheiligste des Himmels (Hebr. 12, 22—24). Auch der Vorhof hat noch seine Geltung und Bedeutung im neuen Test. Denn in ihm befinden sich die getauften und unter den segensreichen Einfluss des Evangeliums und Sakr. gestellten Christen, denen der Ernst und Wille fehlt, das Heil zu ihrem eigensten Eigenthum zu machen, die also todte Glieder der Kirche sind, wie Bräm (Israels Wanderung S. 323) treffend sagt: „Die Priesterschaar ist die Gemeinde der Gläubigen. Israel war das Volk der Berufenen. An seine Stelle sind jetzt die Völker der Erde durch der Evangelien Verkündigung berufen zu Christo und unter einer berufenden, zu Christo führenden Belehrung, Leitung und Erfassung durch Wort und Leben, durch Christi Walten, durch das Leben und Leuchten der gläubigen Gemeinde und durch das Verkünden der Boten und Weiden der Hirten.“

Endlich wird die Stiftshütte auch „Heiligthum“ genannt Ex. 36, 1. 3. 4. 6; 19, 5; Num. 10, 1. 29; 19, 21; 3, 38; Ex. 25, 8; Lev. 12, 14; 19, 20; 21, 12. 23. Warum sie so genannt, in welchem Sinn sie so bezeichnet wird, sagen uns die beiden Stellen: Ex. 29, 43 und Lev. 21, 23; in der ersteren Stelle spricht der Herr: „Und stellen werd' Ich Mich dorthin den Söhnen Israels und geheiligt soll es (Israel) werden durch Meine Herrlichkeit.“ In letzterer aber

heisst es: „Ich bin der Herr, der sie heiligt!" Aus diesen beiden Worten ergibt sich, dass die Stiftshütte nicht blos die Stätte der Wohnung des absolut Heiligen, der sich Jes. 8, 14; Hesek. 11, 16 (vgl. Joh. 4, 23; 17, 23; 1 Joh. 4, 4) selber מִקְדָּשׁ seines Volkes nennt, sondern auch der Ort ist, von dem aus der in sich selbst heilige Herr seine Heiligkeit seinem Volke mittheilt, also die Stätte des Heils und der Heiligung.

Wenn wir demnach die Grundidee der Stiftshütte angeben sollen, so werden wir so sagen müssen: Wie Gott der Herr, von dem Spr. 8, 31 gesagt wird: „Seine Lust ist bei den Menschenkindern!" im Paradiese mit den ersten Menschen verkehrte, wie ein Vater mit seinen Kindern, wie ein Freund mit seinen Freunden, mit ihnen eine Gemeinschaft des Lebens und der Liebe unterhielt, deren irdisches und schönstes Abbild die Ehe in ihrer Reinheit ist, so hat Er diese durch die Sünde gestörte Gemeinschaft wieder angeknüpft mit dem Volke seiner Wahl, zu dem Er sich in gnadenvoller Offenbarung seines Wesens und Willens herabgelassen, um in seiner Mitte zu wohnen und sich stets ihnen zu bezeugen als den heiligen Gott, dessen schönster und höchster Liebesgedanke das Heil und die Heiligung der Menschen ist. Aber das sich Hereinbegeben Gottes in die Menschheit fordert auch ein freies und freudiges Entgegenkommen von Seiten des Menschen, eine willige Hingabe desselben an Gott in selbstloser Liebe. Israel nun sollte nicht erst suchen und fragen, wo und wie es Gott fühlen und finden könne, sondern in der ganzen Einrichtung der Stiftshütte und in all' den religiösen Institutionen, die dort zum Vollzug kamen, war ihm gezeigt, dass und wie es Gott finden und mit Ihm in Gemeinschaft stehen könne. So war die Stiftshütte für Israel das Siegel und Unterpfand dafür, dass der heilige, gnadenreiche Gott in seiner Mitte wohne, stets bereit, sich ihm zu bezeugen und zu helfen den Elenden und den zerschlagenen Herzen, die Bürgschaft dafür, dass es, wenn es willig an Gott sich hingibt und die von Ihm verordneten Mittel des Heils mit aufrichtigem und demüthigem Herzen treu benutzt, auch das Ziel seiner Berufung und seine erhabene Bestimmung, Träger seiner Offenbarung und seines Worts zu seyn und die ganze Welt zum Eigenthum Gottes zu machen, erreicht. Eine Wohnung Gottes inmitten seines Volkes zu seyn, wo Gott zu seinem Volke kommt, mit ihm redet, es entsündigt und sein Volk Ihn sucht, mit Ihm verkehrt, Ihm die Opfer der Busse, des Dankes und der Freude bringt: das ist der Zweck und die Idee der Stiftshütte.

II. Diesem Zwecke, Offenbarungs- und Heiligungsstätte zu seyn, werden nun auch die Formen, Masse, Farben- und Zahlenverhältnisse entsprechen, die wir jetzt einer nähern Betrachtung unterziehen, um so mehr, als die Wichtigkeit dieser Verhältnisse Hesek. C. 40—42; Sach. 2, 1—3; Apoc. 11, 1; 21, 15 besonders hervorgehoben und an vielen Stellen z. B. Hiob 28, 26. 27; 38, 5. 6 und namentlich Weish. 9, 9—13 bezeugt wird, dass Alles in der Welt von Gott nach Zahl und Mass auf das trefflichste geordnet ist und die Geschöpfe Gottes ein Spiegel göttlicher Gedanken sind. Beginnen wir zunächst mit den Zahlen, die bestimmt und bedeutsam hier hervortreten. „*Unde ratio numeri contemnenda non est*, sagt Augustin (*de civ. D. XI*, 30), *quae in multis s. Scripturarum locis quam magni aestimanda sit, elucet diligenter intuentibus. Nec frustra in laudibus Dei dictum est Sap.* 11, 22.

Die Zahl Eins ist die Zahl der Ewigkeit, welcher alle Zusammensetzung und alle Trennbarkeit fremd bleibt, die Zahl der Göttlichkeit, in welcher die absolute Einfachheit wohnt, welcher nur Ruhe, ewig unveränderliches Wesen und zeitloses Seyn zukömmt. Die Zahl Drei dagegen als die das Getheiltseyn, den Gegensatz aufhebende, concrete Einheit ist die Signatur des göttlichen Wesens als des vollkommensten Seyns (Num. 6, 24; Jes 6, 3); ihr ursprünglicher Begriff ist der des Hindurchdringens durch Theilung und Scheidung, des Gelangens zu einem Ziele, daher der Lebensbewegung, die Dreizahl ist die Zahl Gottes als des in der Ewigkeit Lebendigen, die Symbolik der Trinität (s. 1 Joh. 5, 7); sie symbolisirt aber auch die Einwirkung des Göttlichen auf die Welt, das göttliche Siegel, welches das Stoffliche dem Ewigen weiht. Daher kömmt es, dass das Heiligthum in drei Theile getheilt ist, dess zum Zeugniss, dass es die Stätte der stufenweise völlig sich verwirklichenden göttlichen Offenbarung ist; daher ist die Ausgangsthür des Allerheiligsten dreigetheilt; denn die Dreizahl ist einerseits die Symbolik der inneren göttlichen Lebensbewegung und andrerseits die Signatur der Einwirkung Gottes auf die Entfaltung des irdischen Stoffes; sie symbolisirt das Wohnen Gottes bei den Menschen, die Einprägung seines Lebens und Wesens in die Zeitlichkeit. Was nun die Zahl Zwei betrifft, so tritt uns deren Symbolik in der Ehe, in der Theilung von Himmel und Erde, in den zwei Testamenten Gottes und den zwei Tafeln des Gesetzes entgegen: sie ist die Zahl der Gemeinschaft zwischen geschöpflichen Wesen, die an sich von einander geschieden zu einer höheren Einheit zusammengehen; auch sind zwei Naturen in Chri-

sto, die sich zu einer unvermischten und ungetrennten Einheit verbinden. Die Zahl **Vier** ist, wie bereits bemerkt wurde, die Signatur der Welt als des *κόσμος* d. h. des in geordnetem, regelmässigem Zustande sich befindenden Universums. Die Zahl **Fünf** weist uns durch den Zusammenhang von *πέντε* mit *πάντα* zunächst darauf hin, dass sie „das stoffliche All bezeichne in seiner Beschränkung“ (Bachofen); sie ist die gebrochene Zehn, diejenige Zahl, in welcher der Trieb nach Vervollkommnung, das Trachten nach der Vollendung mit der Unvollkommenheit noch ringt, sie ist die Zahl des Trachtens nach Verbindung des Getrennten und bezeichnet die Vorstufe zur Vollendung. Deshalb ist der Brandopferaltar 5 E. lang (Ex 38, 1), der Vorhof hat nach Süden und Norden 5 × 4 Säulen und 5 × 20 Ellen, nach Westen 5 × 10 Ellen mit 5 × 2 Säulen, desgl. nach Osten; die Umhänge hatten auf den Flügeln 5 × 3 E., das Tuch im Thor des Vorhofs ist 5 × 4 E. lang, 5 E. breit. Der Vorhof selbst ist 5 × 10 E. breit, 5 E. hoch und hat 5 × 60 E. im Umfang (Ex. 27, 18), ja die Wohnung ist mit 5 Teppichen (Ex. 26, 3) versehen. Dieser Umstand zeigt, dass damit der vorbereitende Charakter des Vorhofs angedeutet ist. Der Zahl **Fünf** correspondirt die Zahl **Zehn** als die Zahl der Vollendung, der Ganzheit, als *σύμβολον τελειότητος*, weshalb das Allerheiligste 10 E. lang, breit und hoch ist, das Heilige 10 E. hoch und breit und 2 × 10 E. lang und die Wohnung ohne den Vorhof als die Stätte der Offenbarung Gottes in ihrer Vollkommenheit 10 E. breit und hoch und 3 × 10 E. lang ist, weshalb es ferner 10 Gebote und 10 Versuchungen Israels sind und der grosse Versöhnungstag auf den 10. Tag des 7ten Monats fallen muss. Die Zahlen **3**, **5** und **10** beherrschen immer die Massverhältnisse, während die Zahl **Vier** die Formenverhältnisse beherrscht. Die Zahl **50**, gebildet aus 5 und 10, ist die Zahl der gnädigen Verheissung, dass die Vorbereitung zur Erfüllung, die Vorstufe zur Vollendung gelangen werde: darum ist **50** die Zahl der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten und die des Jubeljahres.

Die Zahl **Sechs** ist die Signatur der Arbeit und Unruhe, des unvollkommenen Strebens nach der Ruhe im Reich des Herrn, während die Zahl **Zwölf**, gleichsam eine die 3 umfassende 4, eine Gesammtzahl bezeichnet, die sich ergibt, wenn Gott sich zu der Welt hinbewegt, in sie liebend eingeht, um mit der Welt einen Bund zu schliessen; sie ist „die Zahl des mit Gott zussammengeschlossenen Kosmos“ (Delitzsch: Gen. II, 228). Darum stellt sie das Resultat des Bundes zwischen Gott und seinem Volke dar und ist die Signa-

tur der Gemeinde Israels, des Bundesvolkes, in dessen Mitte Gott wohnt, und der christlichen Kirche, deren Repräsentanten die 12 Apostel sind: darum ist die Zahl der Bohlen 4 × 12. Daran schliesst sich die Zahl Sieben, deren Bedeutung sich aus ἑπτά, das mit ἅπτω, ἁφή und dem hebr. קָבַץ knüpfen zusammenhängt, ergibt: sie deutet hin auf Bund und Verknüpfung und ist die Zahl der Verbindung, des Zusammentretens Gottes mit der Welt, sie bezeichnet das Göttliche in der Mannichfaltigkeit seiner Erscheinung Jes. 10, 2; Spr. 9, 1; Offenb. 1, 4; 4, 5; 5, 6 und ist deshalb die Signatur der Gnadengegenwart Gottes und des durch sie Geheiligten, die Signatur des Reiches Gottes, des bundesmässigen Handelns Gottes gegen sein Volk sowohl, wie des bundesmässigen Verhaltens der Gemeinde gegen ihren Herrn. Daher erscheint diese Zahl nur bei der 4 × 7 E. breiten innersten Decke und bei dem Leuchter, während sie ausserdem mehr das gottesdienstliche Leben beherrscht. 7tägig ist der Tempeldienst 1 Chr. 9, 25, 7 Tage muss Israel ungesäuertes Brod essen Ex. 12, 15; 7mal muss der Priester, der das Sündopfer darbringt, gegen den Vorhang im Heiligen sprengen Lev. 4, 6. Die Zahl Vierzig endlich als das Ergebniss von 4 × 10 bedeutet das auf der Erde zum Abschluss, zur Vollendung Gebrachte.

Wenden wir uns nun zu dem Material, aus dem die einzelnen Theile der Stiftshütte gefertigt wurden. Hier ist es vor Allem das Akazienholz, welches durch seine Festigkeit und Härte, wie durch seine Leichtigkeit und lange Dauer besonders zum Bau des Heiligthums geeignet war. Was aber soll es für eine Bedeutung haben? Man sagt, es sei Symbol des Lebens; allein ich glaube, wenn ihm irgend eine symbolische Bedeutung zugestanden werden darf und die Wahl des Akazienholzes nicht blos darin ihren Grund hat, dass es eben in der arabischen Wüste der einzige Baum ist, der zum Bau verwendet werden kann, so ist es die, dass durch dieses Holz angedeutet werden soll, es habe diese Stiftshütte nicht eine ewige Geltung, sondern nur eine auf lange Zeit zwar dauernde, aber doch vorübergehende Bestimmung, wie das Holz, wenn es auch noch so dauerhaft und fest ist, doch endlich morsch wird. Anders gestaltet sich die Symbolik bei den Metallen; als solche werden Kupfer, Silber und Gold genannt und diese bezeichnen die drei Stufen des Lichtglanzes. Das Kupfer ist das in sich am wenigsten werthvolle, aber doch gleich dem Golde mit röthlichem Glanz versehen, und zugleich zäh und geschmeidig: daher besteht seine Bedeutung darin, dass es in irdischer Aehnlichkeit das

göttliche Gold widerspiegelt und die Fähigkeit zu jeder energischen Arbeit darstellt. Das Silber, welches zu den Fussgestellen der Bohlen und innern Säulen verwendet wurde, ist ein edles, glänzendes Metall und Symbol der göttlichen Reinheit, so dass es hier anzeigt, wie die Grundlage des Hauses und Reiches Gottes heilig sei (Ps. 93, 5). Das Gold endlich als das werthvollste und herrlichste Metall mit seinem herrlichen, ja göttlichen Glanze Hiob 37, 22 ist Bild der Sonne und der göttlichen Herrlichkeit, wesshalb in der Wohnung Alles mit Gold überzogen und aus reinem Golde war.

Vom Metall gehen wir zu den Farben über, die in ihrer Vierzahl auf ihre Bestimmung für den Bau des Reiches Gottes hinweisen. Als Grundfarbe der gewebten Stoffe tritt überall der glänzend weisse Byssus in den Vordergrund; diese Farbe ist Symbol der Heiligkeit und Unschuld, während der Purpur, ein dunkles, glänzendes Roth, die Farbe des Blutes und des kräftigen Lebens, anzeigen sollte, dass der Wohnung des heiligen und herrlichen Königs, dess Name Jehova ist, die Kraft unvergänglichen Lebens innewohnt, sie ist zugleich Symbol der königlichen Würde und Herrlichkeit, und weist so hin auf Christum, den mit dem Purpur gekleideten Blutbräutigam, der als ein König am Kreuze mit seinem rosinfärbnen Blute in todesstarker Liebe um die ganze Welt wirbt, um ihr das Ehrenkleid seiner Gerechtigkeit schenken zu können. Das Carmesin oder Scharlachroth, ein glänzendes, leuchtendes Roth, ist die Farbe des brennenden Feuers und symbolisirt sowohl das Feuer der göttlichen Liebe und des göttlichen Zornes, als auch das Feuer der brennenden Liebe zu dem Herrn und des glühenden Eifers für den Herrn. Die Hyacinthfarbe endlich (Luther übersetzt gel), die mehr in's Schwärzliche, als in's Helle fällt, ist die azur- oder himmelblaue Farbe und symbolisirt als Farbe der Treue sowohl die Verheissungstreue und Beständigkeit der Gnade Gottes, als auch den himmlischen Ursprung und Charakter der Wohnung. So sollte Israel beim Anblick dieser Farben sich in's Gedächtniss rufen seinen Beruf zur Heiligkeit und die ewige Gnade Gottes, die gleich dem Blau des Himmels über ihm waltet, sollte Zorn und Gnade des Herrn stets sich lebendig vergegenwärtigen und dadurch zu einem heiligen, gottseligen Wandel sich antreiben lassen.

Ebenso bedeutsam ist der Stoff, aus dem die 4 Teppiche über der Wohnung gewebt sind. Der kostbarste Stoff ist der glänzend weisse Byssus, der mit dem gefärbten Garne von dunkelblauer, dunkelrother und feuerrother Farbe zu

bunten Geweben verwebt wurde; darauf folgt ein Gewebe von Ziegenhaaren, und diesem zwei Gewebe von rothen Widderfellen und rohen Seehundsfellen. Es zeigt sich uns hier ein Fortschritt von der rohesten Form der Bekleidung bis zu den feinsten und kostbarsten Stoffen, wie auch beim Menschen ein Fortschritt der Entwicklung bis zur höchsten Höhe und reichsten Entfaltung seiner Gaben, ein Hinanstreben zu den höchsten Idealen stattfinden soll.

III. Nachdem wir so das Einzelne in's Auge gefasst haben, müssen wir die Wohnung im Ganzen betrachten und die drei Theile derselben im Allgemeinen und nach ihrem Verhältnisse zu einander zu würdigen suchen.

Wir haben die Stiftshütte als die Stätte des Lichtes und Lebens, als das sichtbare Symbol der Bundesgemeinschaft Gottes mit seinem von Ihm aus Gnaden erkohrnen Volke Israel, die er seinerseits durch die majestätische Offenbarung seiner ungetrübten, fleckenlosen Heiligkeit und seiner unausdenkbaren Gnade bethätigt und deren Ziel die Heiligung dieses Volkes ist, als die Stätte der Offenbarung Gottes kennen gelernt, wo Jehova unter seinem Volke wohnt und als der Heilige und Gnadenreiche ihm begegnet; diese Wahrnehmung wird sich uns nun bestätigen, indem wir auf die einzelnen Räume näher eingehen.

Das Allerheiligste ist die Wohnung Jehovas, des Allerheiligsten; es war, wie in dem nachherigen Tempel, völlig dunkel und durfte selbst der Hohepriester am grossen Versöhnungstage nur in eine Rauchwolke gehüllt eintreten, dess zum Zeichen, dass der Ort, wo Gott in aller Herrlichkeit thront, keiner Sonne bedarf, weil Gott selbst die Sonne ist und seine Augen viel heller sind als die Sonne (Sir. 23, 28). Deshalb ist es 10 E. lang, breit und hoch und ein vollendeter Cubus; deshalb redet Paulus Eph. 3, 18 von der Breite, Länge, Tiefe und Höhe der Liebe Christi, um sie als eine allumfassende, unergründliche, auf die Welt bezogene und ihr geltende zu bezeichnen, die in ihrer Bethätigung in die Breite wie in die Länge, in die Tiefe wie in die Höhe geht und allseitig ist. Denn es handelt sich hier um das Wohnen Gottes in der Welt, nicht um die Darstellung Gottes als des überweltlich erhabenen, in ewiger Herrlichkeitsfülle thronenden Herrschers, in welchem Falle die nach allen Seiten hin incommensurable Kugel am Platze gewesen wäre. Darum ist die Grundfarbe der Byssus, welcher die Wohnung als etwas dem Himmel Entstammendes und der himmlischen Welt Angehöriges bezeichnen soll, während das Gewebe aus Ziegenhaaren symbolisch darstellt, dass Jehovah mit seiner

segnenden Gnadengegenwart an keinen Ort gebunden ist, sondern da wo ein Volk Ihm dient im priesterlichen Schmuck sich zu demselben bekennt, bei ihm ist, sich segnend ihm erweist. So prägt sich in der Form des Allerheiligsten das ideale Ziel der Vollendung des Reiches Gottes und der Gemeinschaft des Menschen mit Gott aus.

In der Form des in die Länge gezogenen Vierecks der ganzen das Allerheiligste und das Heilige umschliessenden Wohnung finden wir dagegen die Idee der noch nicht zu ihrer Vollendung gelangten Gestaltung des Reiches Gottes abgeschattet, was insonderheit bei dem Heiligen hervortritt, welches zwar ebenso hoch und breit wie das Allerheiligste ist, aber 20 E. in der Länge hatte und der Form nach wie aus zwei Würfeln zusammen gesetzt war. In ihm ist ebenfalls Gold und Silber das Material zu seiner Zierde, aber der Unterschied zwischen ihm und dem Allerheiligsten ist ein Stufenunterschied, der in der Zeit sich successiv realisirt; in letzterem hat nur der Hohepriester, in dem sich die ganze priesterliche Bedeutung des Volkes concentrirt, der also der menschlich vollkommenste Repräsentant des Volkes ist, dessen bestimmungsmässiger Beruf es ist, Priester und König vor Gott zu werden, einmal im Jahre Zutritt; im Heiligen walten die Priester als Mittler des Volkes Ex. 20, 18, die an seiner Statt sich Gott darstellen, weil es in seinem gegenwärtigen Stande, in seiner dermaligen Erscheinung noch nicht reif ist für seinen Priesterberuf und erst zur Ausübung dieses erhabenen Berufes erzogen werden muss. Hat es einmal dieses Ziel erreicht, sind ihm seine priesterlichen Rechte so zu eigen geworden, dass es auch seine priesterlichen Pflichten treu erfüllt, dann ist es nicht mehr ausgeschlossen von dem Heiligen, dann ist dasselbe sein realer Aufenthalt.

Auf seiner dermaligen Entwicklungsstufe aber muss das Volk noch im Vorhof weilen, um einerseits sich Jehova darzustellen als das Volk seines Eigenthums und Ihm seine Schuld-, Brand-, Sünd- und Dank-Opfer in Busse und Demuth, mit zerknirschtem Herzen und in völliger, liebender, selbstloser Hingabe des Herzens an Ihn darzubringen, und andrerseits um dort von den Lippen der Priester die Mittheilung des heiligen Willens Gottes und den Segen seiner Gnade und Hilfe zu empfangen. Das Grundmass des Vorhofs bildet durchgängig die Zahl Fünf, und seine Form ist das Oblongum, um den Charakter des Halben, Unvollendeten, aber nach der Vollendung Ringenden auszuprägen und die Vorstufe zum Heiligthum des Herrn darzustellen; darum ist all

sein Geräthe von Erz, welches die irdische Seite des Reiches Gottes symbolisirt; nur die Säulencapitäle und die Haken und Bindstäbe, welche die Umhänge halten, sind von Silber, um anzuzeigen, dass diese Stätte für das Reich Gottes geheiligt werden soll, während in der Vereinigung der vergoldeten Säulencapitäle des Eingangs zum Heiligen mit dem Erz ihrer Basen der Grundgedanke liegt, dass der Vorhof mit dem Heiligthum vereint seyn, eines nicht ohne das andre bestehen soll und kann, dass Israel hinanstreben soll zur Vollkommenheit, damit es an ihm wahr werde, was Sir. 37, 28 bezeugt: „Israels Zeit hat keine Zahl.“ Im Vorhof steht das Volk, das priesterlichen Beruf hat Ex. 19, 16, aber noch nicht im Stande ist, seinen priesterlichen Charakter zur Erscheinung zu bringen: denn es ist noch nicht gereinigt; es muss zu Mose sprechen (Ex. 20, 19): „Rede du mit uns und lass Gott nicht mit uns reden, wir möchten sonst sterben.“

Vergleichen wir nun die drei Räume des Heiligthums mit einander, so werden wir folgende Bemerkungen machen dürfen: Die Stiftshütte ist in ihrer ganzen Anlage nach Form, Mass und Zahl ein sprechendes Symbol der Theokratie, des Reiches Gottes unter der Oekonomie des Gesetzes, in welcher Jehova zwar in der Mitte des von Ihm erkohrnen Volkes wohnt und thront, doch so, dass das Volk nicht unmittelbaren Zugang zu Ihm hat, sondern nur durch die Vermittlung der Priester Hebr. 9, 6. 7. „Die Stiftshütte stellt in ihren drei Abtheilungen 3 Stufen des gegenseitigen Nahens dar, der sich realisirenden Einigung oder des zur endlichen Gott-Menschheit heranreifenden Bundes zwischen Jehova und seinem Volk,“ sagt Neumann (Zeitschr. f. luther. Theol. 1851 S. 86), „auf der Stufe des Vorhofs das Gott zuzuführende, auf der des Heiligen das Gott nahende, auf der des Allerheiligsten das Gott geeinte.“ Darum ist sie zugleich ein Spiegelbild des successiv sich entwickelnden Reiches Gottes: die erste Stufe, der Vorhof, ist die Gestalt des Reiches Gottes in Israel bis zur Erscheinung dessen, der göttliche und menschliche Natur in der innigen Einheit Einer Person besitzt und in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt; die zweite Stufe, das Heilige, ist die Gestalt der heil. Kirche Gottes auf Erden, wo der Unterschied zwischen Priester und Volk aufgehoben ist und Alle, die da glauben und bekennen, dass Jesus sei der Christ, Zugang haben zu der Gnade, darin sie stehen (Röm. 5, 1), aufgenommen sind in die unmittelbarste Nähe Gottes, hineintreten dürfen in das innerste Heiligthum seines Wesens und keines Mittlers mehr bedürfen Joh. 4, 21—24. Die dritte Stufe, das Allerheiligste, is

das himmlische Jerusalem, das Reich der Herrlichkeit und Ehren, wo die Gläubigen den Vater schauen in dem Angesichte Jesu Christi und in ununterbrochner Gemeinschaft sich bei Ihm, in Ihm, mit Ihm freuen, wo das *σκηνώσει μετ' αὐτῶν* der Offenb. zur vollendetsten Wahrheit geworden ist, wo alles Dunkel entschwunden und zu seiner Erfüllung gekommen ist, was Offenb. 21, 10—27; 22, 3—5 geschrieben steht. Aber trotzdem fällt auch im neuen Bunde, wie schon erwähnt wurde, der Vorhof nicht ganz weg; denn während das Heilige die unsichtbare und streitende Kirche darstellt, dürfen wir wohl die sichtbare Kirche theilweise in dem Vorhof abgeschattet finden: es ist das Volk, welches den Namen des Herrn auf seiner Stirn trägt, sich zu ihm naht mit seinem Munde, Ihn mit seinen Lippen ehrt, aber mit dem Herzen gar fern von Ihm ist; es sind die, von denen es in der Apol. (Müller p. 152,3) heisst: „*quod hypocritae et mali in hac vita sint admixti ecclesiae, et sint membra ecclesiae secundum externam societatem signorum ecclesiae, hoc est verbi, professionis et sacramentorum.*"

Ein zweites Moment bietet uns die Stellung des Heiligen dar in seinem Verhältniss zum Allerheiligsten und zum Vorhof, die es beide mit einander verbindet, also in seinem Verhältniss zur vollendeten Vollkommenheit, zu der man nur durch das Heilige hindurch gelangen konnte, um die reiche Gnadenfülle Gottes zu empfangen und in seine volle Heilsgemeinschaft zu gelangen, und zu der unvollendeten, nach der Vollendung ringenden Vorstufe des Heiligthums, in welche heraus Gott die Fülle seines Segens durch Vermittlung der Priester sendete, so dass also das Heilige als der Mittler zwischen Vorhof und Allerheiligstem dasteht, was sich darin zeigt, dass es nach Höhe und Breite mit dem Allerheiligsten gleich ist und mit dem Vorhof dies gemein hat, dass es doppelt so lang als breit ist (10 E. breit, 20 E. lang; der Vorhof 100 E. lang und 50 E. breit). Ist der Vorhof, wie eben angedeutet wurde, die sichtbare Kirche Gottes auf Erden, dann dürfte es wohl nicht zu kühn erscheinen. wenn wir in der Bestimmung des Heiligen und dem Zweck, dem es dient, das Wirken des Geistes Jesu Christi durch das Licht des Wortes und die Sacramente nicht abgeschattet, sondern nur angedeutet finden.

Ferner dürfte das Verhältniss der Stiftshütte zu dem Salomonischen Tempel zu beachten seyn und sich daraus das Verhältniss der streitenden zur triumphirenden Kirche entnehmen lassen. Die Stiftshütte war ein Wander-

zelt, dazu bestimmt, Israel's Heiligthum zu seyn so lange es in der Wüste pilgerte, um beim Weiterziehen abgebrochen zu werden (vgl. 4 Mos. 4, 4—33). Darum wurde das Geschlecht der Kahathiten zum Transport des Allerheiligsten, das der Gersoniten zum Tragen der Decken, Teppiche etc., die Merariten zum Fortschaffen der Bohlen, Riegel, Nägel etc. bestimmt. Als aber Israel zu seiner Ruhe gekommen war in dem Land, da Milch und Honig fliesst, und unter seinen Feigenbäumen wohnte, da wurde ein rechtes Haus gebaut Jehova zu Ehren nach demselben Grundriss, mit derselben Pracht — aber es verhalten sich Stiftshütte und Tempel zu einander wie Pilgrimschaft und Bürgerschaft, wie die Zeit der Wanderung zu der Zeit der majestätischen Ruhe in der Vollendung, davon Jes. 32, 17. 18 geschrieben steht.

Weiter ist hervorzuheben der Umstand, dass die prächtige aus glänzend weissem Byssus gefertigte, mit künstlich gewebten Cherubim versehene Zeltdecke, welche aus 10 Teppichen von je 4 E. Länge und 24 E. Breite zusammengesetzt war, so zwar dass immer 5 Teppiche zusammengefügt waren und die Decke aus zwei je 20 Ellen langen und 28 E. breiten Decken bestand, ihre ganze Schönheit und Herrlichkeit nach innen entfaltete und so ein Bild der Gemeinde Christi in ihrer Knechtsgestalt darstellte, deren Leben hienieden mit Christo in Gott verborgen ist (Col. 3, 3), so dass bei ihr sich erfüllt, was der Sänger Ps. 45, 14 singt: „Eitel Herrlichkeit ist des Königs Tochter drinnen, aus golddurchwirktem Zeug ist ihr Gewand"; oder wie es in dem bekannten Liede heisst; „Es glänzet der Christen inwendiges Leben, Obgleich sie von aussen die Sonne verbrannt; Was ihnen der König des Himmels gegeben, Ist keinem, als ihnen nur selber bekannt." Sie tragen wie ein stilles Geheimniss das neue gottgewirkte Leben in sich, mit ihrem Glauben und Leben, mit ihrem Hoffen und Lieben allein dem Herrn, der Herzen und Nieren prüfet, genau bekannt.

IV. Nachdem wir so das Ganze der Stiftshütte kennen gelernt haben, durchschreiten wir die heiligen Räume derselben, um aus der Betrachtung der die Reichs- und Gnadengedanken Gottes versichtbarenden Sinnbilder zu erkennen, welches ihre Idee sei; und da verweilen wir zuerst mit dem Schauer heiliger Ehrfurcht und demüthiger Anbetung in dem Allerheiligsten, welches der Wohnort des zwischen den Cherubim auf einer Wolke, dem Sinnbild der unmittelbarsten, aber vergebenden und sühnenden Gegenwart Gottes, thronenden Königs und Herrn ist, in welches kein Strahl der Sonne dringt, in dem ein geheimnissvolles Dunkel waltet.

Wenn es nun Ex. 40, 34 heisst: „Mose konnte nicht in das Versammlungszelt gehen, denn es ruhte auf ihm die Wolke und die Herrlickeit des Herrn erfüllte die Wohnung,“ so entspricht dies völlig dem Vorgang bei der Einweihung des Salomonischen Tempels 2 Chr. 7, 2, wo gleichfalls die Priester nicht in das Haus Jehovas gehen konnten, weil die Herrlichkeit des Herrn es erfüllt hatte. Dieses Nichtkönnen war aber nur ein momentanes: denn Lev. 9, 22 lesen wir, dass Mose mit Aaron in das Zelt wieder ging. Die Bedeutung dieses Vorgangs liegt darin, dass Jehova, indem Er die ganze Wohnung mit seiner Herrlichkeit erfüllte, also dass kein Mensch in sie einzutreten vermochte, in significanter Weise von derselben Besitz nahm und offenkundig es bezeugte, dass Er die Hütte des Zeugnisses zu seiner Wohnung erkoren habe. Nachher zog sich die Wolke in das Allerheiligste zurück, um dort über den ausgebreiteten Flügeln der Cherubim zu wohnen als der Ewige und Selige, den Niemand schauen darf und kann, weshalb auch der Hohepriester beim Eintritt in das Allerheiligste mit der Wolke des Räucherwerks umhüllt seyn musste, nachdem er zuvor für seine und seines Hauses Sünde das sühnende Opfer dargebracht hatte Lev. 16, 3. 13. Dieser Vorgang bestätigt zugleich unsre Ansicht von der Idee der Stiftshütte, dass sie für Israel das volle Unterpfand für den dauernden Bestand des Gnadenbundes war, welchen Jehova mit seinem Volke ihm in Gnade und Barmherzigkeit, in Gerechtigkeit und Gericht in Ewigkeit sich vermählend geschlossen hat, das Siegel, dass Gott mitten unter seinem Volke wohnen und ihm begegnen wolle, um ihm die verheissenen Gnaden dieses Bundes mitzutheilen.

Aber dieser Bund ist ein Bund des Gesetzes, welches eine doppelte Seite hat: es ist ein Zeugniss an Israel, weil es ihm den ewig giltigen, unverbrüchlichen Willen Jehovas verkündigt, und ein Zeugniss gegen Israel, wenn es diesen Willen nicht achtet und ihn übertritt. Auf zwei steinernen Tafeln ist dies Gotteszeugniss ohne menschliches Zuthun von dem Finger Gottes selbst geschrieben, weil es nur so würdig seyn konnte, seinen Platz in der Lade zu haben, welche an sich bedeutungslos ihren Werth und ihre Heiligkeit lediglich durch das enthält, was sie in ihrem Innern verbirgt. Es ist also die Gerechtigkeit und Heiligkeit, auf der Gottes Thron steht, und darum singt David: „Gerechtigkeit und Gericht ist der Grund deines Thrones, Gnade und Wahrheit stehen dienstbereit vor deinem Angesicht“ (Ps. 89, 15; Ps. 97, 2). Denn die unerschütterliche, seinen Thron tragende Basis desselben ist eben seine

Gerechtigkeit (Spr. 16, 13; 25, 5). Israel sollte dadurch stets das Bewusstseyn lebendig in sich tragen, dass sein König und Herr gerecht und Heiligkeit seine Zierde und sein lichtes Kleid ist, dass Er Gerechtigkeit lieb hat und die Gerechten segnet. Zugleich dürfen wir sagen, dass die recte Grundlage für alles religiös-sittliche Leben das geoffenbarte Wort Gottes ist.

Was soll indessen der Stab Aarons bedeuten? Wir wissen, dass dieser Stab gleichwie die übrigen Stäbe der Stämme Israel, welche insgesammt in der Hütte des Zeugnisses vor dem Herrn lagen, ein dürrer Stab gewesen ist, losgetrennt von seinem Stamme, entlaubt und in sich selbst nicht mächtig, irgend ein Blatt zu erzeugen oder eine Frucht zu bringen. Aber gerade dieser Stab grünte und seine Blüthe war aufgegangen und er trug Mandeln (Num. 17, 1—10). Um die Bedeutung dieses Wunders recht zu verstehen, müssen wir zuerst beachten, dass von Seite des durch die Vertilgung der Rotte Korah empörten Volkes Mose und Aaron in ihrer gottgeweihten Stellung angegriffen und ihr Recht, das Volk zu führen und zu berathen, in Frage gestellt wurde, so dass sie, um vor der Wuth der Menge sicher zu seyn, in's Heiligthum sich flüchten mussten, wofür der Herr dem Volk eine Plage sandte, die 14700 Menschen hinwegraffte und nur durch Aarons priesterlich-sühnende Thätigkeit von Jehova wieder beseitigt wurde. Aber Jehova wollte durch das Blühen des Stabes auch die Echtheit des von Ihm erwählten Priesterthums, dessen Repräsentant Aaron war, vor allem Volk und für alle künftigen Geschlechter bezeugen, und darum verordnet Er, dass dieser Stab in der unmittelbaren Nähe Jehovas vor der Bundeslade aufbewahrt werde als ein Zeugniss für die göttliche Ordnung des Priesterthums, als ein Unterpfand für das Fortbestehen und die bleibende Dauer desselben. Wir haben also hier neben dem Selbstzeugniss Gottes im Wort das durch den Stab symbolisirte Amt des Wortes in seiner göttlichen Berechtigung und seiner für das Volk hochwichtigen Bedeutung. Wichtig ist es ferner, dass gerade Stäbe von Gott bestimmt wurden: denn der Stab in der Hand eines Mannes ist das Zeichen seiner Herrscherstellung, welche er in der Gemeinde und im Hause einnimmt, das Insigne seiner Macht und Gewalt, wesshalb bei den Königen neben der Krone das Scepter Gen. 49, 10 als Zeichen der fürstlichen Macht und Würde sich befindet. Endlich ist nicht zu übersehen, dass es Mandelstäbe waren, der Mandelbaum aber als der Baum, welcher (Esr. 8. 29; Spr. 8, 34; Jes. 29, 20) schon im Januar in Blüthe steht und bereits im März reife Früchte trägt (s. *Plin. hist. nat.* 46,

25), derselbe also bereits wacht, während der Winterschlaf ringsum noch alle Knospen verschlossen hält und der schlafenden Natur gleichsam ein „Wache auf!“ zuruft —, ein tiefbedeutsames Symbol ist für die Wächter Zions, die stets auf der Warte stehen Jes. 21, 8; Jer. 6, 1, nicht stumme Hunde seyn (Jes. 56, 10), sondern ohne Ermüden anhalten sollen mit Predigen, Ermahnen, Warnen und Trösten. Dabei ist es zu kühn und in der Ausdeutung zu weit gegangen, wenn man die Blätter auf die Predigt, die Blüthen auf das Gebet der Diener des Worts und die Früchte auf die durch ihr Wort erweckten Seelen bezieht, was offenbar der sonstigen Auffassung der Schrift widerspricht, die darunter stets die Früchte des Glaubens eines aus einem dürren, unfruchtbaren Zweige durch Gottes Geist eine grünende Pflanze des Herrn gewordenen Christen versteht. Blätter, Blüthen und Früchte an dem Stabe sind hier nur die Kennzeichen davon, dass mit dem dürren Stabe eine wunderbare Aenderung vorgegangen ist.

Wenn wir zu dem aus reinem Golde gefertigten Räucherfass, dessen Ort im Allerheiligsten war und welches dem Hohenpriester dazu diente, bei seinem Eintritt ins Allerheiligste ein Opfer von köstlichem Räuchwerk darzubringen, übergehend sagen, dieses himmelanstrebende Räuchwerk bedeute das Gebet, so können wir uns hiefür auf Apoc. 5, 8 berufen.

Was endlich das Manna betrifft, von dem ein Gomer voll vor Jehova in der Bundeslade (Ex. 16, 36; Hebr. 9, 4) auf Gottes ausdrückliches Geheiss aufgestellt werden musste, so wird dasselbe nicht blos Ps. 78, 24 und 105, 40 auf Grund von Ex. 16, 4 Brod des Himmels genannt, sondern es wird auch Apoc. 2, 17 von einem verborgnen Manna geredet, welches den Ueberwindern droben gegeben werden soll, so dass wir mit Cyprian (*ep. ad Magn. p.* 154) dasselbe auf Christum deuten dürfen d. h. auf seinen verklärten Leib im Abendmahl, wofür Joh. 6, 32. 33 und 35 spricht.

Wir haben demnach 4 Gaben und Gnaden im Allerheiligsten symbolisch dargestellt: das Wort Gottes als Zeugniss Gottes von seinem Wesen und Willen, das Amt des Wortes, das allezeit wachen und seines Berufs mit Treue warten soll, das inbrünstige himmelansteigende Gebet und das Lebensbrod, das die Seele speiset zum ewigen Leben. Diesen 4 Gaben entsprechen die 4 Säulen, durch welche der Ausgang aus dem Allerheiligsten ermöglicht wurde, die aber selber mit dem langherabwallenden Vorhang völlig verdeckt waren. Diese 4 Säulen des Ausgangs waren ein Zeugniss dafür, dass Gott in seiner Herrlichkeit seinem Volke

nicht völlig unnahbar sei, sondern durch den Hohenpriester, der in seiner Stellung den priesterlichen Beruf Israels am vollkommensten repräsentirte, mit ihm verkehren und durch die eben genannten Mittel aus seinem Dunkel heraustreten und sich seinem Volke in Gnade und Gericht bezeugen wolle. Uebrigens aber ist wohl zu beachten, dass dieses vierfache Mittel der Gnade in heiliger Nähe in oder vor der Bundeslade sich befindet, dess zum Zeugniss, dass die von Gott verordneten Mittel zur Mittheilung und Erlangung der Gnade in Gott selber wurzeln, dass die Lebensströme von Gott ausfliessen und ohne menschliches Zuthun gegeben werden, dass auch das Gebet eine Macht über Gottes Herz nur dann ist, wenn Gottes Geist uns Form und Inhalt des Gebetes lehrt, wenn es bei uns zur Wahrheit wird, was Augustin (*enarrat. in Ps.* 75, 1) sagt: „*Orat pro nobis ut sacerdos noster, orat in nobis ut caput nostrum, oratur a nobis ut Deus noster. Oratur in forma Dei, orat in forma servi. — Oremus ergo ad illum, per illum, in illo.*“

Indessen haben wir damit erst nur die eine Seite des Allerheiligsten in seinen idealen Beziehungen betrachtet; es bieten sich uns aber noch zwei andere Gegenstände dar, deren Wichtigkeit unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt: es ist dies die Capporeth und die beiden Cherubim, zu denen die in dem Vorhang, welcher das Allerheiligste vom Heiligen trennt, eingewirkten Cherubim in naher Beziehung stehen.

Zu der Lade mit dem Zeugniss, welches sowohl die Urkunde der Bedingung, wie die Urkunde der Versicherung von Seiten Jehovas ist, dass Er sich zu Israel in ein eigenthümliches Bundesverhältniss begeben habe, durch welches die Lade heilig und zur Grundlage für den Sitz Jehovas geschickt war, steht nämlich die כַּפֹּרֶת in enger Beziehung; ohne letztere wollte Gott nicht in der Mitte seines Volkes thronen, weil Er als ein gnädiger Gott bei ihm wohnen wollte. Sehen wir zunächst auf die Bedeutung von כַּפֹּרֶת, so ist es eine ausgemachte Sache, dass es von dem Pi. כִּפֶּר abzuleiten ist, welches sowohl „zudecken“ als „sühnen, versühnen“ heisst, weshalb es von LXX mit ἱλαστήριον Ex. 25, 18; 31, 7; 35, 13; 37, 1. 6 übersetzt und Ex. 25, 17 noch ἐπίθεμα hinzugefügt wird. Nun kann aber eine Decke einen zwiefachen Zweck haben: sie kann dienen zur Decke in Bezug auf den, welcher zu fürchten ist, und in Bezug auf den, welcher zu fürchten hat. In ersterem Sinne ist es hier gemeint; das, was zugedeckt wird, ist das Zeugniss von der Heiligkeit Gottes, die auf Erden Niemand schauen kann, ohne zu sterben. Die Capporeth ist demnach der Sühndeckel, welcher die mensch-

liche Schuld dadurch sühnend zudeckt, dass er mit dem Blute des Sündopfers besprengt und in Folge dessen dem Volke, zu dessen Gunsten dies geschieht, Versöhnung für alle Uebertretungen in allen seinen Sünden zu Theil wird Lev. 16, 14 etc. So wird der Fussschemel Jehovas zum *θρόνος τῆς χάριτος* Hebr. 4, 16; 9, 5 und eben deshalb wird das Allerheiligste 1 Chron. 28, 11 kurzweg „Haus des Gnadenstuhles" genannt. Wir haben demnach hier die symbolische Andeutung, dass die göttliche Strafgerechtigkeit, gegen welche der Sünder eben durch die Capporeth expiatorisch gedeckt wird, mit der heiligen Liebe durch die *satisfactio vicaria* selbst sich ausgleicht, dass aber die *satisfactio vicaria* nicht von Menschen erdacht, sondern ein *εὕρημα* der heiligen Liebe ist, die den Unschuldigen für die Schuldigen tödtet und im Tödten rettet. Heiligkeit und Liebe, Gerechtigkeit und Gnade sind also hier beisammen und zwar so, dass die Gnade mächtiger ist, als die Sünde, die deshalb, weil dem vollen Mass der göttlichen Gerechtigkeit ein vollgültiges Genüge geleistet wird, ihre verdammende Kraft verliert, so dass der Sünder in den Augen des Gottes, der selber *δικαιῶν* ist, als ein *δίκαιος* dasteht und des Wohlgefallens seines gnädigen, die Sünde selber zudeckenden Gottes sich getrösten darf. Während nun die Lade mit den Tafeln des Zeugnisses die Majestät der heiligen Gerechtigkeit Cottes repräsentirt, schattet der Gnadenstuhl die Majestät der sündenvergebenden Gnade ab und die Cherubim symbolisiren die Majestät seiner überweltlichen Herrlichkeit.

Dies führt uns zu der Frage: welches ist die Idee der Cherubim, in deren Mitte Jehova auf der Schechina im Allerheiligsten thronet? deren Beantwortung bedingt ist durch die Erkenntniss des Wesens und des Amtes der Cherubim. Denn es handelt sich darum, ob dieselben blosse Ideen, oder wirkliche, persönliche Wesen sind, die sich durch die Andersartigkeit ihrer Aufgabe von den übrigen Engeln unterscheiden. Nach Hesek. 1, 10. 11; 10, 14 sind sie viergestaltete Wesen, ähnlich den Gestalten der Sphinx, des Vogels Greif und des Minotaurus, zusammengesetzt aus Mensch, Stier, Adler und Löwe, den Repräsentanten dessen, was mächtig und herrlich ist in der sublunarischen, geschöpflichen Welt. Diese Composition ihrer Gestalt deutet an, dass in ihrem Wesen all die Kräfte und Eigenschaften innig verbunden sind, welche an diesen 4 Wesen bemerkbar sind, also: der denkende Mensch ist der König und Herr aller Creatur, der kraft des ihm innewohnenden Geistes die unvernünftige Creatur seinem Willen dienstbar macht; dem Adler, dem kühn in die Lüfte sich schwingenden König der Vögel, ist Scharfsichtigkeit, dem Lö-

wen, dem stolz einherschreitenden König der ungezähmten, nur schwer zu zähmenden Thiere der Wildniss, ist Stärke eigen; der Stier aber ist ein fruchtbares segenbringendes Thier. Selbstverständlich bildet in dieser viergestaltigen Einheit des Wesens der Menschentypus die Grundform und sie stellen in der Vereinigung dieser Formen und Eigenschaften das Höchste in der Schöpfung dar, die höchsten erschaffenen Wesen, worauf auch ihre Viergestalt und der Umstand hinweist, dass Apoc. 4, 8; 5, 6 vier Thiere genannt und näher dahin gezeichnet werden, dass sie inwendig voll Augen, also ganz Auge, ganz Erkenntniss sind. Ueberall, wo sie vorkommen, erscheinen sie nicht als Ideen, wie Bähr (Symbol. des mosaisch. Cultus) meint, wenn er sagt: „der Cherub ist nichts weniger als ein Bild Gottes selbst, im Gegentheil sein wesentlicher Charakter ist Geschöpf zu seyn; er ist ein Bild des Geschöpfes auf seiner höchsten Stufe, ein ideales Geschöpf. Die in der sichtbaren Schöpfung an die höchststehenden Geschöpfe vertheilten Lebenskräfte sind in ihm zusammengefasst und idealisirt. — Die ganze Schöpfung ist in ihm wie in einer Spitze in Einem Wesen zusammengefasst: er repräsentirt insofern auch die ganze Schöpfung und steht natürlich von allen Geschöpfen Gott am nächsten, nur Gott über ihm. — Der Cherub ist als individualisirte Schöpfung zugleich das Wesen, in welchem sich die Herrlichkeit Gottes kundgibt. Darum erscheint er dann als der Thron Gottes selbst oder in der genauesten Verbindung mit dem Throne; wo Jehova in seiner Majestät und Herrlichkeit sich offenbart, da tritt auch der Cherub auf" —, sondern sie sind reale, wirklich existirende Wesen, durch welche der über alle Engel erhabene Herr der Heerschaaren sich der Welt gegenwärtig setzt, durch welche der überweltlich thronende Herr sich in der seiner überweltlichen Herrlichkeit entsprechenden Erscheinung in der Welt zu schauen gibt, so dass sie also die seine Gegenwart in der Welt vermittelnden Wesen sind, in welchen die Gegenwart Jehovas, den Niemand schauen kann, über der Welt und in der Welt in den Cherubim zur Erscheinung, aber auch zugleich der unendliche Abstand zum Ausdruck kommt, der zwischen ihnen, den höchsten geschöpflichen Wesen, ja der ganzen Schöpfung und zwischen dem Alles durchwaltenden Herrn besteht, dessen Thron sie tragen, dem sie die Ehre allein geben. Daraus ergibt sich von selbst, dass ihr Dienst ein von dem der übrigen Engel, die „allzumal dienstbare Geister sind, ausgesandt zum Dienst um derer willen, die ererben sollen die Seligkeit" (Hebr. 1, 14), wesentlich verschiedner ist: denn sie sind die Träger Gottes und seines Thrones,

die Träger seiner in die Erscheinung tretenden Herrlichkeit. Darum thront Jehova auf Cherubim mitten im irdischen Heiligthum als der Gott der Herrlichkeit, darum waltet Er auf Cherubim thronend über die Welt hin und auf Cherubim fährt Er daher (Ps. 18, 11; 99, 1; 1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2; Jes. 37, 8), um Gericht zu halten über die Welt, die sich reget, wenn Er sich manifestirt in seiner Herrlichkeit. Ihre Zahl ist zwei, um anzudeuten, dass Himmel und Erde in Gemeinschaft stehen, wozu kommt, dass die in die Teppiche eingewirkten Cherubim ein Symbol dafür sind, dass die Gemeinde der Menge der himmlischen Heerschaaren, welche im obern Heiligthum anbetend vor dem Throne Gottes stehen, versunken in das unbegreifliche, wunderbare Geheimniss des göttlichen Gnadenrathschlusses und den mit ihren Lobgesängen erhebend, „der da lebet von Ewigkeit zu Ewigkeit und würdig ist zu nehmen Preis und Ehre und Kraft“ (Apoc. 4, 10. 11), in Gemeinschaft steht mit der betenden Gemeinde Gottes auf Erden, dass also die unsichtbare Gemeinde sich herablässt zu der sichtbaren und mit ihr gemeinsam anbetet. Die Cherubim kehren ihr Angesicht gegen einander, um stets den Herrn, dem sie ihr seliges Daseyn verdanken, anzusehen und in heiliger Ehrfurcht und demüthiger Anbetung die Ehre dem zu geben, der hoch ist über Alles. Dass sie ihr Antlitz anbetend gegen den Gnadenstuhl hin senken, damit zeigen sie an, dass es der Creaturen erhabenstes und schönstes Geschäft sei, sich in die Betrachtung der Friedensgedanken und wunderbaren Gnadenthaten Gottes sinnend zu versenken, und dass die Gedanken der Heiligen nur diese Eine Richtung haben. Auch der Umstand, dass die Flügel der beiden Cherubim einander und die Wände des Allerheiligsten berühren, ist nicht bedeutungslos: denn darin liegt, dass alle Creaturen in ihrer harmonischen Verbindung nur Ein Ziel haben, nämlich die ganze Welt mit der Herrlichkeit Gottes zu erfüllen, wie der Lobgesang der Seraphim Jes. 6, 3 es preist: „Alle Lande sind voll der Ehre des Herrn Zebaoth!“

So zeigt uns das Allerheiligste als die Wohnung Jehovas den innigen Verein von Heiligkeit, Gnade und Herrlichkeit im Wesen Gottes; aber die Liebe ist das Höchste, sie ist das A und das O. Auf ihr ruht die Freudigkeit, zu nahen dem Throne des Höchsten, hinzugehen zu dem Herrn, dessen Heiligkeit ein verzehrendes Feuer für den fluchbeladnen Sünder ist und dessen Herrlichkeit uns in den Staub beugt.

V. Aber darf der Sünder hintreten zu seinem Gott? darf er Versöhnung, Gnade hoffen? Darüber belehrt uns das Heilige, welches in gleicher Weise wie das Allerheiligste ein dunk-

ler, vor jedem von aussen hineinfallenden Lichtstrahl geschützter Ort und ohne irgend ein Fenster war. Es ist der Aufenthalt des Volkes, welches diese geheimnissvolle Stätte in seiner dermaligen Erscheinung noch nicht betreten darf, sondern durch seine Priester, die von Gott aus seiner Mitte erwählt sind, also einen Theil des Volkes bilden und seine einstweiligen Vermittler sind, zu Gott naht, mit Ihm opfernd und betend verkehrt; sie, die Repräsentanten dieses Volkes, sind die קְרֹבִים לִפְנֵי יְהוָה. Doch nicht leer und verödet ist dieser Ort, seine Geräthe ruhen nicht, der Leuchter sendet sein Licht in sieben Flammen aus, der Altar lässt seine Wohlgerüche aufsteigen gegen das Allerheiligste hin, zu dem er in so naher Beziehung steht, dass er Hebr. 9, 4 zu den Geräthen des Allerheiligsten gezählt wird und 1 Kön. 6, 22 הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לַדְּבִיר und Lev. 16, 18 הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה genannt wird; der Tisch bietet seine Gaben dar. Es sind also drei Geräthe, die in diesem dunkeln Orte sich finden, deren tiefere Idee darzulegen uns nun obliegt.

Wir beginnen mit dem Räucheraltar, der Ex. 29, 37 קֹדֶשׁ קָדָשִׁים genannt wird. Auf diesem Altare sollte der Hohepriester täglich Morgens und Abends, wenn er die Lampen zurichtet, wohlriechendes Räucherwerk, dessen Zubereitung deutlich vorgeschrieben wird Ex. 30, 34, räuchern beständig vor Jehova; auf ihm durfte kein fremdes Rauchwerk d. h. nicht solches, das nicht von Jehova ausdrücklich angeordnet war, noch auch Brand- und Speisopfer dargebracht, noch Trankopfer auf ihm ausgegossen werden. Er hatte demnach seinen bestimmten Zweck: er war, wie sein Name מִזְבֵּחַ besagt, Opferstätte, aber nur für ganz bestimmte Opfer, und die Quadratur seiner Form weist darauf hin, dass was auf ihm geschah die Bestimmung hatte, für die ganze Welt Sühnung und Versöhnung zu beschaffen. Das Darbringen des Räucherwerks auf diesem Altare war aber ein Opfer; denn dies liegt schon darin, dass es auf einem Altare, also an der Stätte des Opfers geschieht. Sodann wird הִקְטִיר „in Rauch und Dampf aufgehen lassen“ nicht blos vom Anzünden des köstlich duftenden Rauchwerks gebraucht, sondern auch vom Anzünden und Verbrennen der unblutigen und blutigen Opfer auf dem Brandopferaltare; und endlich wird dadurch, dass das Rauchopfer zu gleicher Zeit mit dem Brandopfer dargebracht wird, angezeigt, dass Rauchopfer und Brandopfer mit einander zusammenhängen, und zwar so, dass das letztere die Voraussetzung und Bedingung des ersteren ist und in demselben seinen schönsten Abschluss findet. Ist die Idee des Opfers im Allgemeinen die, dass der Mensch in der Gabe, die

er darbringt, sich selber, sein Herz und Leben oder Alles, was er erarbeitet und besitzt, seinem Gott darbringt mit der demüthigen Anerkennung, dass er Ihm Alles zu danken hat und Alles, was er ist, von Gott und durch Gott ist: so werden wir die Idee des Räucheropfers, dessen tägliche Darbringung die Hingabe des Menschen an Gott als eine tägliche, perennirende bezeichnet, im Unterschiede von dem Brandopfer, welches die Hingabe des Menschen an seinen Gott mit seinem ganzen Leben und Streben nach Leib und Seele symbolisirt, darin erkennen dürfen, dass der Mensch mit seinem innersten, geistigen Leben im Gebet sich zu Gott erhebt. Denn dass das Räuchwerk, dessen Duft und Wohlgeruch zum Himmel aufsteigt, als ein Gegenstand nicht des Bedürfnisses, sondern des Wohlgefallens für Jehova, das Gebet abschattet, das wird durch Ps. 141, 2 und Apoc. 5, 8 klar erwiesen. Das Räucheropfer hat also die Versöhnung mit Gott zu seiner Voraussetzung, auf Grund deren erst der Mensch sich aus dem Dunstkreise der irdischen Gedanken wahrhaft zu Gott erheben und mit seinem Geist in Gottes Geist versenken kann; es ist ebensowenig wie das Licht und die Schaubrode ein Symbol von Offenbarungsweisen Gottes, nicht ein Bild des allerheiligsten Gebetes und der Fürsprache unsers Herrn Jesu Christi, sondern ein Symbol der fortwährenden innersten Erhebung des Volkes zu Gott, in der es die Bundesgemeinschaft mit Jehova bewahrt und bewährt. In dem aus dem Heiligthum d. h. aus dem tiefsten Herzen der Gemeinde Gottes aufsteigenden Wohlgeruch des Gebetes bekundet sich einerseits das dauernde Bedürfniss dieser beseligenden Gemeinschaft, wie andrerseits darin, dass der Rauch durch den Vorhang nach vorn hin vor den Augen des im Vorhof betenden Volkes (Luc. 1, 10) gen Himmel stieg, nicht blos die Aufforderung für das Volk lag, mitzubeten aus innerstem Seelengrunde, sondern auch die gewisse Zusage der Erhörung seines Gebetes von Seiten des Bundesgottes, der gern Gebete erhört.

Die Bedeutung des siebenarmigen Leuchters erhellt aus seiner Bestimmung: sieben Lampen soll er tragen, welche der Priester jeden Morgen herrichten und mit Oel füllen und jeden Abend anzünden soll, damit sie die ganze Nacht hindurch brennen in dem geheimnissvollen Dunkel des Heiligen Ex. 27, 20. 21; 30, 7. 8; Lev. 30, 1—4, aus welcher Anordnung sich ergibt, dass wie auch 1 Sam. 3, 3 zu beweisen scheint die Lampen blos während der Nacht brannten und die Angabe des Josephus, dass auch bei Tage die mittelste Lampe nebst zwei Seitenlampen brannte, erst in einer spätern Einrichtung dieses Gebrauches ihren Grund hat. Unver-

kennbar trägt dieser Leuchter die Gestalt eines in Blüthen, Blättern und Früchten dastehenden Baumes, und die Blüthen werden ausdrücklich als Mandelblüthen bezeichnet, von deren Bedeutung bereits früher gesagt wurde, dass der Mandelbaum als der stets wache, am frühesten Blüthen treibende und Früchte bringende Baum Jer. 1, 11. 12 das rechtzeitige Hervorbringen von Blüthen und Früchten des geistgewirkten Lebens symbolisirt; zugleich steht der Leuchter dadurch in Beziehung zu dem Stab Aarons im Allerheiligsten, in dem wir das von Gott geordnete und gesegnete Amt der Predigt erkannt haben. Was die Lampen bedeuten, ist unschwer zu erklären: wenn Apoc. 1, 8 von sieben goldnen Leuchtern die Rede ist, unter denen der Menschensohn wohnt, wenn Sach. 4, 2 von sieben Lampen berichtet wird, die an einem ganz goldnen Leuchter sich befinden, und Matth. 25, 1 von den Jungfrauen gesagt ist, dass sie ihre Lampen nahmen, um dem Bräutigam entgegenzugehen, so ist überall die gleiche symbolische Bedeutung zu finden; der Leuchter ist Bild der Gemeinde, die berufen ist, Trägerin des von Christo ausgehenden und durch seinen Geist entzündeten Lichtes des Glaubens und der Liebe (Matth. 5, 14. 16; Luc. 12, 35; Phil. 2, 15) zu seyn; die Lampen sind die Herzen der einzelnen Christen, die nur in ihrem Bleiben und Verbundenseyn mit dem Leuchter, nur durch die innige Gemeinschaft unter einander, welche zu ihrer Grundbedingung die Gemeinschaft mit Christo hat, als dessen Bild der mittlere Schaft im Leuchter, von dem alle Seitenzweige hervorwachsen, aufgefasst werden kann, im Stande sind zu brennen und zu leuchten; denn nur die leuchtenden, brennenden Lampen haben einen Werth, die brennende Lampe aber ist der im Herzen glühende, lebendige Glaube, der seine Kraft in den heiligen Werken der brünstigen Liebe und in der unter allen Anfechtungen und Trübsalen beständig bleibenden Hoffnung offenbart. Das Oel endlich ist, wie Hebr. 1, 9; Act. 10, 38; Ps. 45, 8 zeigen, durchgängig ein Bild des heiligen Geistes, der das Licht der Erkenntniss und des Lebens in den Herzen anzündet, welcher das Princip aller Lebenskraft ist, und die Siebenzahl der Lampen deutet auf das Bundesverhältniss, in dem Jehova, der durch seinen Geist mit Erleuchtung und Gotteserkenntniss erfüllende Herr, zu seinem Volke steht. Fassen wir Alles zusammen, so werden wir sagen dürfen: „In dem siebenarmigen Leuchter mit den sieben brennenden und leuchtenden Lampen soll das Bundesvolk sich seinem Gott beständig darstellen als ein Volk des Lichtes, welches das Licht geistiger Erleuchtung und geistgewirkter Erkenntniss hell

strahlen lässt in der Nacht dieser Welt, dass alle Völker herzukommen und mit ihm im Glanze des Lichtes wandeln“, so dass Jes. 60, 1—3 die Auslegung und Anwendung dieser Symbolik am besten gegeben ist. Mit diesem Lichte gläubiger Erkenntniss soll das Volk Jehova nahen, um vor seinem Angesichte des Segens seiner Bundesgnaden sich erfreuen zu dürfen, und dieses Licht soll es fort und fort nähren und leuchten lassen, dass sein Glanz aller Orten sich verbreite; denn Israel hatte den Beruf, Träger des Offenbarungslichtes auch für die Heiden zu seyn und sich vorzubereiten, um den, von dem der Mund Jehovas spricht: „Ich habe dich auch zum Licht der Heiden gesetzt, dass du seiest mein Heil bis an das Ende der Erde“ (Jes. 49, 6), wenn Er in sein Eigenthum kommt, mit Hosiannah an- und aufzunehmen.

Dem Leuchter gegenüber und zur Rechten des Altares stand der Schaubrodtisch, der seine Bedeutung lediglich durch die Brode hat, die allwöchentlich aufgelegt wurden. Bezüglich dieser Brode wurde bestimmt (Lev. 24, 5—9), dass ihre Zahl zwölf seyn sollte gemäss der Zwölfzahl der Stämme Israels; aus Feinmehl bereitet sollte jedes derselben aus $^{2}/_{10}$ Epha Mehl gebacken und in 2 Reihen, also in jeder 6 auf dem goldnen Tische vor Jehova gestellt werden. Wie die zwölf Stämmenamen auf die beiden Edelsteine auf dem Schulterkleide Aarons vertheilt waren Ex. 28, 10, so hier die 12 Brode in zwei Reihen. Ueber die Brode musste reiner Weihrauch gestreut werden, wodurch sie Jehova hochheilig wurden und eine מִנְחָה, ein Speisopfer waren für Jehova, und der Weihrauch sollte dem Brode zum אַזְכָּרָה als Feuerung für Jehova seyn d. h. zum Gedächtnisstheil, insofern als er ein factisches Memento der Gemeinde vor Gott auf dem Altar angezündet wurde. Diese selbstverständlich ungesäuerten Brode, die am Sabbath aufgelegt wurden und während der 6 Wochentage liegen bleiben mussten, durften nur von den Priestern gegessen werden; und die Auflegung dieser Brode vor Jehova beständig von Seiten der Söhne Israels soll ein ewiger Bund seyn d. h. ein Unterpfand des ewigen Bundes; auch wird der Schaubrodtisch 1 Chron. 9, 32; 23, 29 שֻׁלְחַן הַמַּעֲרֶכֶת und לֶחֶם 2 Chron. 29, 10 d. h. Tisch oder Brod der Reihe genannt, wofür Ex. 25, 30 לֶחֶם פָּנִים steht. Diese Worte besagen, dass diese Brode vor dem Angesicht Jehovas liegen als ein von Seiten der Söhne Israels dargebrachtes Speisopfer, als eine Frucht ihrer Berufsarbeit, keineswegs aber als eine Speise für Jehova. In der Darbringung und Auflegung dieser Brode brachte die Gemeinde die Frucht ihres Lebens, Strebens und Wirkens vor das Angesicht des

Herrn und sprach damit aus, dass es alle Frucht der Arbeit und allen Segen des Fleisses dem Herrn allein verdanke, dass es in seinem Berufe nur durch ein gottgeheiligtes Leben das Wohlgefallen Gottes sich erwerben könne und dass aller Erfolg und Segen der Erdenarbeit dazu dienen müsse, dass der Mensch geistliche Speise wirkt Joh. 6, 27 und fleissig ist in der Heiligung zu guten Werken.

Brod und Wein, der Inbegriff der Gaben der Schöpfung Gottes, das Brod, „welches des Menschen Herz stärkt, und der Wein, welcher des Menschen Herz erfreut“ Ps. 104, 15, werden vom Volk des Bundes allwöchentlich auf den Tisch gelegt und der Weihrauch, welcher zu der Zeit verbrannt wurde, da die Priester die Brode assen, weihte diese Gaben, dass sie ein Sinnbild der geistlichen Arbeit Israels auf dem Acker des Reiches Gottes wurden. Es liegt nahe, hier auf neutest. Gebiete ein Analogon zu finden: es ist das Brod und der Wein, in, mit und unter welchem der erhöhete Gottmensch seiner Gemeinde, die aus lauter Priestern und Königen besteht, seinen verklärten Leib als die rechte Speise und sein Blut als den rechten Trank mittheilt, damit die, so Ihn gegessen und getrunken haben, in Kraft dieser Speise und dieses Trankes den weiten Weg durch die Wüste dieses Lebens nach dem himmlischen Canaan glücklich zurücklegen und fleissig und „geschickt werden mit heiligem Wandel und gottseligem Wesen, dass sie warten und eilen zu der Zukunft des Tages des Herrn“ 2 Petr. 3, 11. 12.

Ist das Allerheiligste ein Bild des himmlischen Heiligthums, der Stadt des lebendigen Gottes, in welcher die Menge der himmlischen Heerschaaren in heiliger Anbetung Gott und dem Lamme ihr Loblied singt und die Gemeinde der Erstgebornen mit einstimmt in den Jubelchor, der dort ohn' Unterlass erschallt, wo Gott in der ganzen Fülle seiner Herrlichkeit sich den Seinen zu schauen gibt, wo in denen, die durch des Lammes Blut eingegangen sind in jenes Allerheiligste, des Herrn Klarheit sich spiegelt mit aufgedecktem Angesicht 2 Cor. 3, 18, wo keine Sonne und kein Mond mehr leuchten, sondern Gott selber die Sonne Apoc. 21, 23; 22, 4. 5, ihr ewiges Licht und ihr Preis ist Jes. 60, 19, ist das Allerheiligste Vorbild der *ecclesia triumphans* —: so ist das Heilige Vorbild der *ecclesia militans*, deren Glieder die durch Taufe und Glauben in Gemeinschaft des Lebens mit Christo stehenden und bleibenden Christen sind; es ist der Ort, wo das Volk vor Jehovah, freilich nur in seinen Repräsentanten vor Jehova erscheinen, mit seinen Gaben, mit den Früchten seiner Berufsarbeit und mit seinen Gebeten Ihm nahen sollte,

um aus der Fülle seiner Gnaden die Güter des Segens zu empfangen. Denn dieses Nahen zu Gott und diese Nähe Gottes kann nicht ohne Frucht bleiben; die völlige Hingabe des Herzens und Lebens in Gottes Dienst und Willen, die Verleugnung seiner selbst und die willige Unterordnung unter Gottes Ordnung, das Zeugniss des Glaubens in guten Werken, dadurch Gott gepriesen wird, das freudige Wandeln in Gottes Wegen: das ist die *λογικὴ λατρεία* Röm. 12, 1, zu der Israel erzogen werden und successiv heranreifen sollte, auf welche alle Geräthe des Heiligen es beständig hinwiesen, die für Israel ein deutliches Memento waren, dass es seines Berufs allezeit sich erinnern und Fleiss thun solle, seinen Beruf vest zu machen und immer ähnlicher zu werden dem Ideale, das ihm Jehova im Bilde der Stiftsbütte vor Augen führte.

VI. Treten wir nun hinaus in den Vorhof, auf welchen der Zugang des Volkes zu seinem Gott beschränkt blieb; wie das Judenthum die Vorstufe bildet zum Christenthum, wie Johannes der Vorläufer Christi ist, der mit dem Wachsen Christi abnehmen musste, so bildet der Vorhof die Vorstufe zum Heiligthum und dieser sein Charakter prägt sich aus in seiner Form, in der er als Theil des Reiches Gottes sich darstellt, und in den Zahlenverhältnissen: denn die Fünfzahl ist die Signatur des Halben, Unfertigen mit dem Inbegriff des Strebens nach der Vollendung. Das zeigt sich in den Materialien, aus denen der Altar gefertigt ist: das Erz bildet die irdische Seite des Reiches Gottes ab, und die Erde, welche erhöht wurde, um den eigentlichen Altar zu bilden, symbolisirt die Knechtsgestalt der erscheinenden Kirche, während das Silber an den Säulencapitälen darauf deutet, dass eben diese Stätte für das Reich Gottes geheiligt werden soll. Wir werden deshalb über die Idee des Vorhofs im Allgemeinen sagen dürfen: derselbe repräsentirt die Kirche in ihrer äussern Erscheinung, deren Glieder nicht blos die Gläubigen sind, sondern auch diejenigen, welche zwar durch Taufe und Wort berufen und durch Christi That in ein neues Verhältniss zu Gott gesetzt sind, bei denen aber jenes neue Verhältniss noch nicht ein entsprechendes Selbstverhalten im Glauben bewirkt hat; er symbolisirt die *ecclesia mixta*, wenn ich so sagen darf, in der neben den Gliedern, die *„re et nomine in ecclesia"* sind, diejenigen sich befinden, welche *„nomine tantum in ecclesia"* (*Apol. p.* 153, 11) sind.

Die Bedeutung und der Zweck des Vorhofs aber concentrirt sich im Brandopferaltar als der Stätte, an und auf welcher alle Opfer zur Sühnung der Sünde und zur Erlangung

der Gnade und des Heils Gottes, sowie der Kraft zum neuen Leben dargebracht wurden. Ob der Name „Altar“ von *altus* abzuleiten ist, so dass seine Centralidee die wäre, dass der Opfernde sich über die Erde gen Himmel erhebt, um dem Himmel und damit Gott näher zu kommen, worauf allerdings die heidnischen Vorstellungen und Namen *altare*, *βωμος* hinweisen — das hebr. בָּמָה gehört nicht hieher, da dieses Wort nur von dem Götzendienst des Baal und andrer Götzen im alten Test. gebraucht wird —, oder ob dem jüdischen Volke eine andre Idee vorgeschwebt habe, wie der Name „מִזְבֵּחַ von זָבַח schlachten“ andeutet, darauf kommt es hier nicht an; für uns ist der Name עֹלָה entscheidend, der ausdrüklich das Hinaufsteigen des Opfers im Feuer hervorhebt und also als Grundidee desselben bezeichnet, dass der Opfernde durch den himmelansteigenden Opferduft Gottes Wohlgefallen auf sich herniederziehen wolle. „Mit dem Brandopfer ist der Begriff des Umfassenden und Vollkommenen verbunden“ (Bähr: Symbolik I, 362); denn es ist das allgemeinste, nicht auf irgend etwas Einzelnes sich beziehende Opfer, in dem sich der ganze jüdische Cultus concentrirt, das jeden Morgen und Abend dargebracht wurde Num. 28, 3 und selbst die ganze Nacht hindurch brennen musste Lev. 6, 2. So war es das tägliche, unablässige Opfer, der Ausdruck der bleibenden, nie unterbrochenen Verehrung Jehovas, der fortdauernden Hingabe des Herzens an Ihn und der unablässigen Heiligung zum und im Dienste Gottes. Ja noch mehr: es ist der factische Ausdruck des Bewusstseyns der Bundesgemeinschaft mit Gott und der Theilnahme an allen derselben geltenden göttlichen Verheissungen, welches Bewusstseyn des Gnadenstandes begleitet ist von dem Gefühl der Unwürdigkeit und der stets anklebenden Sünde, sowie von dem Gedanken, dass man verpflichtet ist, sich selbst mit Allem, was man ist und hat, mit allen Bewegungen seines Gemüthes, mit allen Kräften und Trieben seiner Seele unaufhörlich an Gott hinzugeben, sich selber Gott zum Heiligthum zu weihen und Früchte der Gerechtigkeit zu bringen. Das Brandopfer hat zu seiner Voraussetzung und Basis die Bundesgemeinschaft, zu seiner leitenden Idee das in dem Begnadigten lebendige Bewusstseyn, dass er stets mit der Sünde behaftet ist und deshalb täglich der Sühnung bedarf, und die Bundestreue d. h. die fort und fort sich wiederholende Uebergabe des ganzen Herzens und Lebens an den Herrn, das treue Wandeln in seinen Wegen, das unwandelbare Bleiben in seinen Geboten, so dass Paulus alle Momente, die hier in Betracht kommen, vom neutest. Standpunkt aus in Röm. 12, 1. 2 zusammenfasst. Denn ein Stand und eine

That ist es, in welche das Brandopfer in seiner höchsten Idee uns versetzt: ein Gnadenstand, dessen Losung lautet: „Wir sind mit Gott versöhnet in Christo Jesu, durch Ihn in seliger Lebensgemeinschaft mit dem Vater", und eine Glaubensthat: denn in dem steten Bewusstseyn der Gemeinschaft mit Gott wurzelt das unabweisbare Bedürfniss, stets für die täglichen Sünden die volle Vergebung zu suchen und in der gänzlichen Hingabe seines Herzens an den lebendigen Gott, zu dem wir geschaffen sind, sich immer auf's neue von dem Feuer der göttlichen Liebe entzünden zu lassen, um im heiligen Drange der Liebe Gottes, die durch den Geist in unsre Herzen ausgegossen ist, sein ganzes Leben Gott zum Dienst zu begeben und in Allem nur Gottes Ehre und Wohlgefallen zu suchen, in Allem nur Ein Trachten zu kennen: das Trachten nach dem Reiche Gottes, nach dem himmlischen Heiligthum, in dem wir mit den Seligen und Auserwählten zu Einem Dienst und Lob vereinigt werden.

Aus dem Brandopferaltar wuchsen gleichsam 4 Hörner heraus, die beim Sühnopfer mit Blut bestrichen wurden Lev. 4, 7, an denen die beim Altare Schutz des Lebens Suchenden Ex. 21, 14 sich festhielten 1 Kön. 1, 50. Diese Hörner bedeuten nicht blos das gen Himmel gerichtete Streben, sondern sie sind ein Bild der Kraft, Stärke und Macht Amos 6, 13; Ps. 148, 14, weshalb Dan. 7, 7. 8; 8, 3—9 die Hörner als Insignien königlicher Macht und Herrlichkeit erscheinen; sie sind ein Bild der Ehre und der Zierde Ps. 89, 18; 112, 9, besonders aber ein Symbol der Segenskraft und Segensfülle Ps. 92, 11, woraus sich erklärt, dass 2 Sam. 22, 3; Ps. 18, 3; Luc. 1, 69 von dem Horn des Heils die Rede ist. Dadurch wurde der Altar als die Stätte göttlicher Heils- und Segenskräfte, die sichtbare Kirche, das Reich Gottes auf Erden als die Heilsanstalt, welche jedem, der da will, Schutz und Segen, Heil und Leben verleiht, dargestellt und ausgesprochen: *extra ecclesiam nulla salus;* denn der Wirkungskreis des Reiches Gottes ist die ganze Welt, wie die 4 Seiten des Altares sinnbildlich zeigen.

Was endlich das am Eingang in den Vorhof angebrachte kupferne Waschbecken betrifft, welches von den Spiegeln der vor der Thür der Stiftshütte dienenden Frauen gefertigt wurde, so diente dasselbe den fungirenden Priestern zur Reinigung, ehe sie ihren Dienst verrichteten und Opfer auf dem Altare darbrachten. Daraus wuschen sie ihre Hände, mit denen sie die heiligen Gefässe berührten, und die Füsse, mit denen sie den heiligen Boden betraten, dass sie nicht starben. Darin liegt keineswegs ein Symbol der Taufe, sondern vielmehr der

Gedanke, dass die Salbung mit dem Geiste in der Taufe keinen *character indelebilis* verleiht, in Folge dessen der Mensch gegen jede spätere Verunreinigung geschützt wäre, so dass wir hiebei an die Worte Christi Joh. 13, 10: „Wer gewaschen ist, der darf nicht, denn die Füsse waschen, sondern er ist ganz rein" und an Luthers Erklärung über die Bedeutung der Taufe: „Es bedeutet, dass der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Busse soll ersäuft werden" etc. denken müssen.

Die Stiftshütte ist nicht mehr, der prachtvolle Tempel auf Zion ist verschwunden; Israel hat es versäumt, in der Zeit gnadenvoller Heimsuchung allen Fleiss zu thun, um seinen heilsgeschichtlichen Beruf und seine Erwählung festzumachen. Jehova liess es in seinem Weinberge an Nichts fehlen Jes. 5, 1—4; aber Israel, sein begnadigtes Volk, liess es fehlen an der unverbrüchlichen Bundestreue, an der heiligen Gottesfurcht, die aller Weisheit Anfang ist, und an dem lautern Gehorsam gegen den Willen seines Gottes Jes. 1, 3; Mal. 1, 6. Durch seinen Widerspruch und seine feindselige Gesinnung gegen den Heiligen Gottes brachte es sich selbst ins Unglück Hos. 13, 9 und wurde reif zur Ernte des furchtbarsten Gerichtes Gottes. Da fiel es vom Himmel seiner Herrlichkeit und seiner heilsgeschichtlichen Stellung wie ein schöner Morgenstern Jes. 14, 12, der in seiner stillen Grösse durch den Glanz der Gnadensonne leuchtete, die ihm ihr segnendes Licht zuströmte; da ist an ihm des Propheten Wort wahr geworden: Hos. 3, 4. So ist Israel der ewige Jude, von dem die Sage berichtet, der umherirrt auf der Erde und nirgends Ruhe findet, bis an ihm die Verheissung der Zukunft Hos. 3, 5 sich erfüllt und es in heilsverlangendem Glauben sich niederlegt zu den Füssen des Kreuzes, welches als das Panier des Friedens und des Segens hoch aufgepflanzt dasteht in der Welt. So ist Israel eine lebendige Predigt und ein lautredendes Zeugniss von der Gerechtigkeit Gottes und der Treue seines Wortes. Aber was Stiftshütte und Tempel in verkörperten Bildern ihm stets bezeugte, das ist zur herrlichsten und schönsten Wahrheit geworden in dem und durch den, von welchem Paul Gerhardt singt: „Hier liegt das Wort, mit unserm Fleisch persönlich angekleidet", und Augustin (*Serm.* 184 c. 1) bezeugt: „*assumsit quod non erat et permansit quod erat, et in homine ad nos venit et a Patre non recessit*", welcher das aufgedeckte Geheimniss Gottes, der offenbare Rath der Ewigkeiten, das eröffnete Herz des Vaters und die leibhaftig erschienene Liebe ist.

Ueber die Differenz zwischen Joh. 19, 14[1]) und Marc. 15, 25[2]).

Von

Daniel Isenberg,

Superintendenten zu Börry bei Hameln.

Wenn man es versucht die Uebereinstimmung von Joh. 19, 14 mit Marc. 15, 25 in Betreff der bei jenem und diesem angegebenen Stunde des Leidens Christi nachzuweisen: so werden manche Ausleger der Schrift gleich bereit seyn die Sache mit der Anklage harmonistischer Willkür abzuthun. Denn manche entscheiden sich vor lauter vermeintlicher Unparteilichkeit eher für die Differenz als für die Harmonie. Dadurch darf sich aber ein Exeget nicht abhalten lassen das darzulegen, was er nach seiner besten Ueberzeugung als richtig erkannt hat.

Die Differenz zwischen Johannes und Marcus kann nur auf einem Wege gelöst werden, dass nämlich in klarer Weise der Beweis geführt wird, Johannes habe die Stunde, welche er 19, 14 angibt, nach römischer Weise gerechnet, während Marcus, wie man allgemein zugibt, nach Weise der Juden die Stunde der Kreuzigung Jesu angegeben habe. Bei der anzustellenden Untersuchung wollen wir von folgenden Gesichtspunkten ausgehen:

I. Gibt es irgend eine Stelle im Evangelium Johannis, welche darauf hinweist, dass der Apostel die Stunden nach jüdischer Weise berechnet habe?

II. Ist unter denjenigen Stellen, in denen Johannes der Stunden Erwähnung thut, eine vorhanden, in welcher die Rechnung nach römischer Weise nicht so passend ist, als die Rechnung nach jüdischer Art?

III. Konnten die Leser, welche das Ev. Joh. zunächst voraussetzt, die jüdische Berechnung der Stunden eher verstehen, als die römische?

IV. Wie stand Johannes in Betreff jüdischer Sitte und Gewohnheit zur Zeit, da er das Evangelium schrieb?

Erst wenn wir diese Fragen erörtert haben, wollen wir zu der Differenz, die sich zwischen Johannes und Marcus findet, zurückkehren.

I. Vor dem Exil theilten die Juden den Tag in drei Zei-

1) „Es war der Rüsttag des Passah etwa um die sechste Stunde."

2) „Es war um die dritte Stunde, da sie ihn kreuzigten."

ten: Morgen, Mittag und Abend, und die Nacht in drei Nachtwachen. Zu Christi Zeit wurde der Tag in 12 Stunden getheilt, und die Nacht in 4 Nachtwachen. Die erste Stunde des Tages begann 6 Uhr Morgens nach unserer Rechnung, mit 6 Uhr Abends trat die erste Nachtwache ein. Winer behauptet nun im biblischen Realwörterbuche (vgl. Art. Tag), dass Joh. 11, 9 die jüdische Rechnung voraussetze. Ebenso urtheilt *Dr.* Meyer in dem Commentar über das Ev. Joh. Wir können diesem Urtheile nicht beistimmen und machen zwei Gründe dagegen geltend.

1. Wenn Christus seinen Jüngern erwiedert, die ihn warnten nicht wieder nach Judäa zu ziehen: Sind nicht des Tages 12 Stunden? so ist von einer Eintheilung des Tages in 12 Stunden hier darum nicht die Rede, weil der Tag in der Bedeutung von Tagewerk steht. Dies gibt auch *Dr.* Meyer zu. Die Stelle hat nämlich mit Joh. 9, 4 eine grosse Aehnlichkeit, wo der Herr spricht: Ich muss wirken die Werke dess der mich gesandt hat so lange es Tag ist, es kommt die Nacht, da niemand wirken kann. Auch hier bezeichnet der Tag die Zeit des Wirkens Christi, und die Nacht diejenige Zeit, in der dies Wirken des Herrn auf Erden aufhört. Joh. 11, 9 ist der Tag auch das Tagewerk, und der Sinn der Worte: Besteht nicht das Tagewerk aus 12 Stunden? Die Nacht dagegen ist die Zeit, wo das Wirken, sei es des Herrn, sei es der Apostel, gehemmt und unterbrochen wird. Ist nun in unserer Stelle Tag soviel als Tagewerk, so kann für die jüdische Berechnung des Tages aus dieser Stelle nichts gefolgert werden; denn auch jetzt umfasst ein Tagewerk 12 Stunden, und Millionen Menschen, die im Schweisse ihres Angesichts arbeiten, fangen ihr Tagewerk um 6 Uhr Morgens an und schliessen dasselbe 6 Uhr Abends.

2. Könnte man aber auch die Stelle in ganz anderer Weise verstehen, so ist doch ein Umstand da, welcher der Voraussetzung, dass die jüdische Berechnung der Stunden hier zu Grunde liege, allen Grund und Boden entzieht. Es sind ja nicht die Worte Johannis, sondern Worte Christi, die Johannes referirt. Es ist doch etwas ganz Anderes, ob Christus sagt: Sind nicht des Tages 12 Stunden, oder ob Johannes eine Notiz über den Tag und seine 12 Stunden macht. Christus hat bekanntlich nach jüdischer Weise die Stunden gerechnet. Das geht aus vielen Stellen, z. B. aus dem Gleichnisse von den Arbeitern im Weinberge klar hervor. Da nun Johannes die Worte Christi in aller Treue nur referirt, so mag man die Stelle verstehen, wie man will, nie wird man den Schluss daraus machen können, dass Johannes sich der

jüdischen Berechnung der Stunden bedient habe. Eine andre Stelle gibt es aber im Ev. Joh. nicht, aus der man noch versuchen könnte, einen solchen Schluss zu machen.

II. Wir wollen nun zu der Frage uns wenden, ob unter den Stellen, in welchen Johannes eine Angabe über Stunden macht, die jüdische Rechnung sich mehr empfiehlt als die römische. Es sind dieses ausser Joh. 19, 14 drei Stellen, und kommt hier zunächst 1. in Betracht Joh. 1, 40.

In dem Abschnitte Joh. 1, 35 — C. 2. erzählt der Apostel alles mit chronologischer Genauigkeit. Er führt uns von einem Tage zum andern und gibt selbst V. 40 die Stunde an. Es war die Stunde, in welcher er zuerst zu Jesu gekommen, und die übrige Zeit des Tages bei Jesu geblieben war. Dieser Tag, diese Stunde hatte sich seinem Gedächtnisse so eingeprägt, dass er sie noch als Greis in dankbarer Erinnerung hielt. Angeregt von Johannes dem Täufer hatten Andreas und Johannes ihren bisherigen Meister verlassen und wollten Jesu sich anschliessen. Da Jesus sah, dass sie ihm nachfolgten, sprach er: Was suchet ihr? Sie antworteten: Rabbi, wo bist du zur Herberge? Er erwiedert: Kommt und sehet es. Sie kamen und sahen, wo der Herr seinen bleibenden Aufenthalt hatte, und blieben denselbigen Tag bei ihm. Hier macht Joh. den Zusatz: es war um die zehnte Stunde. Nach jüdischer Rechnung wäre es nun Nachmittags 4 Uhr gewesen, nach römischer Rechnung 10 Uhr Morgens. Rechnet man nun hier den Tag nach jüdischer Weise, so waren von dem Tage nur noch 2 Stunden übrig. Wenn Johannes sagt, sie blieben denselbigen Tag bei ihm, so müssen wir aus den Worten schliessen, dass die beiden Jünger sich gegen Abend, also nach 6 Uhr zurückgezogen haben. Sie würden demnach nur 2 Stunden bei Jesu verweilt haben, und da ist es doch nicht recht passend, wenn es heisst: sie blieben jenen Tag bei ihm. Wir könnten schon eher so sprechen, würden dann aber mit solchen Worten etwas Anderes aussagen, nämlich, dass der Aufenthalt bis zum andern Morgen gewährt habe. Es empfiehlt sich daher die römische Rechnung, nach der es Morgens 10 Uhr war, als Andreas und Johannes zu Jesu kamen. Die römische Rechnung wird aber noch wahrscheinlicher dadurch, dass der Vorgang, der im 42. u. 43. V. erzählt wird, noch in denselben Tag hineinfällt, an welchem Johannes und Andreas zu Jesu kamen und bei ihm blieben. Denn V. 44 fährt Joh. mit dem Worte fort *τῇ ἐπαύριον*, d. h. an dem darauffolgenden Tage. Aus V. 42 geht nämlich hervor, dass Andreas an demselben Tage, wo er Jesum gefunden, sich eine Zeitlang wieder von ihm getrennt hat. Es

heisst nämlich von Andreas: Derselbe findet am ersten seinen Bruder Simon und spricht zu ihm: wir haben den Messias gefunden. Die Sache verhielt sich wahrscheinlich so: Andreas wusste, dass sein Bruder Simon sich in der Nähe aufhielt, und da er selbst in dem Zusammenseyn mit Jesu die Ueberzeugung gewonnen hatte, dass Jesus der Messias sei, so sucht er den Bruder auf, um ihn auch zu einem Jünger Jesu zu machen. Er findet ihn, ruft ihm freudig zu: Wir haben den Messias gefunden, und führt ihn zu Jesu. Das Finden setzt also hier, wie so oft, ein Suchen voraus. Jesus nimmt den Simon an und legt ihm den Namen Petrus bei. Soll nun aber dieser Vorgang auch noch in die 2 Stunden eingereiht werden, welche nach jüdischer Rechnung von dem Tage noch übrig waren, an dem die beiden Jünger zu Jesu kamen und bei ihm blieben, so wird der Ausdruck: sie blieben jenen Tag bei Jesu, noch unpassender. War es aber 10 Uhr Morgens, als die Jünger zu Jesu kamen, so ist das Wort, sie blieben jenen Tag bei ihm, nicht auffallend, wenn auch eine Unterbrechung des Zusammenseyns des Andreas mit Jesu dadurch eintritt, dass dieser seinen Bruder Simon aufsucht, findet und ihn zu Jesu führt. Das Resultat ist also, dass die römische Stundenrechnung hier viel passender ist, als die jüdische.

2. Es kommt dann ferner in Betracht Joh. 4, 6: Es war daselbst Jakobs Brunnen. Da nun Jesus müde war von der Reise, setzte er sich also auf den Brunnen; es war etwa die sechste Stunde.

Nach römischer Rechnung war es sechs Uhr Abends, nach jüdischer Rechnung 12 Uhr Mittags. Welche von den beiden Stunden passt am besten in den Zusammenhang? Um das zu bestimmen, müssen wir

a) darauf achten, aus welcher Gegend Christus mit seinen Jüngern nach Sichar oder Sichem reiste. Christus wollte sich den Verfolgungen der Pharisäer entziehen und verliess darum Judäa, wo er sich mehrere Monate aufgehalten hatte, und zog durch Samarien nach Galiläa. Aus Joh. 3, 26 geht hervor, dass der Herr, ehe er die Reise antrat, sich in der Nähe Johannes des Täufers aufgehalten hatte, und Johannes der Täufer taufte in Enoe bei Salim. Aber diese nähere Bestimmung hilft uns wenig, weil die Lage beider Orte unbekannt ist. Doch ist es wahrscheinlich, dass dieselben in Judäa nordöstlich von Jerusalem lagen. Zog Christus aus Judäa durch Samarien, so hatte er nach Sichem eine mässige Tagereise. Sichem aber war der Ort, an welchem die Juden auf ihren Reisen durch Samarien zu übernachten pflegten,

und so weist schon dies auf sechs Uhr Abends hin. Wir müssen aber

b) auf den Umstand achten, dass der Herr von Jakobs Brunnen aus seine Jünger nach Sichem sandte, um dort Speise zu kaufen, und so uns um die Mahlzeiten der Juden bekümmern. Die Juden pflegten 2 Mahlzeiten zu halten, nämlich *τὸ ἄριστον* und *τὸ δεῖπνον*, das Frühstück und das Abendmahl, das *prandium* und die *coena*. Das Frühstück fand zuweilen vor der ersten Gebetsstunde, gewöhnlich aber kurz nachher statt, also etwa um 9 Uhr Morgens. Lucas erzählt 11, 27, dass ein Pharisäer Jesum gebeten habe, dass er bei ihm frühstücke, und dass der Pharisäer sich gewundert, dass Jesus sich vor dem *prandium* die Hände nicht gewaschen habe. Der auferstandene Christus findet nach Joh. 21 seine Jünger am galiläischen Meer und ladet sie ein, das *prandium* zu halten, und spricht *δεῦτε ἀριστήσατε*. Das *δεῖπνον*, die *coena* wurde gegen Abend gehalten. Diese beiden Mahlzeiten werden Luc. 14, 12 zusammen genannt; der Herr spricht: *ὅταν ποιῇς ἄριστον ἢ δεῖπνον*, wenn du ein Morgenmahl oder ein Abendmahl anrichtest. Eine andre Mahlzeit war nicht vorhanden; es kommt überall in der Bibel kein Name dafür vor. Es ist bekannt, dass im Orient die Verhältnisse statarisch sind. Araber und Perser halten ihre *coena* um sechs Uhr bis zu diesem Tage. Trotzdem behauptet Winer, dass die Hauptmahlzeit bei den Juden des Mittags stattgefunden habe; aber er kann nicht eine Stelle aus der heiligen Schrift anführen, die einen Beweis für diese Behauptung brächte. Wenn er meint, dass für ein Ackerbau treibendes Volk die Mittagszeit am besten zum Essen sich eigne, so mag das aufs Abendland angewandt richtig seyn, da die klimatischen Verhältnisse es mit sich bringen, dass die Menschen hier mehr und zu mehreren Zeiten essen; aber für das Morgenland würde die Mittagszeit eine höchst unpassende zum Essen seyn, weil in der Hitze das Essen nicht schmecken würde. Es tritt vielmehr während der heissen Stunden eine Ruhe ein. Diese unsere Ansicht wird durch Luc. 17, 7. 8 bestätigt, wo der Herr spricht: Welcher ist unter euch, der einen Knecht hat, der ihm pflüget oder das Vieh weidet, wenn er heim kommt vom Felde, dass er ihm sage: Gehe bald hin und setze dich zu Tische? Ist es nicht also, dass er zu ihm saget: Richte zu, dass ich zu Abend esse, schürze dich und diene mir, bis ich esse und trinke; darnach sollst du auch essen und trinken? Aus dieser Stelle geht aufs klarste hervor, dass diejenigen, welche mit dem Ackerbau oder mit Viehweiden beschäftigt waren, gegen Abend die Ar-

einstellten und dann bei der Bereitung der *coena* thätig
en. Denn vom Abendmahl ist hier die Rede, weil es
tlich heisst ἑτοίμασον τί δειπνήσω. Da nun in der Bibel
ıt einmal ein Wort für ein Mittagsessen vorkommt, so
ısen wir dabei bleiben, dass die Juden nur zu zwei Zei-
, des Morgens und des Abends ihre Mahlzeiten hielten.
wäre demnach ganz gegen die Regel, die damals im Orient
rschte und noch jetzt da besteht, wenn Christus seine
ger um die Mittagszeit nach Sichem geschickt hätte, um
ise einzukaufen. Denn um die Mittagszeit nahm man keine
ise zu sich. Die Sitte des Orient weiset auf 6 Uhr Abends
, und ist daher die römische Rechnung hier vorzuziehen.
s wird noch

c) durch die Sitte bestätigt, welche bei den Orientalen
Reisen herrscht. Die Juden brachen nämlich, wenn sie
Reisen gingen, nach dem *prandium* auf und zogen dann
lange weiter, dass es etwa 6 Uhr war und sie den be-
nmten Lagerplatz erreicht hatten. Die Araber halten es
auf diesen Tag so; wenn sie am Abend in ihrem Lager-
ıtze angekommen sind, werden sie alle thätig, um das
ıhl zu bereiten. Daher erklärt es sich vielleicht, dass alle
ostel nach Sichem gegangen waren, um Speise einzukau-
ı, während Jesus allein an Jakobs Brunnen müde zurück-
blieben war. Wir haben aber im N. T. eine directe Hin-
isung darauf, dass die in unserer Stelle genannte Stunde
cht die Mittagszeit, sondern die Abendstunde war. Es ist
r Vorgang bei der ersten wunderbaren Speisung, der dafür
richt. Nach Matth. 14, 15 traten gegen Abend die Jünger
Jesu und sprachen: Dies ist eine Wüste, lass das Volk
n dir, dass sie hin in die Märkte gehen und sich Speise
ufen (vgl. Marc. 6, 35; Luc. 9, 12). Tausende von Juden
fanden sich demnach in einer ähnlichen Lage, wie Joh. 4
n Christo und den Aposteln berichtet wird. Sie waren
mlich zu Fuss aus der weiten Umgegend Jesu nachgefolgt,
ıd waren bei dem Herrn den Tag über geblieben. Als nun,
e Marc. sagt, *jam multa hora erat*, erinnern die Jünger den
rrn daran, dass die Zeit da sei für die *coena* zu sorgen,
d dass die Leute in die nächsten Dörfer sich begeben
ıssten, um Speise einzukaufen. Der Herr hielt bekanntlich
coena in wunderbarer Weise mit den Tausenden; er spei-
e sie. Die Besorgniss, welche Christus bei der Speisung
bst äussert, dass, wenn er sie ungespeist liesse, sie un-
wegs verschmachten würden, lässt darauf schliessen, dass
Mittagsmahl nicht gehalten war. Das Gegenbild dieser
nderbaren Speisung ist Joh. 4., da Jesus müde von der

Reise an Jakobs Brunnen sich niederliess, und seine Jünger zur Befriedigung seiner und der Seinigen Nothdurft in die Stadt sandte, um Speise zu kaufen. Wir haben aber

d) noch einen Grund, der auf 6 Uhr Abends hinweist. Die gewöhnliche Zeit Wasser zu holen war die Abendzeit. Sichem lag von Jakobs Brunnen nur eine Viertelstunde entfernt, aber das Wasser auch nur so weit zu tragen ist eine beschwerliche Arbeit, die niemand gern in der Mittagshitze verrichtet; daher die Sitte, in der Kühle des Abends das Wasser zu holen. Das Wasser hätte sonst auch seine Kühle und Frische verloren. Zudem bedurfte man auch gegen Abend des Wassers, theils zur Bereitung der *coena*, theils zum Händewaschen.

So sprechen denn 4 wichtige Gründe dafür, dass die von Joh. 4, 6 angegebene sechste Stunde nicht die Mittagszeit war nach jüdischer Rechnung, sondern dass sich Johannes hier der römischen Rechnung bedient hat, dass es also gegen 6 Uhr Abends war.

3. Ausser Joh. 19, 14 haben wir noch eine Stelle, in welcher der Apostel eine Stunde angibt, nämlich Joh. 4, 52, und wir wollen auch diese Stelle genauer erwägen, um wo möglich ein sicheres Resultat zu finden. Nachdem der Herr 2 Tage in Sichem geblieben war, setzte er seine Reise nach Galiläa fort und kam nach Kana. Ein königlicher Beamter des Herodes zu Capernaum hört durch das Gerücht, dass Jesus aus Judäa nach Galiläa käme, und geht um seines kranken Sohnes willen Jesu entgegen, trifft ihn in Cana und bittet Jesum, dass er mit ihm hinabzöge und die Hände auf sein krankes Kind lege. Der Herr macht ihm den Vorwurf: Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht. Aber der Mann lässt sich dadurch nicht abschrecken, sondern wiederholt seine Bitte. Da spricht der Herr: Gehe hin, dein Sohn lebet. Der Mann glaubte dem Worte des Herrn und ging fort. Er erreicht indess an diesem Tage Kapernaum nicht mehr; seine Knechte gehen ihm am andern Tage entgegen und verkündigen ihm, dass sein Sohn gesund geworden sei. Er aber erforscht von ihnen die Stunde, in welcher es besser geworden wäre, und seine Knechte antworten: Gestern um die siebente Stunde verliess ihn das Fieber. Das war die Stunde, in welcher Jesus die Heilung ihm zugesagt hatte, und so ward er an den Herrn mit seiner Familie gläubig. Nach jüdischer Rechnung wäre es 1 Uhr Nachmittags gewesen, als Jesus sprach dein Sohn lebet, nach römischer Rechnung 7 Uhr Abends. Wir müssen uns auch hier für die römische Rechnung entscheiden.

a) War es um 1 Uhr als das Wunder geschah, so ist es sehr auffallend, dass der Mann an demselben Tage Kapernaum nicht wieder erreichte; denn die beiden Orte Kana und Kapernaum lagen nur 3 Stunden auseinander. Zudem heisst es Joh. 4, 50: er ging fort.

b) Ebenso auffallend ist, dass die Knechte erst am andern Tage ihrem Herrn die Botschaft überbringen, dass sein Sohn gesund geworden sei; denn war die Gesundheit des Sohnes um 1 Uhr Nachmittags eingetreten, so stand so weit wir urtheilen können nichts entgegen, dass die Botschaft an demselben Tage den zurückkehrenden Vater noch erreichte.

Beide Schwierigkeiten aber werden gehoben, wenn die Wunderthat Jesu Abends 7 Uhr geschah, wie wir annehmen müssen. Wir haben schon auf die Worte verwiesen: der Mensch glaubte dem Worte und ging heim. Daraus folgt, dass der Vater nicht in Kana blieb, sondern sich noch auf die Reise nach Kapernaum machte. Er benutzte noch die Dämmerung, um eine Strecke zurückzulegen. Dann aber trat die Nacht ein. Der Weg von Kana nach Kapernaum führt durch ein sehr gebirgiges Terrain, und die Wege selbst waren von schlechter Beschaffenheit. Dazu kam die Gefahr von Räubern überfallen zu werden. Christus gibt Luc. 10, 30 eine Andeutung, wie es in dieser Weise in Judäa stand. Josephus berichtet, dass Herodes gegen die Räuberbanden in Galiläa häufig Militärcommandos ausschicken musste. Es war daher das Reisen bei Nacht in dieser Gegend beschwerlich, wegen der Räuber unsicher. Freilich war es die Absicht des Vaters mit Jesu zu seinem todkranken Sohne zurückzugehen, aber er würde dann in der Gesellschaft Jesu und seiner Jünger gereist seyn, und die Hoffnung, dass sein Sohn nur so gerettet werden könnte, hätte ihn die Beschwerden und Gefahren der Reise vergessen lassen. Die Lage der Dinge war nun eine andre. Der Sohn war gesund, und das Wort Jesu: Dein Sohn lebet, hatte volle Ruhe und Friede in sein Herz gebracht. Daher kam es, dass er, als die Nacht eingetreten war, seine Reise nicht weiter fortsetzte, sondern den neuen Tag erwartete. So wird es auch erklärlich, warum die Knechte ihren Herrn nicht mehr aufsuchten, wenn die Heilung des Knaben 7 Uhr Abends geschah. Sie hätten den heimkehrenden Herrn in der Nacht verfehlen können, und mochten sich auch wohl den Gefahren, die mit einer nächtlichen Reise verbunden waren, nicht aussetzen wollen. Die Knechte hatten zudem gewusst, dass ihr Herr Jesum herbeiholen wollte, dass ein Wunder an dem Sohne geschehe. Nun war die Gesundheit dem Knaben so plötzlich wiedergegeben, dass sie

wohl ahnen mochten, das Wunder wäre eingetreten. Gerade dieser Umstand mochte die Knechte bewegen, dem Herrn am anderen Tage entgegen zu gehen. Wäre es 1 Uhr Nachmittags gewesen, als der Knabe so plötzlich gesund wurde, so würden sie um so mehr darauf bedacht gewesen seyn, dem heimkehrenden Vater die Freudenbotschaft sogleich zu überbringen. War es aber 7 Uhr Abends, als der todkranke Knabe plötzlich von seiner Krankheit gesund wurde, so mochten sie schon den Vater nicht mehr zurückerwarten, da sie, wenn sie an ein Wunder glaubten, die Hoffnung haben konnten, der Vater würde durch Jesum den Trost der Genesung seines Sohnes bekommen haben. So ist auch hier es wahrscheinlich, dass Johannes die Stunden des Tages nicht nach jüdischer Weise, sondern nach römischer Weise berechnet habe.

III. Wir wenden uns nun zu der Frage, ob die ersten Leser des Ev. Joh., nämlich die Christen in Ephesus und in den kleinasiatischen Gemeinden, zur Zeit, als Johannes das Evangelium schrieb, mit jüdischer Sitte und Wesen und so auch mit der jüdischen Berechnung der Stunden bekannt waren. Könnte man nämlich annehmen, dass die ersten Leser des Ev. bei der Angabe der sechsten Stunde sogleich die jüdische Rechnung in Anwendung gebracht und die Mittagszeit darunter verstanden hätten, so würde das gewonnene Resultat doch wieder zweifelhaft werden. Wenn man aber das Ev. Joh. darauf ansieht, so wird man mit allen Exegeten das Urtheil fällen, dass das Ev. Joh. solche Leser voraussetzt, welchen alles jüdische Wesen ganz fremd und unbekannt war. Wäre dem nicht so, würde gewiss Johannes das Wort Messias nicht zweimal erläutert haben, wie es Joh. 1, 42 geschieht, wo hinzugesetzt wird: welches ist verdolmetschet der Gesalbte, und Joh. 4, 25, wo hinzugesetzt wird: der da Christus heisset. Johannes braucht beide Male den Namen Messias, da er die Worte Anderer anführt, also in Treue der Berichterstattung, und setzt dann für seine Leser die Erklärung hinzu. In ganz gleicher Weise verfährt Johannes mit dem doch so bekannten Namen Rabbi Joh. 1, 39; 20, 16. In beiden Stellen wird dieses so bekannte Wort für seine ersten Leser verdolmetschet. So führt auch Joh. in derselben Treue der Berichterstattung den Beinamen des Simon an, den ihm der Herr gibt, indem es Joh. 1, 43 heisst: Du bist Simon, Jonas Sohn, du sollst Kephas heissen; er fügt dann aber hinzu: das wird verdollmetschet ein Fels. Daran schliesst sich noch Joh. 9, 7, wo Johannes das Wort Siloam näher erklärt, nämlich durch den Zusatz: das ist verdoll-

metschet „gesandt". Durch diesen Zusatz haben wir vielleicht in ähnlicher Weise ein Wortspiel, wie solches Philemon 10. 11 vorliegt. Wie sehr die ersten Leser des Ev. Joh. mit jüdischem Wesen unbekannt waren, geht noch besonders aus Joh. 4, 45 hervor. Johannes erzählt nämlich, dass die Galiläer Christum wohl aufgenommen hätten, da sie alles gesehen, was Jesus zu Jerusalem auf dem Feste gethan, und fügt dann hinzu: *καὶ αὐτοὶ γὰρ ἦλθον εἰς τὴν ἑορτήν.* Der Aorist wird von den meisten Exegeten in der Bedeutung des Plusquamperfectums genommen und daher übersetzt: denn auch sie waren auf das Fest gekommen; man könnte indes versucht werden den Aorist in der Bedeutung des Pflegens zu nehmen und zu übersetzen: denn auch sie pflegten auf das Fest zu kommen. Denn nur, wenn man den Aorist so fasst, ist dieser Zusatz nicht bedeutungslos. Freilich kommt der Aorist in dieser Bedeutung im neuen Testamente nicht weiter vor, aber dieselbe ist dem Griechischen nicht fremd und gibt hier den entsprechenden Sinn. Mag dem aber seyn wie ihm will, mag der Aorist in der Bedeutung des Plusquamperfects oder des Pflegens stehen, die Stelle beweist immer in klarer Weise, dass Johannes Leser vor Augen hatte, denen jede Kenntniss der jüdischen Sitte abging. Da nun in Ephesus eine andere Berechnung der Stunden statt hatte als in Judäa, so würde Johannes, um seinen Lesern verständlich zu werden, wenn er sich der jüdischen Berechnung bedient hätte, auch einen erklärenden Zusatz haben machen müssen, wie er das sonst bei einzelnen doch sehr bekannten Worten thut. Als Johannes das Ev. schrieb, war der Theil von Kleinasien, worin Ephesus lag, der römischen Herrschaft schon seit zweihundert Jahren unterworfen, und es lässt sich voraussetzen, dass die Kleinasiaten Tag und Nacht eintheilten, wie es die Römer thaten. Hatten doch die Juden, welche an ihren Sitten so hartnäckig festhielten, die Eintheilung der Nacht in 3 Nachtwachen aufgegeben und theilten die Nacht zur Zeit Christi in 4 Nachtwachen ein, wie dieses aus Matth. 14, 25 und Marc. 13, 35 klar erhellt. Die Griechen, zu denen die Ephesiner gehörten, hatten den Tag in 3 Theile getheilt: Morgen, Mittag, Abend; die Römer aber brachten eine genauere Eintheilung der Stunden mit. Lucius Papirius Cursor stellte die erste Sonnenuhr in Stein am Tempel des Quirinus auf. Da man nun den Tag in 12 Stunden theilte, so fand auf den Sonnenuhren eine dreifache Eintheilung statt, nämlich für die Zeit des kürzesten Tages im Winter, für die Zeit der Tag- und Nachtgleiche im Frühling und Herbst, und für die Zeit des längsten Tages im Sommer. Die 12 Stunden

des Tages waren sich daher nicht gleich; im Sommer war zu Rom die erste Stunde 4 Uhr 23 Minuten, im Winter 7 Uhr 33 Minuten. Es waren daher im Sommer die Stunden sehr lang, im Winter sehr kurz. Diese Einrichtung war sehr unvollkommen, und musste ganz besonders bei einem Volke sehr unbequem werden, in welchem bei der Rechtspflege und beim Kriegsdienste eine genaue Ordnung geboten war. Bei trüben Tagen blieb man über die Zeit völlig in Ungewissheit. Man führte daher die *clepsydrae* oder Wasseruhren ein. Cn. Pompejus wies den Rednern eine bestimmte Zeit zum Sprechen an und bediente sich dabei der Wasseruhren. Zur Zeit Cäsars wurden die Wachtposten nach der *clepsydra* abgelöst. Jede Nachtwache umfasste einen Zeitraum von 3 Stunden und es war kein andres Mittel vorhanden, um die Stunden der Nacht zu bestimmen, als die Wasseruhren. So kam es, dass man Tag und Nacht in 24 Stunden eintheilte, wie es sich auf den Kalendarien der späteren Zeit verzeichnet findet. Man rechnete von Mitternacht zu Mittag, und von da wieder zu Mitternacht, wie bei uns. Da Johannes das Ev. im hohen Greisenalter schrieb, also ums Jahr 90 nach Christi Geburt, so lässt sich annehmen, dass die römische Eintheilung von Tag und Nacht in 24 gleiche Stunden und deren Berechnung von Mitternacht an sich in Ephesus, der Hauptstadt von *Asia proconsularis*, längst eingebürgert hatte. Die ersten Leser des Ev. konnten daher die Stunden, welche Johannes angibt, nicht anders verstehen, als wie sie es gewohnt waren, nämlich nach der Sitte der Römer.

IV. Es fragt sich nun noch, wie Johannes selbst zu jüdischer Sitte und Gewohnheit stand, zur Zeit als er das Ev. schrieb. Da nämlich die Eindrücke der Kindheit und Jugend stark und bleibend sind, und oft im Greisenalter wieder lebendig werden, so könnte man doch auf den Gedanken kommen, dass Johannes in seinem Alter der in seiner Jugendzeit gebräuchlichen Stundenberechnung sich bedient habe. Aber es wird von allen Exegeten eingeräumt, dass Joh. zur Zeit, als er das Evangelium schrieb, mit dem nationalen jüdischen Wesen gänzlich zerfallen war. Ueber Jerusalem und den Tempel war das Gericht Gottes ergangen, welches diese Juden, die im Ev. als die hartnäckigen Feinde Christi dargestellt werden, auf sich herabgezogen hatten. Wenn man die Sendschreiben in der Offenbarung und die Briefe Johannis mit den Briefen des Apostels Paulus vergleicht, so sieht man deutlich, welche grosse Veränderung in wenigen Jahrzehnden sich vollzogen hatte. Der Apostel Paulus hatte es bis gegen das Ende seines Lebens mit jüdischen Irrlehrern

zu thun, und führte mit denselben einen schweren Kampf. Nach der Zerstörung Jerusalems war das jüdische Volk ein geringer Haufe geworden; der Tempel war zerstört, der jüdische Cultus hatte aufgehört; die Kirche war unter den Heiden gepflanzt und hatte hier einen fruchtbaren Boden gefunden; der Apostel Johannes war von den blühenden Gemeinden Kleinasiens umgeben. Daher war es gekommen, dass das Judenthum mit all seinen Sitten für den Apostel ein völlig überwundener Standpunkt geworden war. Man erwäge dazu noch dies, dass der Apostel während seines langjährigen Aufenthaltes in Ephesus geradezu genöthigt war der römischen Stundenrechnung sich zu bedienen, wenn es nicht zu steten Missverständnissen kommen sollte.

Nachdem wir so das Resultat gewonnen haben, kehren wir zu unserer Aufgabe zurück, nämlich die Uebereinstimmung von Joh. 19, 14 mit Marc. 15, 25 nachzuweisen. Es war demnach etwa 6 Uhr Morgens, als sich Pilatus auf den Richtstuhl setzte, um über Jesus das Todesurtheil zu sprechen. Wir wollen, um zu sehen wie diese Angabe des Johannes mit der Zeitangabe des Marcus und der Synoptiker stimmt, die Leidensgeschichte Christi genau verfolgen und legen für die Leidensnacht des Herrn die 4 Nachtwachen zu Grunde, wie sie sich Marc. 13, 35 aufgezeichnet finden.

1. In der ersten Nachtwache ὀψέ, welche von 6 Uhr bis 9 Uhr Abends ging, setzte sich der Herr mit seinen Jüngern zu Tische, wusch ihnen die Füsse, setzte das heilige Abendmahl ein und hielt die Reden, wie sie Johannes uns im 13ten und 14ten Kapitel mitgetheilt hat. Während der Zeit hatte sich der Verräther entfernt, als volle Dunkelheit eingetreten war; denn es heisst Joh. 13, 30: Da er den Bissen genommen hatte, ging er sogleich hinaus. Es war aber Nacht. Es fordert dann Joh. 14, 31 der Herr seine Jünger auf, vom Mahle aufzustehen und von hinnen zu gehen. Hierauf fährt der Herr in seiner Rede nach dem 15ten und 16ten Kapitel des Johannes fort und hält nach dem 17ten Kapitel das hohepriesterliche Gebet.

2. Zu Anfang der zweiten Nachtwache μεσονύκτιον, welche von 9 Uhr bis 12 Uhr währte, geht Jesus mit seinen Jüngern über den Bach Kidron nach Gethsemane, besteht dann hier sein tiefes Seelenleiden, wird gefangen genommen, gebunden, zu Hannas gebracht, dort verhört und dann nach dem Hohenpriester Kaiphas geführt.

3. In der dritten Nachtwache ἀλεκτοροφωνία stand Jesus vor dem hohen Rathe; falsche Zeugen treten wider ihn auf,

aber ihr Zeugniss stimmt nicht überein. Zuletzt wird er der Gotteslästerung angeklagt, und da er sich für den Sohn Gottes erklärt, zum Tode verurtheilt. Während dieser Zeit verleugnet Petrus seinen Herrn und wird durch das Krähen des Hahnes, wovon die Nachtwache ihren Namen hat, und durch den Blick des zum Tode verurtheilten Jesu zur Busse gebracht. Diese Nachtwache ging von Mitternacht bis 3 Uhr Morgens.

4. Zu Anfang der vierten Nachtwache kommt es erst zu einer allgemeinen Versammlung des hohen Rathes, das Todesurtheil über den Herrn wird, um gültig zu seyn, wiederholt ausgesprochen, und es wird dann Christus sofort zu Pontius Pilatus gebracht. Diese letzte Nachtwache ging von 3 Uhr bis 6 Uhr und hiess πρωΐ. Nach der Auffassung mancher Rabbinen gehörte diese letzte Nachtwache schon dem Tage zu. Vielleicht ist Matthäus 27, 1 dieser Ansicht gefolgt. Das wenigstens leuchtet aus den Worten hervor, dass die Verurtheilung Jesu, welche in der Nacht geschah, gerade dadurch Gültigkeit haben sollte, dass man sie früh Morgens wiederholte. Damit stimmt auch Luc. 22, 66. Genauer aber als beide referiren Marcus und Johannes, welche hier ganz übereinstimmen. Marcus sagt 15, 1: ἐπὶ τὸ πρωΐ und Joh. 18, 28: ἦν δὲ πρωΐ. In der *Recepta* steht freilich πρωΐα, aber Lachmann und Tischendorf haben sich für πρωΐ erklärt, welches auch von dem *codex sinaiticus* bestätigt wird. Diese Uebereinstimmung ist von ausserordentlicher Wichtigkeit. Es war demnach gegen 3 Uhr Morgens nach Marc. 15, 1, als die Hohenpriester das Todesurtheil gegen Jesum wiederholten und ihn dann sogleich zu Pilatus führten. Nach Johannes selbst war es 3 Uhr, als man Jesum zu Pilatus brachte.

Verfolgen wir nun weiter die Leidensgeschichte des Herrn in den Abschnitten von drei Stunden, also *A)* von 3 bis 6 Uhr, so fallen folgende Momente in diese 3 Stunden: 1) Jesus wird von Pilatus verhört, 2) nach Herodes gesandt und dort verspottet, 3) von Herodes wieder zu Pilatus gebracht, 4) mit Barabbas zusammengestellt und von dem Volke verworfen. 5) Jesus wird gegeisselt und vor das Volk geführt und verworfen. 6) Jesus wird von neuem verhört und Pilatus wird bedroht. Als sich Pilatus nun auf den Richtstuhl setzt, um Jesum zu verurtheilen, tritt die bedeutungsvolle Aussage des Joh. ein 19, 14: Es war aber der Rüsttag des Passah etwa um die sechste Stunde. Nach dieser Aussage konnte die Stunde, welche Joh. angibt, etwa um eine Viertel- oder Halbestunde differiren. Würden wir nun die Zeit nach jüdischer Weise berechnen, so würde es 12 Uhr Mittags gewesen seyn, als Pilatus sich anschickte, Jesum zu verurthei-

len. Demnach würde Jesus von drei Uhr Morgens bis zwölf Uhr Mittags bei Pontius Pilatus im Verhör gewesen seyn; das wäre eine sehr lange Zeit, die mit dem Johanneischen Berichte durchaus sich nicht reimt. Für die Kreuzigung Jesu würde dann nach demselben Berichte die Zeit viel zu kurz zugemessen seyn; denn die Vorbereitungen zur Kreuzigung, das Hinausführen des Herrn, alles das nahm Zeit in Anspruch. Wir würden dann annehmen müssen, dass Jesus sofort nach der Kreuzigung auch gestorben wäre. Denn dass Christus nach der neunten jüdischen Stunde gestorben sei, wie die andern Evangelisten angeben, wird durch Joh. 19, 42 bestätigt. Wir müssen daher durchaus dafür halten, dass die sechste Stunde, von der Joh. 19, 14 spricht, 6 Uhr Morgens war. Wir haben noch einen eigenthümlichen Zug im Ev. Matthäi, der dies bestätigt. Nach Matth. 27, 13 schickte das Weib des Pilatus zu ihm, als er auf dem Richtstuhle sass, und liess ihm sagen: Habe du nichts zu schaffen mit diesem Gerechten, ich habe heute viel erlitten im Traum von seinetwegen. Wenn die Frau des Pilatus Christi wegen ängstliche Träume gehabt, so wird sie doch nicht die Mittagszeit abgewartet haben, ehe sie zu Pilatus schickte und ihn warnen liess, vorzüglich da man damals in dieser Art sehr abergläubisch war. So scheint auch Matth. darauf hinzuweisen, dass Pilatus in der Frühstunde, wie Joh. berichtet, sich auf den Richtstuhl setzte, Jesum zu verurtheilen.

Prüfen wir nun, wie diese Angabe des Joh. mit der des Marcus stimmt, Marc. 15, 25: „es war die dritte Stunde, da sie ihn kreuzigten“, so müssen wir *B)* die folgenden drei Stunden von 6 Uhr bis 9 Uhr in Erwägung ziehen. Da stellen sich denn folgende Momente heraus: 1) Pilatus verdammt Jesum zum Tode. 2) Die Kriegsknechte führen Jesum in das Prätorium zurück, ziehen ihm die zum Spott angelegten Kleider aus und seine eigenen wieder an. 3) Die Uebelthäter, die mit gekreuzigt werden sollen, werden herbeigeschafft. 4) Jesus zieht aus Jerusalem nach Golgatha und trägt sein Kreuz. 5) Jesus unterliegt unter seinem Kreuze und Simon von Cyrene wird gezwungen, ihm das Kreuz nachzutragen. 6) Jesus redet dann zu den Töchtern Jerusalems, die ihn beweinen. 7) Jesus kommt auf Golgatha an, und die Zurüstungen zur Kreuzigung Jesu und der Uebelthäter werden gemacht. 8) Die Kriegsknechte kreuzigen Jesum und die Missethäter. Hier begegnen wir der Angabe des Marcus: „es war um die dritte Stunde, da sie ihn kreuzigten“. Ich möchte den Aorist *ἐσταύρωσαν* nicht als Plusquamperfect fassen und daher auch nicht übersetzen: nachdem sie ihn gekreuzigt hatten. Mar-

cus erzählt freilich schon zuvor, dass sie ihm Myrrhenwein gereicht und dass man nach seiner Kreuzigung seine Kleider getheilt habe, aber dieser Ausspruch: es war um die dritte Stunde, da sie ihn kreuzigten, ist als eine Notiz anzusehen, in welcher die Stunde der Kreuzigung Jesu nachträglich bemerkt wird. Wer nun diese Momente, die wir eben aufgezählt haben, sich vergegenwärtigt, der wird auch zu dem Urtheil kommen, dass von der Zeit an, wo sich Pilatus auf den Richtstuhl setzte, bis zu dem Augenblick, wo Christus am Kreuze hing, etwa 3 Stunden verfliessen mussten; denn in dem ungeheuern Getümmel, worin der Ausgang Jesu erfolgte, konnte der Hingang Jesu nach Golgatha nur langsam vor sich gehen. Matth. und Luc. geben die Zeit der Kreuzigung Jesu nicht an, aber sie stimmen mit der Angabe des Marcus völlig überein, indem sie Matth. 27, 45 u. Luc. 23, 44 die sechste Stunde als diejenige bezeichnen, in welcher die Finsterniss über das ganze Land kam, und die verschiedenen Vorgänge, die sich nach der Kreuzigung Jesu begaben, vorherberichten. So hing denn der Herr Jesus nach Uebereinstimmung der 4 Evangelisten von 9 Uhr Morgens bis 3 Uhr Nachmittags am Kreuze, und um die neunte Stunde, wie Matth. und Marc. berichten, verschied der Herr. Es weiset auf eine kürzere Zeit der Kreuzigung Jesu die Verwunderung des Pilatus nicht hin, dass Jesus schon gestorben sei. Diese Notiz findet sich gerade bei Marcus, nämlich 15, 44, der doch berichtet, dass Christus um 9 Uhr Morgens gekreuzigt sei. Zudem wissen wir aus römischen Schriftstellern, dass die Gekreuzigten oft am andern Tage nach der Kreuzigung noch lebten. So waren auch die beiden Missethäter noch beide am Leben, als Jesus verschieden war. Welche Seelenpein, welche leibliche Schmerzen hatte der Herr durchgemacht, ehe er gekreuzigt wurde!

So wäre denn in Betreff der Stunde, da Jesus gelitten und gestorben, zwischen den Synoptikern und Johannes eine volle Uebereinstimmung; in Betreff des Tages ist es freilich wohl anders. Da scheint ein Geheimniss vorzuliegen, das vielleicht niemals gelöst werden wird. Der Versuch, der u. A. in der evangelischen Kirchenzeitung gemacht ist, den Synoptikern zu folgen und also anzunehmen, dass Christus am ersten Passahtage gekreuzigt sei, scheint doch durch die bestimmte Angabe des Johannes 19, 14. 31 widerlegt zu werden und hat auch das Zeugniss der alten Kirche gegen sich; diese ist nämlich der Relation des Johannes gefolgt, nach welcher Christus zwischen Abends, wenn das Osterlamm geschlachtet wurde, gestorben ist. Auch scheinen

die Synoptiker diese Relationen des Johannes selbst zu bestätigen, wenngleich ihre Worte in Betreff des Tages, da Christus das Osterlamm ass, gegen den Bericht des Johannes lauten. Matth. und Marc. erzählen nämlich, dass das Synedrium den Beschluss gefasst habe, dass Jesus nicht am Passahfeste getödtet werden sollte, und es wird mit keinem Worte erwähnt, dass und warum der Beschluss des hohen Rathes aufgehoben wäre; ferner berichten gerade die Synoptiker, dass die Hohenpriester nochmals das Todesurtheil über Jesum in aller Frühe gesprochen hätten, um diesem Urtheile die formelle Gültigkeit zu geben, und doch erwähnen sie mit keiner Andeutung, dass das ganze Gerichtsverfahren formell ungültig gewesen sei, wenn es in der Nacht, da das Passah schon angefangen, stattgefunden habe. Endlich erzählen Marc. 15, 21 u. Luc. 23, 26, dass Simon von Cyrene gerade vom Acker gekommen sei, als man ihn gezwungen habe, Jesu das Kreuz nachzutragen. Die Worte machen den Eindruck, dass Simon auf dem Acker gearbeitet, und vor Anfang der Gebet-Stunde nach Hause gegangen, um das *prandium* zu halten; und doch war der erste Festtag ein Ruhetag, an welchem gewiss in Jerusalem niemand arbeitete. Ein Geheimniss scheint trotzdem zu bleiben; denn die Worte der Synoptiker von dem Passahmahle des Herrn lauten zu bestimmt. Vielleicht gefällt es Gott, das Geheimniss noch aufzudecken, wie es mit Lucas 2, 2 geschehen ist.

Der Fränkische Adel und dessen Einfluss auf die Verbreitung der Reformation in den Orten seiner Herrschaft.

Von

Dr. **Gustav Lotz,**

Herzogl. Meiningischem Kirchenrath.

Gemeiniglich richten Alle, so oft von der Reformation die Rede ist, ihre Blicke nach Sachsen und Thüringen, weil diese Länder vorzugsweise die Geburtsstätte des unter Gottes Beistand von Luther und seinen Mitarbeitern vollzogenen grossen Glaubenswerks gewesen sind. Allein bei aller Anerkennung dieser ruhmvollen historischen Thatsache dürfen wir denn doch die übrigen Theile Deutschlands nicht zu sehr zurücksetzen, in denen sich ebensowohl ein feuriger und nachhaltiger Eifer für die Kirchenverbesserung zu erkennen gab

und oft unter grossen und langwierigen Gefahren, die in Sachsen und Thüringen nicht eintraten, treu und fest bewährte. Selbst der alte „Fränkische Kreis", wozu nach der damaligen Eintheilung Deutschlands nicht blos die jetzigen drei bayerischen Provinzen Ober-, Mittel- und Unterfranken, sondern auch das Thüringische Franken und der nordwestliche Auslauf von Baden bis nach Frankfurt hin gehörten, hat in der Mehrzahl seiner Bewohner die wieder an's Licht gebrachte evangelische Lehre zu jener Zeit freudig willkommen geheissen, mit Muth sich zu ihr bekannt und um dieses Bekenntnisses willen vielfache Verfolgungen, Bedrückungen und Leiden jeglicher Art, von denen die Sachsen und Thüringer nichts wussten, mit grosser Ausdauer bestanden. Es ist wohl der Mühe werth, auf die Geschichte dieser protestantischen Franken oder der fränkischen Protestanten, derer gewöhnlich nur so obenhin Erwähnung geschieht, einmal ein aufmerksameres Auge zu richten, und was uns da gleich beim Eingang in diese specielle Fränkische Reformationsgeschichte auffallend seyn muss, das ist die nicht unbeträchtliche Anzahl von evangelischen Geistlichen, die nicht selten um ihres Glaubens willen mancherlei Noth und Verfolgung erdulden mussten. Wir sehen sie oft mit der Märtyrerkrone geschmückt, mag uns erzählt werden, dass die meisten von ihnen aus ihren Kirchengemeinden verjagt, dazu in die äusserste Noth und Armuth versetzt, andere gefangen genommen und hinter dicken Mauern behalten, wiederum andere geradezu erschlagen oder erschossen, oder auch in Wasseruntiefen hineingetrieben, ja mit mancherlei tödtlichen und ekelhaften Flüssigkeiten gemartert, oder endlich, wenn sie lange gesessen hatten, dem Feuertod übergeben wurden. In der That, manche von ihnen dürfen — was man das Kreuz Christi tragen heisst — den ältesten Kreuzträgern und Verkündigern des göttlichen Worts, einem Stephanus, Ignatius und andern Märtyrern der apostolischen und nachapostolischen Zeit wohl mit gutem Recht zugesellt werden.

Allein neben diesen Geistlichen sehen wir in den bezeichneten Landen noch eine ganz andere Genossenschaft, nemlich den Fränkischen Adel in seiner Mehrzahl auf die Seite der Reformation treten, für sie oft nicht geringe Opfer darbringen und selbst die jungen evangelischen Kirchengemeinden in Fährlichkeiten nicht selten mit nachhaltiger Ausdauer schützen. Und gerade davon,

von dem Fränkischen Adel und seinem Einfluss auf die Verbreitung der Reformation an den Orten seiner Herrschaft,

möchte es wohl nicht unbillig seyn einmal eingehender zu sprechen, wobei nur die angelegentliche Bitte an den geneigten Leser vorausgeschickt werden muss, die nachfolgende Darstellung gleichsam nur als einen Versuch mit nachsichtigem Auge betrachten zu wollen, weil ihr Verfasser sich genug bewusst ist, dass das, was er zu bieten vermag, immer nur ein sehr geringes Bruchstück ist gegen die Fülle der wirklichen Thatsachen, deren allseitige Kenntniss jedoch bei den meist unzugänglichen, zum Theil auch in fremde Hände gerathenen Archiven der einzelnen betreffenden Adelsgeschlechter noch jetzt unmöglich, wenigstens in hohem Grad erschwert ist.

Zuvörderst ist hier eine Erklärung voranzustellen, was unter Fränkischem Adel verstanden seyn soll, nemlich nicht blos die eigentliche landsässige Ritterschaft der vorhin genannten Lande, sondern auch die vielen Grafengeschlechter, wie sie vor Zeiten in den fränkischen Gauen blühten, ferner die wirklichen Reichsfreien, die sich wegen ihres uralten und unabhängigen Besitzstandes nicht selten über dem Grafen, als einem ursprünglich blos höheren Kaiserlichen Beamten, erhaben dünkten. Von den Grafengeschlechtern ist ein grosser Theil ausgestorben; aber mit goldenen Buchstaben hat die lutherische Kirchengeschichte Frankens die Namen der noch bestehenden Grafen von Ortenburg, von Kastell in Unterfranken und derer von Wertheim am Main in ihre Annalen eingetragen. Ausserdem nennen wir noch in bunter Mischung die Aufsess, Crailsheim, Egloffstein, Hutten, Künsberg, Redwitz, Rosenau, Rotenhan, Schaumberg, Seckendorf, Thüngen, Truchsess, Waldenfels, Wiesenthau u. a., ferner die Giech, später Reichsgrafen, welche alle sich um die Pflanzung, Erhaltung und Beschützung der lutherischen Kirchen innerhalb ihrer grösseren und kleineren Gebiete auf mancherlei Weise verdient gemacht haben. Da zu Franken auch die alten Reichsstädte Schweinfurt, Rothenburg, Windsheim und Nürnberg mit ihren Länderbesitzungen gehörten, so sind selbstverständlich auch diese, vornemlich ihre Patriciergeschlechter wie die Scheurl, Welser, Pfintzing, Haller u. s. w. in den Rahmen der Beschreibung mit gleicher Berechtigung aufzunehmen, zumal da namentlich Nürnberg, eine sehr einflussreiche Stadt im deutschen Reich, bereits in den Jahren 1524 und 25 völlig evangelisch war und es historisch fest steht, dass die Markgrafen von Culmbach und Ansbach und der übrige hohe und niedere

Adel gewöhnlich in Gemeinschaft mit Nürnberg in Sachen der Religion handelten.

Auf diesem ansehnlichen Gebiete, wie es sich vor unsern Augen aufthut, ist nun der Fränkische Adel in Bezug auf Einführung und Forterhaltung des evangelischen Glaubens allerdings sehr hülfreich gewesen. Sein damaliger Einfluss muss uns schon dadurch einigermassen einleuchten, wenn wir in dem statistischen Verzeichnisse der gesammten lutherischen Geistlichkeit Bayerns, sowie es von Zeit zu Zeit im Druck erscheint, diejenigen Abtheilungen herausnehmen, die sich über die drei fränkischen Provinzen erstrecken. Siebenhundert, zwanzig und drei lutherische Pfarrstellen zählt dieses Verzeichniss in den drei genannten Provinzen und davon sind auch noch jetzt nicht weniger als 217 adelige Patronate auf dem Lande, fast der dritte Theil sämmtlicher geistlicher Aemter dieser Distrikte. Rechnen wir aber die Pfarrämter hinzu, welche die Patricier-Magistrate der genannten Reichsstädte zu vergeben hatten, ferner auch die, welche im Lauf der Jahrhunderte durch Verkauf und Zerschlagung der Rittergüter, oder auch durch Aussterben der Patronatsherrschaft verloren gegangen d. i. an die Landesobrigkeit zurückgefallen sind; so steigert sich die Zahl derselben noch sehr beträchtlich, und es ist daher nicht zu viel behauptet, wenn das Verhältniss sämmtlicher Patronatsstellen zu den ehemals landesherrlichen d. h. fürstbischöflichen oder auch markgräflichen Stellen fast zu gleichen Theilen angenommen wird, wobei nicht übersehen werden darf, dass in manchen Gegenden Frankens die adeligen Pfarreien ganz entschieden die Mehrzahl ausmachten. Hinsichtlich derselben muss wohl zugegeben werden, dass sie als Burgpfarreien oder Kaplaneien allerdings schon vor der Reformation grösstentheils vorhanden waren; aber dass sie eben schon da waren und das Recht sie zu besetzen in den Händen des Adels und der Patricier lag, machte die wesentliche Grundlage zu dem wichtigen Einfluss des Fränkischen Adels auf die Reformation der betreffenden Ortskirchen aus. Solcher Einfluss war ein dreifacher, ein Mal dass die Patrone sich für die Reformation erklärten, zum andern auch dieselbe in ihren Ortskirchen begünstigten und die so umgewandelten jungen lutherischen Gemeinden nach Kräften beschützten, ja auch späterhin viele geistliche Stellen, die zur Zeit der verheerenden Kriege fast brotlos geworden waren, aus ihren Mitteln wieder aufbesserten.

Dieser ansehnliche Vorschub, den der Fränkische Adel der guten evangelischen Sache leistete, tritt uns aber sofort noch in helleres Licht, wenn wir hier im Gegensatz auf jene

nichtpatronatlichen d. h. rein bäuerlichen oder kleinstädtischen Kirchengemeinden hinblicken, die in Fürstbischöflichen Landen gelegen es dennoch so zu sagen auf eigene Faust wagten, zum evangelischen Glauben überzugehen, und dann zur Zeit der Reaktion oder päbstlichen Gegenreformation von dem neuen Fürstbischof ohne alle Gnade und Barmherzigkeit mit Gewalt gezwungen wurden, wieder zum Katholicismus zurückzukehren; oder auch wenn wir selbst den traurigen Fall in der späteren Zeit wahrnehmen müssen, dass einzelne adelige Familien durch die Lockungen hoher geistlicher Prälaten und Aebte im 17. Jahrhundert sich verführen lassen, wieder den Papismus anzunehmen, und wie nun diese adeligen Konvertiten unablässig daran arbeiten, auch die untergebenen Grundholden zu gleichem Schritt zu bringen. Um so mehr thut es dem Auge wohl, zu sehen, dass die Majorität des Fränkischen Adels nicht allein zum Lutherthum sich unverrückt bekennt, sondern auch die Ortsgemeinde in gleichem Bekenntniss beharrt.

In eine specielle Untersuchung hierbei über die Frage einzugehen, wie die Konversion der einzelnen Kirchspiele eingeleidet wurde, ob die Gemeinde ihren Geistlichen an der Spitze hinsichtlich der Annahme des evangelischen Glaubens auf den Ortsherrn bestimmend einwirkte, oder ob hier und da der umgekehrte Fall standfand, oder ob sich aus der Nachbarschaft ein Einfluss geltend machte — solches zu ermitteln, ist wohl grösstentheils unmöglich. Auch liegt eine solche Untersuchung ganz und gar ausser dem Bereich dieser Arbeit, da es uns lediglich um die Darstellung der bekannten und offen vorliegenden Thatsachen zu thun ist, wobei dem Fränkischen Adel durchaus nicht mehr Verdienst, als er wirklich hatte, zugesprochen und eben nur das von ihm gerühmt werden soll, dass, als die Reformation begann und ihren weiteren Verlauf nahm, auch der Fränkische Adel in seiner Mehrheit der guten Sache sich anschloss und ihr nach seinem Theil [1]) förderlich zu Diensten war. Denn wie die

1) Nur ein einziges bis jetzt aus der Fränkischen Geschichte bekanntes Beispiel könnte entgegengehalten werden, welches scheinbar darlegt, dass ein Edelmann des Orts auch einmal die Gränzen seiner Befugnisse überschreitet und mehr thut, als wozu ihn seine Stellung autorisirt. — Das ist Hans von Aufsess, der selber in seiner Ortskirche Verbesserungen des Gottesdienstes vornahm; allein diese Verbesserungen, von denen wir nicht einmal wissen, worin sie bestanden haben, geschahen im Jahr 1492 und haben also mit der späteren Geschichte der Reformation nichts zu thun. Sie sind übrigens ein Beweis dafür, dass schon vor Luther der damals gebildete, oft mals selbst gelehrte Adel ein Verlangen nach Reformation der Kirche hatte. Siehe von Aufsess Geschichte der Kirche von Aufsess.

sichtbare Kirche auf Erden im Grossen und Ganzen an Land und Leute gebunden ist, zu ihrem Bestand immerhin der äusseren Mittel bedarf und daher von dem Arm der weltlichen Obrigkeit Förderung, aber auch Benachtheiligung und Unterdrückung erfahren kann, so wiederholt sich das auch wieder in kleineren Kreisen, bei einzelnen evangelischen Ortskirchengemeinschaften, wie sie ja in grosser Menge über die Frankenlande verbreitet waren. Und da muss eben dem Fränkischen Adel der Wahrheit gemäss das Zeugniss ausgestellt werden, dass er ein Freund der Reformation und ein Beschützer seiner speciellen Ortskirche gewesen ist. In gar vielen Orten, das lässt sich mit guten Gründen sagen, wäre in den bischöflichen Bezirken die lutherische Lehre sammt ihrem Kultus wieder gänzlich ausgetilgt worden, wenn nicht der angesehene Ritter des Orts seine Grundholden beschützt hätte.

Was namentlich den ersten Punkt, den Eintritt und die Pflege der Reformation anlangt, so ist es ausser allem Zweifel, dass der Adel, der nachweislich zu jenen Zeiten in vielen seiner Glieder eine höhere und selbst gelehrte Bildung sich aneignete, was im achtzehnten Jahrhundert durch das Franzosenthum leider wieder in Abnahme kam, die Lehre Luthers noch ungleich mehr mit unzweideutigem Beifall willkommen hiess und thatsächlich begünstigte, als das damals unwissende Volk. Der Druck, den der Papismus immer eigengewaltiger auf die deutschen Volksstämme ausübte, die Schwüle, in der die Menschen dem erwachenden Wissenschaftsgeist gegenüber gehalten wurden, die geistliche Despotie, in der die hierarchischen Zügel immer straffer angezogen wurden — das alles war namentlich denen von Adel wie den Patriciern mit ihren gewerbtreibenden aufstrebenden Bürgern in den Frankenstädten zu unerträglich geworden, als dass nicht in diesen einflussreichen Kreisen ein starkes Verlangen sich hätte regen sollen, von diesen Fesseln loszukommen, und als dass nicht die einfache, gesunde evangelische Gotteslehre von allen Seiten mit der lautersten Freude begrüsst worden wäre. Hundert Jahre früher sehen wir schon einmal in einem andern Lande den Adel, nämlich in Böhmen den Tzschechischen Adel sich erheben, allein was derselbe thut und wie er's treibt, ist von der Weise des Fränkischen Ritters sehr verschieden, denn der Tzschechische Adel stellt sich geradezu an die Spitze der Hussitischen Bewegung, und gibt dadurch der Sache eine adelig-politische Färbung nicht blos, sondern bringt sie auch offenbar in grosse Beschädigung. Das Tzschechen-Volk an sich ist in der Geschichte von sehr geringer Bedeutung, es kann zwar, wie das auch die jüngste Zeit ge-

zeigt hat, in Thaten roher grausamer Gewalt ausbrechen, aber schliesslich sehen wir es denn doch alle Mal wieder seinem mächtigen Adel und dem erhabenen Klerus zu Füssen liegen. Den Tzschechischen Adel dagegen beschreibt uns Spangenberg in seinem Adelsspiegel als sehr trutzig, anmassend, abstossend, der seinen Nacken nur äusserst widerwillig unter einem Stärkeren beugt, sei's Pabst oder Kaiser, der aber um so mehr nach unten stets herrisch sich erweist und das ihm untergebene Landvolk in grosser Unterwürfigkeit hält. Ein unbeugsamer Stolz ist bis heute sein Charakterzug. Und ganz so sehen wir ihn anno 1618 handeln, da er auf dem Reichstag zu Prag ohne weiteres die Kaiserlichen Räthe zum Fenster hinauswarf. Dort in Böhmen war also der Hussitische Versuch mit vielen nicht dazu gehörigen Elementen vermengt, während wir dem Werk, das anno 1517 durch Luther seinen Anfang in Wittenberg nahm, die deutlich hervortretende Einwirkung des göttlichen Wortes und des heil. Geistes nicht abstreiten können. Auf deutschem Grund und Boden findet es überall willkommene Ohren und Herzen, und der Adel in Franken äussert unverhohlen seine Zustimmung dazu; aber er benimmt sich dabei keineswegs dirigirend, er ist wohl für die Kirchenverbesserung und unterstützt sie nach Kräften, doch hält er sich dabei innerhalb seiner Schranken.

Zur Erweisung des bisher Gesagten sei es dem Schreibenden gestattet eine authentische Urkunde, nemlich den berühmten an Luther gerichteten Brief eines Fränkischen Adeligen, Sylvester's von Schaumberg, hier wörtlich einzuschalten. Der Brief ist zwar den gelehrten Kennern der speciellen Fränkischen Geschichte schon längst bekannt; aber sein Inhalt ist doch in vieler Beziehung so wichtig und die rechtliche Anschauung der Verhältnisse, die sich darin ausspricht, so interessant, dass er es wohl werth ist, noch ein Mal gelesen zu werden, und dass er denen, die ihn noch nicht kennen, eine erwünschte Gelegenheit gibt, sich mit dem Geist und Verkalten des Fränkischen Adels zu jener Zeit bekannt zu machen und zugleich auch zwischen ihm und dem Böhmischen Adel Vergleiche anzustellen. Luther selbst hat auf diesen Brief einigen Werth gelegt, denn er erwähnt ihn in seiner Zuschrift an seinen Freund Georg Spalatin, auch einen geborenen Franken und ehemaligen Nürnberger Schüler, den Hofprediger und vertrauten Rath des Kurfürsten von Sachsen in Wittenberg. Aus Luther's Worten geht hervor, dass er den Schaumbergischen Brief im Original beigelegt hat mit dem Auftrag, ihn dem Kurfürsten zur Einsicht zu unterbreiten, damit derselbe sich davon überzeuge, dass

Luther, wenn er keinen Schutz vor den Verfolgungen der Päbstlichen in Sachsen erlangen werde (es war im Jahr 1520), denselben in Franken schon angeboten erhalten habe. In der Walch'schen Ausgabe von Luthers Werken lautet er so:

„Dem Hochgelahrten und Geistlichen Herrn Martin Luther, Lehrer der heil. Schrifft, Augustiner Ordens zu Wittenberg, meinem besondern lieben Herrn und Freunde!

Meine unbekannten Dienste und Freundscheft zuvor, Hochgelahrter, besunderer lieber Herr und Freund! Mich hat angelanget von vielen Personen, die dennoch auch gelahrt und der Lernung angehangen haben, dass Eure Lehre und Meynung auf die Heilige göttliche Schrifft gegründet seyn soll; dagegen doch abgünstige und neidische Personen, belästiget mit Geitzigkeit, welche zu Abgötterey dienstlich ist, zuwider haben sollet. Und wiewohl Ihr Eure Wohlmeynung unterlasset und untergebet, durch eine gemeine christliche Berufung oder sonst unverdächtiger, verständiger, frommer Männer Rechtsprechen scheiden zu lassen, sollet Ihr doch darüber Gefahr Eures Leibes gewarten und geursachet werden, Euch zu fremden Nationen und besonders zu den Behmen zu thun, die da geistlichen Eigengewaltigen Zwang nit hoch achten.

Ich bitte aber und Ermahne Euch in Gott dem HErrn, obgleich churfürstenliche, fürstenliche oder andere Obrigkeit sich Eurer äussern, eher und lieber eigengewaltigen geistlichen Zwang wider Euch ungehorsamlich leben wollten, dass Ihr Euch solch Abweichen und Abfallen nicht bekümmern lassen, noch zu den Behmen begeben wollet, bey denen etliche Hochgelahrte in Vorzeiten merkliche Verweisung und Aergerung erlanget und also Ungnade gehäufet und gemehret haben. Denn ich und sonst meines Versehens hundert von Adel, die ich (ob Gott will) aufbringen will, Euch redlich zu halten und gegen Euren Widerwärtigen vor Gefahr schützen wollen, so lange bis Eure Wohlmeynung durch gemeine christliche Berufung und Versammlung oder unverdächtige verständige Rechtsprecher unwidertrieben und unwiderlegt und Ihr besser unterrichtet würdet, wie Ihr Euch aus vorigem Grunde der Submission selbst gefriedet habt.

Das alles habe ich Euch, als dem ich mit unbekannten Diensten und Freundschaft gewilliget bin, nicht bergen noch unvekündiget lassen wollen, sich deshalben zu getrösten.

Datum Montag nach Corporis Christi (d. i. 11. Juni) anno 1520.

Sylvester von Schaumberg
zu Münnerstedt."

In mehrfacher Beziehung ist dieser Brief höchst merk-

würdig, denn er ist nicht blos zunächst das Spiegelbild seines Verfassers, sondern verkündigt uns auch zugleich die Gedanken und die gemessene Haltung des Fränkischen Adels. Wir hören darin die Sprache eines für jene Zeit wohl unterrichteten Staatsmannes. (Sylvester v. Schaumb. der reich begüterte Ritter war nemlich auch Amtmann in Münnerstadt, einer damals Hennebergischen Stadt, in Unterfranken.) Was er sagt, ist wohl überlegt, besonnen und doch voll Kraft. Er weiss wie weit er gehen darf und kann; es fällt ihm nicht ein, auch seinen Geschlechtsgenossen nicht, sich in die innern Angelegenheiten der erhobenen Streitigkeiten mischen zu wollen, die sollen wie er sagt auf kirchlich legalem Wege, nemlich auf einem Concil geschlichtet werden, während er von dem Tzschechen-Adel das Wort fallen lässt, dass derselbe geistliche Eigengewalt nicht hoch achte, das soll wohl heissen: selbst zugreife. Er widerräth Luthern, zu den Tzschechen in Böhmen, als zu einer fremden d. i. nichtdeutschen Nation, zu gehen und verspricht dagegen, ihn auf deutschem Grund und Boden im Fränkischen Lande, wo mehr denn hundert Burgen für ihn offen ständen, zu schützen. Diese grosse Zahl kann sicherlich Niemanden auffällig erscheinen, denn ein Fränkischer Ritter jener Zeit weiss nichts vom Schwindel, womit heutigen Tags der Junker manchmal geplagt ist. Der ruhige alles überlegende Ton bürgt für die Solidität der Zusage, und nicht minder die allgemein hochgeachtete Persönlichkeit des Briefstellers selbst. Seckendorf nennt ihn in seiner *historia Lutheranismi: splendidus in Franconia eques*; das soll heissen: ein Fränkischer Ritter von glänzendem Ruf. Auch das ist zur Charakterisirung Sylvesters nicht unerheblich, dass er seinen Sohn auf die Universität Wittenberg abschickt und ihm einen Empfehlungsbrief an Philipp Melanchthon mitgibt; und wem es noch um weitere Gründe rücksichtlich der Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit der obigen Zusage zu thun seyn möchte, dem wäre noch aus der Reformationsgeschichte zu bemerken, dass zu derselben Zeit, in welcher Luther mit Justus Jonas und einigen andern fürstlichen Beamten auf des Kurfürsten Befehl die erste Kirchen- und Schulvisitation in dem eigentlichen Kursachsen vornahm, ebenso unser Sylvester von Schaumberg in Gemeinschaft mit Nikolaus Kind und noch Andern dasselbe Werk in den Fränkischen Theilen Thüringens und zwar mit äusserster Pünktlichkeit und Sorgfalt vollzog.[1]) Seckendorf

1) Auch die Fränkischen Visitatoren richteten sich bei ihrer Arbeit genau nach dem Büchlein, das Melanchthon zu diesem Zweck verfasst und Luther mit einer Vorrede versehen hatte.

hat die Protokolle und Akten dieser Fränkischen Visitation, die in dem Archiv zu Weimar noch vollständig vorliegen, bei Abfassung seiner vorhin genannten Schrift genau durchgelesen und sagt von ihnen, sie seien Blatt für Blatt ein ehrwürdiges Zeugniss von der Gewissenhaftigkeit dieser Visitatoren. Zum Ueberfluss könnte aber noch für denjenigen, der mit den Specialitäten der Fränkischen Geschichte sich noch nicht bekannt gemacht haben sollte, hinzugefügt werden, dass damals die Adeligen in fest geschlossenen Genossenschaften sich zusammenhielten und unter den Fränkischen Körperschaften die Schaumberg, wegen ihres grossen Güterbesitzes, wie auch wegen ihrer weit verzweigten Familien, wiederum eine hervorragende und einflussreiche Stellung einnahmen.[1] Da war es also einem so ausgezeichneten Manne, wie Sylvester von Schaumberg, der die Hochachtung seiner Zeit in allen Kreisen genoss und mit sich in das Grab nahm, gewiss ein Leichtes, seine Zusage gegen Luther, falls derselbe in den Sächsischen Landen ohne Schutz seyn sollte, wirklich bethätigen zu können.

Damit aber unser Schaumberg nicht allein in dieser Darstellung auftrete, wiewohl er aus guten grösstentheils schon angeführten Gründen als der Typus des damaligen Fränkischen Adels angesehen werden kann, sollen auch Andere, jedoch um Ueberfüllung des Stoffs zu vermeiden nur noch zwei, aus seiner Standesgenossenschaft hier mit Namen aufgeführt werden: zunächst der Ritter Wilhelm von Crailsheim, von dem wir die sichere Kunde haben, dass er Luthern im Jahre 1521 persönlich zur Seite stand und von Wertheim aus bis nach Worms zum Reichstag daselbst ihn nicht ohne Gefahr begleitete. Er ist höchst wahrscheinlich derselbe Crailsheim, von dem uns erzählt wird, dass er einer jener Fränkischen Ritter gewesen ist, die dann den Wittenbergischen Reformator wohlbehalten auf die Wartburg bei Eisenach zurückbrachten. Wenn auch seine Wirksamkeit bei Ausbreitung der Reformation nicht von solchem Umfang gewesen ist, wie die des Schaumberg, so war sein Eifer nicht minder gross und nachhaltig, was wir auch aus dem ferneren Umstand schliessen müssen, dass als Luthers Schritte in der nachfolgenden Zeit immer entschiedener den Charakter einer eigentlichen Reformation annahmen und die Fesseln des Papismus immer entschlossener

---

1) In ihrer blühendsten Zeit bestanden die Fränkischen Schaumberg in 16 reich begüterten Familien, waren daher wiederum mit dem grössten Theil des Fränkischen Adels der Egloffstein, Künssberg, Aufsess, Wiesenthau, Truchsess, Redwitz, Fuchs, Streitberg, Bibra, Ostheim, Lichtenstein, Giech, Förtsch, Waldenfels und vielen Andern durch Blutfreundschaft eng verbunden.

abwarfen, Crailsheim auch an verschiedenen Orten, wo er zu gebieten hatte, die Einführung der Reformation für seinen Theil beförderte. Endlich die Egloffstein, auch ein altes weitverzweigtes Fränkisches Rittergeschlecht, haben von Anfang an der Lutherischen Bewegung ihre Zustimmung gegeben, aber dabei als Patrone ihrer ziemlich zahlreichen Patronatskirchen mit vielem Takt sich bewiesen. Dies werde nur aus Einem Beispiel zur Anschauung gebracht. Im Jahr 1521 starb ihr bisheriger Römischer Messpriester zu Egloffstein, aber sie dachten nicht daran die vakante Stelle wieder zu besetzen, sondern liessen sie vier Jahre lang vikarisch versehen, bis ein junger Mann, der aus Egloffstein gebürtig und dem Evangelium zugethan war, sein theologisches Studium vollendet hatte, dem sie, als erstem evangelischen Prediger, das kirchliche Amt vollständig übertrugen.

Wie nun diese drei Genannten thun, so sehen wir noch eine andere grosse Menge von Adeligen in den Fränkischen Gauen dasselbe Verfahren einschlagen, d. h. sie hindern nicht, dass der Römische Messgottesdienst in ihren Burgkapellen und Patronatskirchen aufhört und dafür der evangelische Kultus eingeführt wird. Die Stadt Nürnberg mit ihren Patriciern an der Spitze hält gleich anfänglich grosse berathende Versammlungen und beschliesst unter der Leitung des Syndikus *Dr.* Scheurl unter Mitwirkung der Geistlichkeit die Einführung der Reformation, die ohne Zögern in's Werk gesetzt wurde, so dass mit dem Ende des Jahres 1525 bereits aller Gottesdienst und Unterricht in Nürnberg evangelisch war. Aus diesem Vorgang der alten berühmten Reichsstadt, welche damals der Heerd vieler ausgezeichneten Männer war, erklärt es sich wohl, wie auch die Adeligen auf dem Lande dadurch in ihrem Vorhaben bestärkt wurden; und weil diese in grosser Anzahl durch ganz Franken zerstreut wohnten, so konnte es nicht fehlen, dass auch ausser den adeligen Patronatskirchen viele andere, nichtadelige Kirchspiele, die vom Landesherrn resp. vom Fürstbischof aus mit Geistlichen besetzt wurden, sich gleichfalls ein Herz fassten und zum Protestantismus übergingen.[1]) Dazu kommt, dass viele Patricier von

1) Dies war besonders im Bisthum Bamberg unter der Regierung des Bischofs Georg von Limpurg, also im Anfang der Reformation der Fall. Selbst die Residenzstadt Bamberg war damals fast durchgängig der neuen Lehre zugethan und die eigenen Hofkapläne des geistlichen Regenten predigten Luthers Grundsätze. Wer hauptsächlich darauf einwirkte, war der treffliche Minister Johann von Schwarzenberg. In diesem kurzen Zeitabschnitt durften sogar die päbstlichen Bullen wider Luther in Bamberg nicht bekannt gemacht, dagegen von einem Erlanger Buchdrucker alle Schriften, die das Lutherthum vertheidigten, ungehindert dortselbst gedruckt werden.

Nürnberg noch ausserdem Patronatsherrn über Kirchen auf dem Lande waren, in denen dann ebenfalls die Reformation leichten Eingang fand.

Es fragt sich nur: Hatten die Adeligen das Recht bei der Einführung der Reformation auch an ihrem Theil mitzuwirken? Gewiss und ohne allen Zweifel, sintemal sie nicht allein schon lange zuvor Schlosskapellen in ihren Burgen oder ihnen zunächst eigene Gotteshäuser aus ihren Mitteln hatten erbauen lassen, sondern auch dieselben mit allem, was dazu nöthig ist, um sie in Brauch zu setzen, ausgestattet hatten, für welche Opfer alle sie von dem Bischof des Landes im Namen des Römischen Oberhirten mit den Patronatsrechten über die betreffenden Kirchen und Kapellen bekleidet wurden. Hier müssen wir einen Augenblick in die frühere Geschichte zurückgehen, in jene Zeiten wo in Franken eigentliche Pfarrkirchen noch sehr selten waren, und daher die Ordensgeistlichen die Pastorirung der umliegenden, oft in grosser Entfernung auseinander liegenden kirchlosen Ortschaften von ihren Klöstern aus zu besorgen hatten. Es that daher schon wohl, wenn hie und da ein einzelner Burgkaplan sie in diesem weiten Feld, oft von 10 bis 12 Stunden Umfang, theilweise unterstützen konnte, und noch mehr mit Wohlgefallen wurde es vom Bischof gesehen, wenn der Edelmann auf dem Burgplatz oder in der Nähe seiner Veste eine grössere Gemeindekirche erbaute, in die ausser seinen Grundholden auch die Bewohner anderer benachbarter Ortschaften den Zutritt erlangten. So sieht man es den Kirchen und Kirchruinen in den meisten Ritterorten, den sämmtlich Schaumbergischen in der Pflege Koburg wie in dem bayerischen Franken, ferner auf der Bellenburg bei Schweinfurt, in Schnei bei Lichtenfels, in Theissenort, in Hain bei Kulmbach, den Kastellischen Kirchen, denen in Giech, Egloffstein, Aufsess, Wiesenthau, Gründlach, den Künsbergischen und vielen andern noch bis auf den heutigen Tag deutlich an, dass sie auf diese Weise entstanden sind. Was aber die Salarirung der an diesen Kirchen Bediensteten betrifft, so ist das von dem Ritter und Herrn des Orts auf die mannichfaltigste Weise in's Werk gesetzt worden, je nach den Mitteln, die ihm auf seinen Gütern zu Gebote standen. Im nördlichen Franken, dem Thüringer Wald näher zugelegen, sehen wir die adeligen Pfarreien mit beträchtlichen Holzberechtigungen, die den Grundstock der Besoldung ausmachen, hie und da selbst mit eigenen Waldungen ausgestattet, in getreidereichen Gegenden dagegen hat der Ritter zum Pfarrdienst Zehnten, Gülten, Zinsen u. dgl. gegeben, oder er tritt selbst, wie das in Egloff-

stein und sehr vielen andern Orten der Fall ist, von seinem eigenen Gute Parzellen ab und schafft dadurch für die geistliche Stelle die solide Grundlage. Hinsichtlich aller dieser Stiftungen soll nun durchaus nicht abgeleugnet werden, dass sie, so weit sie schon vor der Reformation vorhanden waren, lediglich im Interesse des Römischen Kultus seiner Zeit geschehen sind, weil ja die Stifter derselben bis dahin keinen andern Kultus als den der Römischen Kirche gekannt hatten, und ebenso muss aber auch bekannt werden, dass diese Stiftungen lediglich für eine ganz bestimmte Ortskirche gemacht worden waren. Als nun der Ort des Ritters evangelisch geworden war und der Römische Kultus in der Kirche des Ritters seine Endschaft erreicht hatte: so fiel die Stiftung, weil sie nicht mehr dem ursprünglichen Zweck gemäss verwendet werden konnte, an den Stifter oder Erben als sein frei gewordenes Eigenthum zurück, von welchem Augenblick an es ganz in seiner Hand lag, darüber neue Bestimmungen zu treffen und sie zum Besten des evangelischen Kultus zu verwenden.

Und wie wir den Fränkischen Adel beginnen sehen, so zeigt er sich auch in der Fortsetzung des Werks, so weit es nemlich ihm zufiel. Nur einzelne Züge hier statt aller! Als der Markgraf Kasimir, ziemlich schwankend in Sachen des Glaubens, im J. 1526 dem Kaiser zu Gefallen das Frohnleichnamsfest, das im Jahr zuvor schon abgeschafft war, in seinen Landen wieder einführen wollte, schrieb Hans von Waldenfels an des Markgrafen Kanzler, er habe mit den Statthaltern und Räthen auf dem Gebirge (im Bayreuther Oberlande) berathen, ob nicht in allen Kirchen für den Fürsten um den göttlichen Geist gebetet werden solle? Denn, fügt er hinzu: „es werde das von der Nothdurft hoch erfordert." Unter solchen und noch andern nachhaltigen Freunden der evangelischen Lehre zeichnet sich auch Wolf Christian von Wiesenthau aus; wir bemerken ihn auf dem Konvent zu Schwabach im J. 1528, wo die Visitationsartikel vereinbart wurden, als eine hervorragende Persönlichkeit von eingreifendem Einfluss, und als im J. 1533 von einer besonders angeordneten Versammlung die nürnberg-brandenburgische Kirchenordnung berathen und aufgestellt wurde, da sollen wir unter den Bevollmächtigten, die von Seiten des Markgrafen zu diesem Werk berufen wurden, auch Wiesenthau wieder in Thätigkeit finden. Von den schon vorhin genannten Crailsheim muss noch nachgeholt werden, dass mehrere von ihnen zur Zeit Luthers und nachher grundgelehrte Männer und wie hochgebildete Gottesgelehrte auch *in theolo-*

gicis so wohlausgerüstet waren, dass sie mit päbstlichen Sophisten, wenn's der Zufall wollte, sofort siegreich eine Lanze brachen. Das mag wohl auch Markgrafen Georg den Frommen bestimmt haben, den Wolf von Crailsheim, der ohnedies im geheimen Rath sass, und dessen Sohn Wilhelm als Räthe auf den Reichstag zu Augsburg 1530 mit sich zu führen. Später aber, da die deutsche evangelische Kirche in ihrem Charakter sich noch weiter ausbildete, sehen wir Glieder aus denselben Familien und noch viele andere Patronatsherrn gleichfalls noch bestimmter hervortreten. Die gemeinschaftlichen Besitzer von Thurnau, Hans Georg von Giech und die Gebrüder Künssberg fassen auf Grund des Passauer Vertrags und des Augsburger Religionsfriedens nach eingeholtem Gutachten mehrerer theol. Fakultäten den Beschluss, alle Geistliche, welche sie für ihre zahlreichen Patronatskirchen in Zukunft anzustellen entschlossen sind, erst von ihrem Hauptpfarrer in Thurnau unter Assistenz seiner Kollegen im Worte Gottes Alten und Neuen Testaments und zwar in Gemässheit der Augsburgischen Konfession und der *Formula Concordiae* zuvor gründlich prüfen und dann feierlichst in das Amt einführen zu lassen. Die Herrn von Schaumberg hatten nicht ein so geschlossenes Territorium, ihre Patronatskirchen in ziemlicher Menge lagen in vielen Fürstenthümern zerstreut; aber sie thaten nach den vorliegenden Verhältnissen das Möglichste, denn sie übergaben wenigstens für die Kirchen, die sie in der Pflege Koburg hatten, der theologischen Fakultät zu Jena die Präsentation der zu berufenden Geistlichen. Und dass gleich ihnen einem grossen Theil der Adeligen wie den Egloffstein u. a. damals die Berufung glaubenstreuer Geistlichen und die rechte Zusammenhaltung der ihnen untergebnen Gemeinden auch durch Aufrichtung specieller Kirchenordnungen ein Hauptgegenstand ihrer Fürsorge war, ist eine bekannte Thatsache.

Nächstdem sehen wir sie auch in dieser späteren Zeit, selbst nach dem dreissigjährigen Krieg, in dem sie oft selbst die grössten Verluste erlitten, für ihre Ortskirchen freigebig die Hand aufthun, und es muss hier rühmend anerkannt werden, dass ohne diese bedeutenden Unterstützungen gar viele zerstörte Gotteshäuser gänzlich verfallen und viele verarmte und verlassene Pfarrstellen gar nicht wieder zu Stande gekommen wären. Dieselben schon vorhin mehrmals genannten Familien und noch viele andere haben sich in dieser Hinsicht um die Kirchen ihres Ortes sehr verdient gemacht und in den Augen derer, die da sehen, ein dankbares Andenken sich begründet. Mit dieser Anerkennung, die wir ihnen zol-

len, ist aber von unserer Seite keineswegs ein übertriebener Eifer verbunden, ihre Verdienste höher anschlagen zu wollen, als sie wirklich sind. So gibt der sehr geehrte Geschichtsforscher Hans Freiherr von Aufsess in der „Aeltesten Geschichte seines Geschlechts“ (Archiv für Geschichte und Alterthumskunde in Oberfranken Bd. I Heft I S. 145 Jahrgang 1838) den Gesammtbetrag aller Stiftungen, welche die Aufsess'sche Familie in allen ihren Zweigen und seit sie besteht für Kirchen, Schulen und sonstige milde Zwecke gemacht hat, in der Grösse von Einer Million Gulden an. Mögen diese Stiftungen immerhin etwas zu hoch berechnet, vielleicht um den zehn- und fünfzigfach höheren Preis angesetzt seyn, als den sie zur Zeit der Schenkung hatten, respektable Zeugnisse von der damals edlen Gesinnung des Fränkischen Adels für die höheren Interessen des untergebnen Orts bleiben sie denn doch.

Nicht minder endlich müssen wir auch noch des Schutzes gedenken, den der Adel in Franken seinen Ortskirchengemeinden erwies, nicht allein zur Zeit der bischöflichen Reaktion, sondern auch noch später im 17. Jahrhundert, da die evangelische Kirche in Deutschland oftmals grossen Drangsalen und Gefahren ausgesetzt war. Diese schutzlose Lage einer jungen lutherischen Kirchengemeinde müssen wir uns einmal recht vorstellen, und sie wird uns schon dadurch etwas vor die Augen treten, wenn uns aus der speciellen Ortsgeschichte erzählt wird, die adelige protestantische Familie, die ihr Schutz und Halt verlieh, sei ausgestorben. Gleich darauf sehen wir den Fürstbischof von Würzburg oder den von Bamberg (denn nur von diesen beiden geistlichen Hochstiftern ist in dem vorliegenden Fall die Rede) als Landes- und Oberlehnsherrn das Lehn einziehen und ihn selbst als den nunmehrigen Orts- und Kirchenherrn auftreten. In der Fränkischen Schweiz liegen viele katholische Orte, denen es der Reisende, wenn er sie durchwandert, nicht im entferntesten ansieht, dass sie vorzeiten gut protestantisch waren. Hier sollen der Kürze wegen nur genannt werden: Moggast, Wichsenstein, Truppach, Pottenstein. An diesen Orten starb die Ritterfamilie aus und der Obereigenthümer, Bischof zu Bamberg, nahm das Rittergut nebst allen Dominikalien sofort an sich, wodurch selbstverständlich auch das Kirchenpatronatrecht in des hohen Prälaten Hände fiel. Darauf liess der Bischof ohne alle Umstände die Gegenreformation eintreten, die, wie sich leicht denken lässt, nicht immer mit ganz besonders zarten Händen angefasst wurde. Im besten Fall wurde die Anordnung getroffen, dass die alten Leute, wenn sie nicht

vorzogen auszuwandern, evangelisch bleiben durften, aber dem jüngeren Volk, wenn es nicht gleichfalls den Ort verliess, den Schulkindern und allen Unmündigen blieb nichts anders übrig, als katholisch zu werden; denn Kirche und Schule wurden gleichzeitig mit der Besitzergreifung des Orts mit römischen Priestern und Lehrern besetzt und die neugebornen Kinder empfingen ohne alle Widerrede die Taufe der römischen Kirche. In dem früher erwähnten Fall aber, wo eine bäuerliche patronatslose Kirchengemeinde aus sich selbst zur Reformation übergetreten war, gab's noch viel weniger Umstände. Die Reaktion räumte schnell auf und in kurzer Zeit war die ansehnliche Menge jener hülflosen Landgemeinden, die unter den Bischöfen Laurenz von Bibra und Georg von Limpurg die Süssigkeit des evangelischen Glaubens und Gottesdienstes geschmeckt hatte, wieder was sie zuvor gewesen waren. Das Verfahren, welches dabei beobachtet wurde, war unendlich einfach. Ein Kommando bischöflicher Soldaten, in deren Zug zugleich auch Priester und Küster sich befanden, rückte in den hülflosen Ort ein, die Kirche wurde gereinigt und alles wieder nach päbstlicher Regel gut hergestellt. Wenn noch etwas Schonung statthaben sollte, so wurde der bisherige lutherische Geistliche zuvor von dem Bevorstehenden in Kenntniss gesetzt und aufgefordert, schleunigst den Ort zu verlassen; wenn er aber mit Weib und Kind sich nicht so schnell entfernen konnte, so begegnete es ihm auch, dass er gefangen genommen und nicht selten von den Päbstlichen verhöhnt, verspottet und gemisshandelt wurde. Solcher vertriebenen evangelischen Geistlichen erscheint eine nicht unbeträchtliche Anzahl in Schweinfurt vor Gustav Adolf, die ihm ihre grosse Noth klagen. Zuweilen aber wechselte dieser unglückliche Zustand, namentlich zur Zeit des dreissigjährigen Kriegs. Hatten nemlich die evangelischen Stände in Deutschland einmal wieder mehr die Oberhand, so schickten die auf so beschriebene Weise mit Gewalt katholisirten Gemeinden den aufgedrungenen Messpriester wieder fort und richteten sich nach den Grundsätzen der lutherischen Kirche wieder ein. Die Freude sollte jedoch vielen einzelnen Gemeinden nur auf ganz kurze Zeit zu Theil werden, bis sie dann für immer in das päbstliche Joch zurückkehren mussten.

In Unterfranken, im Bisthum Würzburg, hatte der Fürstbischof Philipp Adolf folgendes Verfahren in Betreff des Ketzerthums eingeschlagen. Zuerst liess er die Lutherischen eines Ortes von Haus und Hof vertreiben; aber die Fränkische Ritterschaft klagte beim Kaiser über diese Vergewaltigung, was die gute Folge hatte, dass Philipp Adolf mit der Verjagung auf-

hören musste. Doch nun verfiel er auf ein viel grausameres Mittel, wobei ihm der Hexenglaube jener Zeit trefflich zu Statten kam, denn die Hexen wurden damals ohne Gnade und Barmherzigkeit nach Urtel und Spruch der hohen Justiz verbrannt. Da liess der hohe geistliche Regent in seinem Lande in den lutherischen Orten Feuerbrände anlegen und dieselben den Ketzern zuschreiben, und darauf wurden dieselben als die Brandstifter gefänglich eingezogen, ihnen der Hexenprocess gemacht und sie *ergo* auch verbrannt. Dies geschah im Würzburgischen in den Jahren 1627 bis 1630 und 1631. Selbst aus der bischöflichen Residenzstadt musste auf diese Weise eine namhafte Zahl von Bürgern das Leben einbüssen. Es lässt sich leicht denken, dass dieses entsetzliche Mittel einen panischen Schrecken über die Evangelischen verbreitete und aus Furcht vor dem Flammentod viele von ihnen wieder in die päbstliche Kirche zurückkehrten.

Am ersten hielt sich noch eine evangelische Gemeinde, wo ein Ritter an ihrer Spitze stand. Da sollte es aber in der That manchmal zu förmlichen kleinen Schlachten kommen. Und von solchen Schlachten, wie sie sich damals häufig zutrugen, sei es gestattet in diesen Blättern hier nur eine einzige genauer zu beschreiben, so wie sie einst vor und in Strössendorf, einem oberfränkischen Ort, geschlagen wurde. Dieser Ort liegt ohnweit Lichtenfels zwischen den beiden jetzigen Eisenbahn-Stationen Hochstadt und Burgkundstatt; das Schloss des Ritters steht auf einem Felsenvorsprung und unmittelbar daneben die Kirche, zur heil. Katharina genannt. Beide in ihrer netten und reinen Gestalt erscheinen dem Vorüberfahrenden wie ein stolzer Bräutigam und eine schmucke Braut, und Niemand glaubt's, dass einst um dieser Kirche willen ein förmliches blutiges Treffen auf dem Wiesengrund und dann auch in den Gassen von Strössendorf geliefert worden ist. Der Anfang des Religionsstreits zieht sich bis zu dem Jahr 1532 zurück. Da war der letzte katholische Geistliche zu Strössendorf gestorben und der Kirchenpatron, Ritter Wolf von Schaumberg, zugleich Amtmann in Lichtenfels, hatte es für gut befunden, die Stelle ganz unbesetzt zu lassen. Dies war klug und wohlgethan, denn der ganze Ort Strössendorf nebst der Schaumbergischen Familie war evangelisch, und der nun verstorbene Messpriester, den Schaumberg in vollkommner Ruhe bis zu seinem Ende hatte gewähren lassen, hatte viele Jahre lang seinen Kirchendienst verrichtet, ohne dass er eine Gemeinde vor sich gehabt hätte. So stellte Schaumberg keinen Geistlichen römischen Glaubens wieder an, aber auch keinen evangelischen, weil er seinen

Landesherrn, den Bischof von Bamberg, nicht vor den Kopf stossen wollte, während er ihm die jährliche Bischofssteuer *(subsidium charitativum)*, wie sie von den jährlichen Einkünften gefordert wurde, regelmässig einzahlte. Dies ging so fort bis zum Jahr 1561. denn auch Wolf's Söhne machten es ebenso und liessen die Kirche völlig ungebraucht stehen. Sie hatten sich aber nothdürftig für ihre eigene Familie eingerichtet und in ihrem Schloss ein Zimmer zum Privatgottesdienst herstellen lassen. Sebastian war der Erste, der es wagte, noch einen Schritt weiter zu thun; er berief nemlich anno 1569 für sich und sein Haus einen ständigen lutherischen Geistlichen, der ebenfalls nur im Schloss und nicht in der Kirche, also *privatim*, den Gottesdienst zu besorgen hatte. Paul von Schaumberg, sein Sohn, stellte schon den zweiten Prediger an, während die Ortskirche wie ein aufgegebenes Gebäude öde und verlassen dastand. Dem Bischof war aber die Anstellung des lutherischen Geistlichen zu Ohren gekommen, auch dass der Ort für die Jugend einen lutherischen Lehrer sich angeeignet hatte, was alles dem hohen Herrn sehr missfiel, weil daran keine Hoffnung auf Wiederherstellung des römischen Glaubens sich knüpfen liess. Indessen da der Bischof Neidhard sich nun einmal vorgenommen hatte, in seinem Bisthum alles wieder so herzustellen, wie es vor der Reformation gewesen war, so liess er auch den Strössendorfern keine Ruhe und schickte vorerst einen Kommissar mit dem Befehl dahin, dass die verfallende Kirche renovirt, der lutherische Lehrer fortgeschickt und der katholische Kultus wieder hergestellt werden müsse. Dies geschah im Jahr 1597. Allein die beiden Brüder und Herrn auf Strössendorf Achaz Georg Wolf und Georg Sebastian von Schaumberg achteten nicht sonderlich auf dieses Gebot, liessen vielmehr alles wie es bisher war. Ja, nach einiger Zeit thun sie den kühnen Schritt, die lang verödete Kirche ausbessern und vom Jahre 1606 an den evangelischen Gottesdienst darein verlegen zu lassen. Dies erregte beim Bischof in Bamberg den höchsten Zorn, dessen Ausbruch sich aber doch noch ungünstiger Zeitumstände wegen eine Weile verhalten musste; erst im Jahr 1629, also mitten im Lauf des 30jährigen Kriegs, da es mit den Protestanten in Deutschland übel stand, war der günstige Augenblick gekommen, einen Schlag gegen Strössendorf auszuführen. Am 22. April des genannten Jahres erschien auf ein Mal eine zahlreiche fürstbischöfliche Kommission hoher Beamten und bewirkte auf die unvorbereiteten Schaumberg eine solche Pression, dass dieselben nachgeben, ihren Prediger auf der Stelle entlassen und geschehen lassen muss-

ten, wie die katholische Religion trotz allem Widerstreben der Gemeinde in der Kirche wieder hergestellt wurde. Nach zwei Jahren trat aber eine glückliche Wendung der Dinge ein. Schwedische Kriegsvölker waren den Protestanten in Franken zu Hülfe gekommen und machten auch den Strössendorfern Muth, den aufgenöthigten Katholicismus wieder abzuwerfen und den evangelischen Kultus wieder [illegible]. Das ergrimmte Bamberg nahm sich vor, seine Kommissionsbeschlüsse aufs nachhaltigste in Kraft zu erhalten. Im Jahr 1632 wurde daher ein Kommando Bewaffneter, hundert Mann zu Fuss und zu Ross, von Weissmain aus gegen Strössendorf abgeschickt. Zum Glück hatten die Schaumberg noch zeitig genug von der herannahenden Kriegsgefahr Kunde erhalten und sich darnach vorgesehen. Alle waffenfähige Mannschaft vom Aeltesten bis zum Jüngsten wurde in der Eile, so gut es gehen wollte, ausgerüstet und an den wichtigsten Plätzen aufgestellt — immer die Schaumberg voran. Die Strössendorfer hatten dabei einigen Vortheil, denn sie standen auf erhöhten Punkten und hatten die Eingänge des Orts, für die sie nicht hinreichende Mannschaft beschaffen konnten, verrammelt und mit Wachtposten besetzt. So erwarteten die Strössendorfer klopfenden Herzens ihre Feinde, aber doch fest entschlossen, den Kampf mit ihnen aufzunehmen. Und wunderbar, anfänglich wurde die feindliche Schaar zurückgeschlagen. Die Schaumberg führten mannhaft und die Strössendorfer mussten sich wohl sagen, es galt zugleich Haus und Hof, Hab und Gut zu vertheidigen; waren sie die Ueberwundenen, so war Brand, Raub und Misshandlung die unausbleibliche Folge dieses kleinen Religionskriegs, wobei ihnen auch die Aussicht vorschwebte, dass sie wieder katholisch werden mussten. Darum wehrten sie sich mit wahrer Verzweiflung und eine kurze Zeit schwankte noch das Zünglein des Kriegsglücks; aber die Belagerer, sowohl an der Zahl als auch in der Geübtheit solche Art Krieg zu führen den Belagerten überlegen, gewannen denn doch die Oberhand und trieben die Strössendorfer in die Flucht. Und nun begann eine jammervolle Scene nach der andern, die sich an jedem einzelnen Hause wiederholte. Schloss und Dorf wurden rein ausgeplündert, auch die ärmste Hütte blieb nicht verschont. Pferde, Rindvieh, Schafe, Futter, Getreide, Wagen, Hausgeräthe, Werkzeuge, Kleidungsstücke — kurz alles was nur fortzubringen war, sogar die Kirchuhr, Orgel, der Taufstein, die drei Glokken, welche jetzt von einem andern Thurm herab zu hören sind — eben alles wurde annektirt und weggeschafft und den Geplünderten nichts als der Anblick der leeren Wände zu-

rückgelassen. Das war ein Schaden, damals auf eilf Tausend Gulden angeschlagen, gewiss eine bedeutende Summe für jene Zeit und für einen so kleinen Ort. Nichtsdestoweniger sollte denn doch das kleine Strössendorf nach einer so harten und schweren Niederlage sich bald wieder erholen und bei einiger erlangten Freiheit abermals das mit Gewalt auferlegte Joch des Katholicismus von sich abschütteln können. Es lag doch in dem vielgeschmähten evangelischen Glauben der Protestanten jener Zeit eine stets verjüngende Kraft und die Natur des Palmbaums, der sich wohl biegt, wenn schwere Lasten über ihn hingehen, aber wieder seine frühere Gestalt annimmt, als ob ihm nichts widerfahren sei. Es dauert nicht lange, so stellen die Schaumberg sich auch wieder einen lutherischen Geistlichen an, und als endlich der westphälische Friede geschlossen war, hörten überall diese kleinen Kriege und Verfolgungen auf; denn weil die Protestanten von Strössendorf im Jahr 1624 im Besitz der Kirche gewesen waren, so behielten sie auch dieselbige nach dieser allgemeinen Bestimmung, nach der sie bis auf den heutigen Tag dem evangelischen Gottesdienst erhalten ist.

Aus diesen speciellen Thatsachen, die noch in's Unendliche vermehrt werden könnten, muss es uns doch vollkommen klar und gewiss geworden seyn, dass der Fränkische Adel auch hinsichtlich der Erhaltung des Protestantismus in den betreffenden Ortsgemeinden auf die angegebene Weise wesentlichen Beistand leistete. Wir wollen den Fall annehmen, Strössendorf wäre ohne Rittersitz ein blosser Taglöhner- und Bauernort gewesen, so müssen wir uns selbst sagen, es wäre ein Ding der Unmöglichkeit gewesen, sich fast ein Jahrhundert lang gegen Bamberg zu wehren; es würde vielmehr wie hundert andere Orte im Bambergischen, die eine Zeit lang evangelisch waren, ohne alle Frage wieder katholisch geworden und geblieben seyn. Nur grössere Städte wie Windsheim, Schweinfurt, Kitzingen, Rothenburg a. d. T. und andere, vermochten, ob sie wohl auch viel Schweres und Hartes zu tragen hatten, dem allen zu widerstehen. In gleicher Weise haben sich auch die Grafen von Ortenburg, Kastell und Giech, die Herrn von Egloffstein, Schaumberg, Künssberg, Seckendorf, Thüngen, Crailsheim, Truchsess als ausgeprägte Freunde und Beschützer des Protestantismus erwiesen. Bei den Thüngen sollte der Protestantismus mit einem ächt deutschen nationalen Charakter verschmolzen seyn. Deutsch seyn und evangelisch gläubig fiel bei diesem Hause in Eins zusammen; es hatte eine instinktive Einsicht davon, dass wie Rom Deutschland nie zu Kraft und Einheit gelangen lassen wollte, auch Frank-

reich an der Schwächung und Zersplitterung des deutschen Volks unablässig arbeite. So läuft noch bei dem Fränkischen Volk die bekannte Geschichte von dem Kriegshelden Hans Karl von Thüngen aus dem 17. Jahrh. von Mund zu Mund, die es uns auf eine sehr lebhafte Weise anschaulich macht, wie in diesem Manne neben seiner protestantischen Bildung zugleich auch ein unvertilgbarer Hass gegen Frankreichs wachsende Uebermacht herrschte. Er wurde nemlich einst zu Gevatter gebeten und er nahm die Gevatterschaft nur unter der Bedingung an, dass der Täufling nicht blos dem Teufel, sondern auch den Franzosen entsage — so wahr ich Hans Karl heisse! setzte er hinzu.

Aehnliches, vielleicht noch mehr ausgeprägtes, specifisches evangelisches Denken, Glauben, Leben und Streben liesse sich auch noch von andern Namen nachweisen, wenn es nicht überhaupt im Sinn dieser Familien läge, davon in der Oeffentlichkeit gerade zu schweigen. Und so suchen wir nur noch den passenden Schluss dieser Arbeit in der Herbeiziehung des jüngsten Abschnitts aus der Geschichte des Egloffstein'schen Geschlechts. Die Egloffstein protestantischer Seits haben sich von jeher durch ihre unverhohlene Anhänglichkeit an die evangelische Kirche bekundet. Es war daher ein glücklicher Gedanke des ungenannten Verf. der kleinen Novelle in dem „Daheim" unter der Ueberschrift: Der Flüchtling, den damaligen letzten Sprossen dieses Geschlechts zugleich auch als einen treuen Sohn seiner evangel. Kirche darzustellen. Im J. 1857, bei der 300jähr. Feier des Kondominatsfestes der genannten Familie sollte diese aus dem Glauben entspringende Liebe zu der evangelisch lutherischen Kirche den allerbestimmtesten Ausdruck erlangen; denn bei dieser Veranlassung erinnerte der greise Senior, Graf Carl von Egloffstein, in seiner Anrede die versammelten Vettern an den Ruhm, den ihre Familie durch Annahme und Festhaltung der gereinigten evangelischen Lehre mit ihrem Namen und Erbe verbunden habe, und forderte sie auf, auch ferner dieses heil. Vermächtniss, den theuern Glauben an den einigen Heiland der Welt, sich und ihren Nachkommen als ihr bestes Gut zu bewahren.

Was nun noch sagen? Der Fränkische Adel hat sich vielfältig als *nutritor* und *tutor* der einzelnen betreffenden Ortskirchen bewiesen. Möchten daher die Patronatsgemeinden, insonderheit ihre Geistlichen an der Spitze, das ist das letzte Wort, für diese Thatsache eine dankbare Erinnerung sich bewahren! Erfreuen sich die Diener am Amt des Worts noch der besonderen angenehmen Erfahrung, dass auch die Nachkommen der früheren Wohlthäter die herrlichen Güter

der evangel. Kirche hoch und heilig halten, dann muss es ihnen um so mehr ein theures werthes Werk seyn, ihrer allsonntäglich im Kirchengebet vor dem HErrn der Kirche zu gedenken, und aus solcher Gemeinschaft wird sicherlich auch ferner reicher Segen erwachsen. Das gebe Gott!

Zur Lehre vom Amt der Schlüssel.

Von

Friedrich Kleinschmidt,

Pastor in Steigerthal (Hannover).

Ahrens wünscht in seiner Schrift: Das Amt der Schlüssel, Hannover 1864, die kirchlichen Bestimmungen über die Lehre vom Amt der Schlüssel folgendermassen geändert zu sehen: „Das Amt der Schlüssel oder das geistliche Amt ist der Dienst an den Heiligthümern, nämlich am Worte, an den Sacramenten und am Gebete. Der Dienst am Worte umfasst auch die Absolution als seinen feierlichsten Act, der Dienst am Gebet die feierlichen Acte der Confirmation und Trauung.“ Ausschliessen will er davon die Retention der Sünde, den Bann und die Excommunication S. 97.

Nach der lutherischen Kirchenlehre umfasst jenes Amt die geistliche Gewalt, welche Gott der Kirche gegeben hat, mit allen ihren Functionen und wird *C. A. II,* 7 *potestas ecclesiastica*, *potestas episcoporum*, auch *ministerium verbi et sacramentorum* oder *min. evangelii* genannt. Den Inhalt desselben bildet die Predigt des Evangeliums, das Vergeben und Behalten der Sünde und die Verwaltung der Sacramente.

Zwischen diesen Bestimmungen nun und denen der Ap. C. soll nach Ahrens eine Differenz obwalten, weil letztere noch die gerichtliche Gewalt des Bannes und das Lossprechen davon hinzufüge, 14, 13 [1]). Jedoch rechnet auch die *C. A. II,* 7, 21 [2]), wo das Amt der Bischöfe oder der Schlüssel kirch-

---

1) *Et placet nobis vetus partitio potestatis in potestatem ordinis et jurisdictionis. Habet igitur episcopus potestatem ordinis, hoc est ministerium verbi et sacramentorum, habet et potestatem jurisdictionis, hoc est auctoritatem excommunicandi obnoxios publicis criminibus et rursus absolvendi eos, si conversi petant absolutionem.*

2) *Porro secundum evangelium, seu, ut loquuntur, de jure divino, nulla jurisdictio competit episcopis ut episcopis, hoc est, his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, nisi remittere peccata; item cognoscere doctrinam et doctrinam ab evangelio dissentientem rejicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae, sine vi humana, sed verbo.*

liche Jurisdiction genannt wird, die Excommunication ausdrücklich mit hinzu. Nach Ahrens soll jene Stelle indessen eine verworrene seyn, weil sowohl im lateinischen Texte als in Melanchthons deutschen Ausgaben das Sündenvergeben vom *min. verbi et sacrament.* gesondert und zur Jurisdiction gerechnet werde, was in auffallendem Widerspruche mit Melanchthons sonstiger Auffassung stehe. Es sei dies ein zufälliges Versehen, weil der authentische deutsche Text, welcher sehr abweiche, von jenem Anstoss frei sei. Dagegen sei in diesem wieder die mangelnde Erwähnung der Sacramente auffällig; auch könnte es hier scheinen, als werde der Bann (im lat. Texte ein Stück der Jurisdiction) unter die Schlüssel gerechnet, weil er als eine bischöfliche Function bezeichnet sei, während vorher die Schlüsselgewalt und die bischöfliche gleichgestellt seien. Aber da in der Hauptstelle §. 5 das Bannen unter den Functionen jener gleichberechtigten Gewalten aufgezählt sei, so sei Melanchthons wahre Meinung aus dem lateinischen Texte zu entnehmen. Nach diesem nämlich (abgesehen von dem Versehen mit dem *remittere peccata*) betrachte M. das *min. verbi et sacrament*, welches wie gezeigt auch die Macht Sünden zu vergeben und zu behalten umfasse, und nichts anderes sei als die Schlüsselgewalt, als den Inbegriff der wesentlichen bischöflichen Functionen. Bischöfe seien ihm gerade die, welche jenes *ministerium* haben. Aber als eine Zugabe trete noch eine nicht eigentlich unter die Schlüssel gehörende geistliche Jurisdiction hinzu, nämlich das Richten über die Lehre und der Bann.

Indessen der authentische deutsche Text zu Augsburg verlesen und durch das Concordienbuch autorisirt rührt wie der lateinische von Melanchthon her (Guericke, Symbolik S. 105), und es ist schwerlich annehmbar, dass dieser in ersterem etwas Anderes als in letzterem hätte sagen wollen, auch würde er ein Versehen in den nachfolgenden deutschen und lateinischen Ausgaben gewiss corrigirt haben. Ebenso kann ich auch nicht annehmen, dass er in der unmittelbar nach der *C. A.* abgefassten Ap. C. mit ersterer habe in Widerspruch treten wollen. Die Sache steht vielmehr so. Die *C. A.* bestreitet, dass der Kirche *jure divino* eine *potestas gladii,* welche in der lat. Ausgabe Jurisdiction genannt wird, in der deutschen nicht, zukomme, ihre Gewalt sei eine rein geistliche. §. 5 wird nun diese Gewalt oder das Schlüsselamt nach seinem Hauptinhalt dahin bestimmt, dass es die Predigt des Evangeliums, das Vergeben und Behalten der Sünde umfasse nebst der Verwaltung der Sacramente. Daraus muss alles Andere, was noch zu diesem Amte gehört, abgeleitet werden,

und werden daher, §. 21, wo von der Jurisdiction der Bischöfe oder nach der deutschen Ausgabe [1]) von ihrer machthaberischen Stellung die Rede ist, naturgemäss Aufsicht über die Lehre und Bann mit hinzugerechnet als Ausfluss der in §. 5 benannten Rechte und Pflichten. So schrumpft der ganze Anstoss, welchen Ahrens nimmt, in ein Nichts zusammen. Der Ausdruck Jurisdiction von der Vergebung der Sünden kann ferner darum nicht befremden, weil darin dem Bussfertigen sein Recht nach göttlicher Gnadenordnung zugesprochen wird. — Dass endlich die Symb. B. nicht bei jeder Distinction an allen Stellen alles sagen, hat seinen Grund darin, dass sie nicht theologische Abhandlungen sondern lebensfrische Bekenntnisse enthalten. Es konnten aber recht wohl im deutschen Texte die Sacramente, welche im lateinischen noch ausdrücklich genannt sind, unerwähnt bleiben, weil ja schon vorher gesagt war, dass sie zum Amte der Bischöfe gehören und von diesem an unserer Stelle in einer bestimmten Beziehung die Rede ist, wobei eine vollständige Aufzählung aller Functionen unnöthig war.

Es ist aber auch nicht so, als ob *Apol.* 14, 13 wieder ein anderer Begriff der Schlüsselgewalt Platz griffe und die *potestas ecclesiastica* getheilt werde 1) in *pot. ordinis = ministerium verbi et sacrament.* und 2) in *potest. jurisdictionis = pot. excommunicandi et rursus absolvendi*, sondern hier soll nur gesagt seyn, dass die Confession der Sache nach mit jener alten Theilung übereinstimme, nämlich, dass zum Amte der Bischöfe keine andere Gewalt als die genannte gehöre. Soll ihm einmal eine Jurisdiction zukommen, so ist es eine geistliche; ob aber die Theilung abgesehen von ihrer Beschränkung der Kirchengewalt auf das geistliche Gebiet richtig ist, hat für die Apologie gar kein Interesse.

Eine andere Differenz soll zwischen der *C. A.* und der A. C. einerseits und den *Art. Sm. III*, 4 u. 7 andererseits vorhanden seyn, weil hier die Gewalt der Schlüssel erklärt sei als die Gewalt zu binden und zu lösen die Sünden, nicht allein die groben und wohlbekannten, sondern auch die subtilen heimlichen, und nach aller Wahrscheinlichkeit nicht auf die öffentliche Predigt noch die Sacramente bezogen werde, sondern nur auf den Bann mit der entgegenstehenden *absolutio publica* und der Privatabsolution. Jedoch löst sich diese

---

1) „Derhalben ist das bischöfliche Amt nach göttlichen Rechten: das Evangelium predigen, Sünd vergeben, Lehr urtheilen und die Lehr, so dem Evangelio entgegen, verwerfen, und die Gottlosen, dero gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemeine ausschliessen ohne menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort."

Differenz sehr leicht. Luther unterscheidet *A. S.* 3, 4 ein Amt des Evangeliums im eigentlichen und im weiteren Sinne. In letzterem gehört ihm offenbar die Schlüsselgewalt mit dazu, weil dadurch „die Gnade mitgetheilt wird.“ Es findet also eigentlich nur eine verbale Differenz statt, wahrscheinlich veranlasst durch die Sitte der Kirche, welche die Worte der Schrift vom Amt der Schlüssel bei der Absolution etc. naturgemäss anzuwenden pflegte.

Hat nun Ahrens sein gelehrtes Büchlein in der unbedeutenden Absicht geschrieben, die Symb. B. in rein verbaler Hinsicht zu corrigiren? Offenbar will er nichts weiter, als was ein Mitglied der hannoverschen Vorsynode deutlicher dahin aussprach: „Die Macht der Geistlichen muss gebrochen werden.“ Bann und Retention gehören nicht zum Amt der Schlüssel oder zum geistlichen Amte, haben für dies keine göttliche Berechtigung. Soll der Bann geübt werden, so kann ihn nur die Gemeinde zur Anwendung bringen (S. 496). Der Geistliche ferner hat nicht die Sünden zu vergeben, sondern nur die Vergebung öffentlich und sonderlich zu verkündigen. Er ist kein Pförtner des Himmelreichs, sondern nur ein Haushalter der Schätze desselben, und hat nicht das Recht, dieselben zu verschliessen, sondern nur auszutheilen und zwar durch Lehren, Verwalten der Sacramente etc. Das ist die Summa seiner Meinung. Prüfen wir die exegetische Begründung derselben. — Zunächst weist A. eben so gelehrt als interessant nach, dass der Schlüssel bei den alten Germanen, Griechen und Römern die hausfrauliche Gewalt bezeichne, und in Folge davon Symbol der haushälterischen Gewalt überhaupt geworden sei, nicht aber auf das Amt des Thürhüters hinweise. Dieser Nachweis ist jedoch völlig unnütz, denn die Germanen haben nie einen Einfluss auf die Entwicklung des Volkes Israel geübt, und auch die Griechen und Römer nie einen so tiefgreifenden, wie er zur Verpflanzung symbolischer Volksanschauungen erforderlich ist. Dass es aber nicht etwa überhaupt natürlicher ist, in dem Schlüssel das Symbol des Haushalters als das des Thürhüters zu sehen, beweist der Schlüssel in der Hand des Janus und Portunus. Er kann ja doch auch naturgemäss nur darum Symbol der haushälterischen Gewalt seyn, weil man bei ihm zunächst an das Auf- und Zuschliessen einer Thür zum Hause, Speicher etc. denkt.

Aus Jes. 22, 22 vergl. mit Gen. 39, 4; Luc. 16, 1—8; 12, 42; Gal. 4, 2 ergibt sich ihm, dass der biblische *οἰκονόμος* im Wesentlichen dasselbe Schlüsselamt hat, welches im Occident ursprünglich der Hausfrau gehört, dass namentlich

in der Stelle bei Jes. der Schlüssel des Hauses Davids nicht der Schlüssel zum Hause, sondern das Amtszeichen des *al-habájith* = *οἰκονόμος* = *major domus* sei. Dass hier der Schlüssel seine wahre Bedeutung nicht eingebüsst hat, geht klar hervor aus den Worten: dass er aufthue und niemand zuschliesse, dass er zuschliesse und niemand aufthue, — und ist es sehr unbegründet, dies aus dem Umstande, dass Eliakim denselben auf der Schulter tragen soll, einem zum praktischen Gebrauche nicht passenden Orte, zu folgern. Der Schlüssel ist Amtszeichen, das Amt ist eine Last, Lasten aber trägt man auf der Schulter, dies erklärt die Worte: ich will den Schlüssel zum Hause Davids auf deine Schulter legen — vollständig, und ist es nicht zu übersehen, dass Eliakim ausdrücklich auch die Macht zuzuschliessen ertheilt wird.

Luc. 11, 52 vgl. Matth. 23, 13 soll ferner ebenfalls der Schlüssel des Himmelreichs resp. der Gnosis in keiner Weise ein Thürhüteramt bezeichnen, sondern das Amt des Haushalters über Gottes Geheimnisse. Ahrens übersetzt: Ihr tragt den Schlüssel der Gnosis d. i. habt das Amtszeichen des Haushalters, ohne es wirklich zu seyn. Es fragt sich, ob ἤρατε bedeutet: ihr habt den Schlüssel (*tulistis*, *in vos suscepistis*), oder: ihr habt ihn weggenommen. Isenberg (Primat und Epicopat, Hannover 1866, S. 10) meint: „Der Herr kann kein Wehe über die Pharisäer ausrufen, weil sie den Schlüssel haben, darum trägt Ahrens den Gedanken ein: aber ihr wartet eures Amtes nicht.“ Dieser Gedanke liegt jedoch in den Worten: „Ihr seid selbst nicht hinein gekommen und wehret denen, die hinein wollen.“ — Daraus, dass Matth. 23, 13 die Pharisäer die Schlüssel gebrauchen, und daher die Erklärung: ihr habt ihn weggenommen, nicht zulässig sei, möchte ich nicht, wie Ahrens thut, obige Erklärung begründen. Isenberg wendet dagegen mit Recht ein, dass bei Luc. über das vergangene, bei Matth. über das gegenwärtige Thun der Pharisäer geurtheilt werde. Nach Isenb. soll der Schlüssel der Gnosis das Gesetz seyn, das dazu diene zur Busse zu rufen und zu Christo zu führen. Die Schriftgelehrten haben diesen Schlüssel weggenommen, da sie den Nachdruck legten auf die *παραδόσεις τῶν ἀνθρώπων*, die äussere Werkheiligkeit betonten, den Glauben, die Liebe zurücktreten liessen, sich selbst für gerecht erklärten und Andere zur Selbstgerechtigkeit verführten. Aber da hätten ja die Pharisäer den Schlüssel nicht weggenommen, denn das Gesetz kannte jeder, und lehrten sie es auch, sondern sie hätten ihn verderbt. Warum denn auch den Begriff des Schlüssels auf das Gesetz

beschränken? ist doch das ganze A. T. der Schlüssel zum N. T. oder zur Gnosis, zu dem Heil in Christo. Offenbar passt die Ahrenssche Erklärung viel besser zu dem Thun der Pharisäer. Sie haben den Schlüssel, alle Schätze des A. B., aber sie benutzen ihn nicht zum Aufschliessen, sondern zum Zuschliessen, erklären das A. T. so, dass es niemand ein Verständniss für den wahren, sondern nur für einen eingebildeten Messias erschliessen kann. Aber was hat nun Ahrens gewonnen? Offenbar zeigen die beiden herangezogenen Stellen, dass das Haushalter-Amt gerade in Rücksicht des Auf- und Zuschliessens gedacht ist. Vgl. Apoc. 1, 18; Matth. 25, 10—12; Luc. 13, 25. Offenbar ist dies auch Matth. 16, 19 ff. der Fall. A. sagt: Es ist also anzuerkennen, dass Petrus durch das Symbol der Schlüssel rein zum geistigen *οἰκονόμος* bestimmt werde und zwar in demjenigen Sinne, wie durch die wesentliche Bedeutung des häuslichen Schlüsselamtes gefordert wird, nämlich als Aufseher über Vorräthe und Schätze, um aus diesen auszutheilen oder den Zugang zu ihnen zu eröffnen. Aber das ist doch ein wunderlicher Haushalter, der nur auf- und nicht zuschliessen darf.

Die Bilder der Sprache, welche naturwüchsig aus der concreten Anschauungsweise des Volkes hervorgehen, bezeichnen nie etwas rein Abstractes, sondern denken dasselbe stets in lebendiger Beziehung zu dem symbolisch verwendeten Gegenstande. A. hat ausserdem gänzlich übersehen, dass die Thür zum Himmelreiche ja nicht ein Stück Holz ist, dass der, welcher die Schätze desselben austheilt, ja gerade die Thür öffnet, also Pförtner ist. Haushalter und Thürhüter ist hier dasselbe. Nun ist freilich Petrus zunächst zum Austheilen oder Aufschliessen gesetzt, aber was dem Einen ein Geruch zum Leben, ist dem Anderen ein Geruch zum Tode, mithin schliesst er das Himmelreich zugleich zu, indem er es aufschliesst. Dies Auf- und Zuschliessen hat man auch bisher meist in dem Binden und Lösen Matth. 16, 19 gefunden, A. jedoch erklärt jene Worte vom Lehren des Gesetzes. Seine Gründe sind folgende: 1) *Ὃ ἐὰν δήσῃς* etc. kann nicht stehen für *ἃς ἂν ἁμαρτίας δήσῃς*. Aber kann es denn nicht stehen für *οὓς ἐὰν δήσῃς* etc.? Das Neutrum fasst ja öfter Personen collectivisch zusammen. 2 Thess. 2, 6 *τὸ κατέχον*, V. 7 *ὁ κατέχων*. Hebr. 7, 7 *τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται*, ferner *τὰ μωρὰ τ. κόσμου, τὰ ἀσθενῆ* etc. vgl. Winer 160. 2) Im Talmud werden *assêr* (binden) und *hattêr* oder *scharê* (lösen) von Rabbinen gesagt, welche etwas für verboten oder erlaubt erklären. Noch gegenwärtig werden die Rab-

binen ordinirt mit der Formel: *Cape potestatem ligandi et solvendi, aut docendi, quid ligatum et solutum est.* Ebenso gebraucht Joseph. *Bell. Jud.* 1, 5, 2 die Worte. Vgl. Matth. 23, 4. Dies Verboten- und Erlaubterklären ist dann nach A. nichts weiter als ein Lehren. Wie Petrus durch den Schlüssel (oder die) zum Lehrer des Evangeliums, so werde er durch die Macht zu binden und zu lösen zum Lehrer des Gesetzes bestellt. Der Ausdruck sei entlehnt von dem Auf- und Zubinden kostbarer Gefässe, bezeichne also wie der Schlüssel das Haushalteramt.

Doch ist dagegen: Schwerlich hat Christus dem Sprachgebrauch der Rabbinen, der aus einem ihm feindlichen Ideenkreise entsprossen, jene Worte entlehnt, welche zu den feierlichsten seines Lebens gehören. Sodann ist es viel natürlicher, jene Worte aus dem Sprachgebrauche der hl. Schrift zu erklären: Luc. 13, 16; Act. 20, 22; Jes. 61, 1; Matth. 22, 13; Jud. 6. Danach ergibt sich ganz einfach für Binden die Erklärung „in Gefangenschaft thun“ (der Sünde oder des Teufels), für Lösen „aus der Gefangenschaft befreien“. Das Binden aber steht darum voran, weil der Schlüssel zunächst zum Zuschliessen dient. Ferner war es gar nicht Sache der Apostel, etwas für verboten oder erlaubt zu erklären; denn das Gesetz nebst vollständiger Auslegung wär vorhanden, sowie auch das Princip für die Beurtheilung der Adiaphora. Würde dies aber Petrus in unserer Stelle zugeschrieben, so müsste man mit Meyer erklären: Von deiner Bestimmung, welche gültig seyn soll vor Gott, wird es abhängen, was als verboten zum Himmelreiche unfähig machen wird, und was als erlaubt die Aufnahme in dasselbe nicht hindern wird. Dann aber wäre δεῖν und λύειν der Sache nach dasselbe wie ἀφιέναι und κρατεῖν Joh. 20, 23. Das fühlt auch A. und schwächt daher das Verboten- und Erlaubterklären in ein blosses Lehren ab, wodurch die Stelle alles Sinnes beraubt wird. Das göttliche Gesetz, welches du auf Erden lehren wirst, soll im Himmel gelehrt seyn?!

Will man aber unserer Erklärung, wonach ὃ oder ὅσα (vgl. Matth. 18, 18) für οὓς steht, nicht zustimmen, so liegt es am nächsten, das neutrale Relativ ganz allgemein zu fassen: Alles, was zu demjenigen gehört, das ihr in Fesseln schlagt, soll auch im Himmel so betrachtet werden und umgekehrt, einerlei ob es Menschen oder menschliche Handlungen sind. Dann wäre die Ahrenssche Erklärung in unsere eingeschlossen. Jedenfalls aber wird um der gleichen sollennen Form willen festzuhalten seyn, dass Joh. 20, 21 dasselbe was unsere Stelle besagen soll. Vgl. Ewald zu der

Stelle. Wenden wir uns nun zu Matth. 18, 15 ff. A. meint, es sei hier von Beleidigungen eines christlichen Nebenbruders die Rede. Wenn die Vermahnung des Beleidigten selbst vor Zeugen nichts geholfen habe, solle die Gemeinde darüber entcheiden, ob die betreffende Handlung nach Gottes Gesetz verboten oder erlaubt gewesen sei. Wolle sich dann der verurtheilte Beleidiger dem Urtheil der Gemeinde nicht unterwerfen, so solle ihn der Gekränkte und zwar nur dieser für einen Heiden und Zöllner achten, d. h. ihn vor einem heidnischen Gerichte belangen. Dagegen ist: 1) Die Worte *εἰς σὲ* hinter *ἁμαρτήσῃ* sind von Lachm. und Tischend. nicht recipirt und finden sich auch im *C. Sin.* nicht, mithin ist sehr fraglich, ob von Beleidigungen die Rede ist. 2) Ist jemand beleidigt, so soll er vergeben. Ist jemand am Vermögen geschädigt, so soll er es nach 1 Cor. 6, 7 lieber dulden als rechten, für den Fall aber, dass dies um höherer Pflichten willen nicht geht, ist a. a. O. V. 1—6 ein anderes Verfahren angegeben. Es ist auch monströs, dass der Beklagte vom Kläger gleich ermahnt werden soll und, wenn er nicht hört, sogar von Zeugen, die nebenbei nichts zu bezeugen haben, ohne dass irgend wie erst eine Untersuchung oder Verständigung angeordnet wäre. Es soll ein Versuch gemacht werden, seine Seele zu gewinnen, ohne dass irgendwie die Verschuldung und das Gefallenseyn aus der Gnade constatirt wäre. Wie ungefüge auch, einen Beleidiger vor der ganzen Gemeinde belangen, und wie sittlich gefährlich für diese! Wo liegt aber die Berechtigung, die Worte: so halte ihn für einen Heiden und Zöllner, dahin zu verstehen: So belange ihn vor einem heidnischen Gerichte?[1]) 3) Hätte der Heiland das rechte Verfahren bei Beleidigungen angeben wollen, so würde es unerklärlich seyn, warum Petrus noch einmal V. 21 danach früge und eine anders lautende Antwort erhielte. 4) V. 18 wäre endlich ohne Sinn, weil doch der Herr unmöglich die Infallibilität der Gemeinde lehren kann.

Nach unserer Erklärung des Bindens und Lösens hingegen hat die Stelle einen sehr guten Sinn: Wenn du jemand also sündigen siehst, dass er dadurch seine fernere Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde unmöglich gemacht hat, falls er sich nicht bekehrt, so sollst du ihn zur Schonung seines Gewissens erst allein ermahnen, dann unter Zuziehung von Zeugen, welche ihm, falls er dich nicht hört, gleichfalls die Nothwendigkeit seiner Bekehrung bezeugen sollen; verstockt er sich aber auch gegen die, so bringe seine Sache vor die

1) Vgl. Isenberg a. a. O.

Gemeinde, und will er auch auf die nicht hören, so thue ihn in den Bann. Wahrlich, ich sage euch: gültig vor Gott ist es, so ihr die hartnäckigen und unbussfertigen Sünder in den Bann thut, die bussfertigen aber von ihren Sünden lossprecht. — Doch warum kümmern wir uns hier so sehr um die Bedeutung des Bindens und Lösens, steht es denn nicht auch ohne jene Stellen aus Joh. 20, 21 fest, dass die Kirche die Macht hat Sünden zu vergeben und zu behalten? A. weiss auch diese Stelle anders zu deuten. Matth. 28, 19 liegt die Identität der Beauftragung mit Marc. 16, 15 klar vor, obgleich hier die Scene offenbar in Jerusalem ist, nicht auf dem Berge in Galiläa wie bei Matth. Ebenso kann der Herr auch Luc. 24, 47 und Joh. 20, 21 nichts Anderes als dort sagen wollen. Mithin ist der Sinn der letzteren Stelle: Welche ihr tauft zur Vergebung der Sünden, denen sind sie vergeben; welche ihr nicht tauft, denen sind sie nicht vergeben. Seine Gründe dafür sind:

Ist in allen angeführten Stellen dieselbe Beauftragung gemeint, so ist die Predigt der Busse und der Vergebung der Sünde mit der Taufe, welche in den ersten beiden Evangelien in den Vordergrund tritt, aufs engste verknüpft. Vgl. Matth. 3, 11; Act. 19, 4; 13, 24; Marc. 1, 4; Luc. 3, 3; Act. 2, 38. In den Clementinen ist überall, wenn von der Vergebung der Sünden die Rede ist, die in der Taufe gemeint. Ebenso war es auch in der ältesten Kirche. Luc. redet daher von einem Predigen der Busse und der Taufe zur Vergebung der Sünden, hat aber nur das Lehren, welches der Taufe vorausgehen muss, ausdrücklich hervorgehoben. Der Bericht des Joh. hat mit dem des Luc. die grösste Verwandtschaft. Das Vergeben der Sünde entspricht der Predigt der Vergebung bei Luc. Das Sündebehalten aber nach dem Vergeben kann der Predigt der Busse nicht entsprechen, es kann im Gegensatz zu *ἀφιέναι* nur heissen nicht vergeben. Das Sündevergeben und -Behalten steht nur in näherer Beziehung zur Predigt von der Vergebung. Es hat den Sinn lehren oder erklären, dass Sünden von Gott vergeben seien oder nicht. Während aber Luc. das Sündenvergeben (*κηρύσσειν*) auf die öffentliche Predigt bezieht, ist bei Joh. von Sünden bestimmter Personen die Rede. Nun ist nirgends berichtet, dass die Apostel abgesehen von der Taufe die Macht haben Sünde zu vergeben. Getaufte erhalten die Vergebung nur durch Fürbitte, 1 Joh. 5, 16; Jac. 5, 15. 16. Matth. und Marc. haben das Lehren und Taufen, Luc. nur das Lehren, Joh. nur das Taufen. *Vergebung* der nach der Taufe begangenen Sünden ist von den *Aposteln* überall nicht geübt, der Bann eben so wenig. 1 Cor.

5, 3 bannt nicht Paulus, sondern verlangt, dass die Gemeinde banne. Die verschiedenen Beauftragungen aber sind — die Apostel haben sich im Orte geirrt — identisch, — das versteht sich von selbst.

Letzteres indessen, worauf alles ankommt, ist lediglich unerwiesene Behauptung, und dürfte die Auctorität Bleek's genügen (Synopt. Erkl. der 3 ersten Evgl. 1862, 2, S. 505 ff.), um darzuthun, dass über den fraglichen Gegenstand auch bei den unbefangensten Kritikern andere Ansichten Platz greifen können. Vgl. auch Ewald z. d. Stellen. Johannes erzählt eben etwas, wovon uns die übrigen Evangelisten nichts mittheilen, nämlich die Mittheilung des heil. Geistes an die Apostel behufs der Sündenvergebung und des Gegentheils. Dahingegen hat Johannes keinen Grund, die andererseits genügend mitgetheilte Beauftragung der Jünger zu lehren und zu taufen noch einmal zu berichten. Dass aber ein und dieselbe feierliche Beauftragung sich nicht wohl an verschiedenen Orten wiederholen könne, ist eine Behauptung, welche schon das gewöhnliche Leben Lügen straft. Es sähe endlich gar schlimm um den dogmatischen Boden der hl. Schrift aus, wenn wir die Dogmen erst mit Hülfe von Conjecturen wie die obigen aus derselben gewinnen müssten.

Was nun den Bann und das Sündenvergeben anlangt, so steht fest, dass Paulus ersteren geübt. 1 Cor. 5, 3 sagt er, dass er den Verbrecher dem Satan übergeben habe, und fordert auch von der Gemeinde, ihn von der christlichen Gemeinschaft auszuschliessen. Vgl. 1 Tim. 1, 20. Haben nun die Apostel Getaufte gebannt, so musste es noch vielmehr in ihrem Berufe liegen, denselben die Sünden zu vergeben. Bedenkt man nun ferner, dass Matth. 9, 5 der Herr sagt: Was ist leichter zu sagen: dir sind deine Sünden vergeben, oder zu sagen: stehe auf und wandle? — so liegt es doch auf der Hand, dass derselbe Petrus, welcher zu dem Lahmen an der schönen Thür des Tempels sprach: stehe auf und wandle! — auch Macht hatte die Sünden zu vergeben, auch unabhängig von der Taufe. Es lässt sich überhaupt kein Grund einsehen, warum jemand die Befugniss haben soll, durch die Taufe die Sündenvergebung auszutheilen, durch das Wort aber nicht, da doch das Wort des Evangeliums dieselbe Gnade enthält. Ahrens scheint zu fürchten, dass durch solche Macht dem geistlichen Amte als der Fortsetzung des Apostolats wenn auch mit beschränkter Befugniss eine zu hohe, machtvolle Stellung in der Kirche eingeräumt werde, und dies mag auch wohl die Meinung derer gewesen seyn, welche im hannoverschen Katechismusstreite sich mit so grosser Erbitte-

rung gegen die Worte in dem Stück vom Amt der Schlüssel wandten: Glaubest du auch, dass meine Vergebung Gottes Vergebung sei? Das geistliche Amt soll nur ein Haushalteramt seyn, dem es nicht zusteht, die Sünden zu behalten, sondern allein die Vergebung derselben anzukündigen. In dieser letzteren Beziehung soll also die reformirte Lehre die richtige seyn. Die Differenz beider Confessionen liegt aber in Bezug hierauf nicht in der Lehre vom Amte, sondern in der Lehre vom Worte Gottes. Unserer Kirche ist dasselbe erfüllt mit dem heiligen Geiste und verkündet nicht nur, sondern spendet die Vergebung der Sünden, wie aus allen den Stellen hervorgeht, welche die Wirkung des hl. Geistes und des Wortes gleichsetzen und auf die persönliche Wirksamkeit des hl. Geistes durch das Wort hinweisen. Thomasius, Christologie 3, 1, S. 382 ff. Mithin ist nach lutherischer Lehre jede Verkündigung des Evangeliums, in welcher Form sie auch geschehen mag, eine Austheilung der Vergebung der Sünden. Was kann aber den Geistlichen mehr demüthigen, als dass er sich sagen muss: Du bist blutarm und kannst nichts geben und nehmen, Gottes Wort muss es allein thun. Derselbe Grund, die vorgebliche Macht des armen bedrängten geistlichen Amtes zu brechen, ist auch wohl die vielleicht unbewusste Triebfeder, welche Ahrens und so viele Andere gegen Retention, Excommunication und Bann zu Felde ziehen lässt oder das letzte Stück, wenn es ja geübt werden soll, der Gemeinde zugesprochen wissen, d. h., wie die Sachen dermalen liegen, unmöglich machen will.

Traurig aber steht es um das geistliche Amt, wenn es das Wort Gottes nicht ohne Schranke handhaben darf, wenn es die groben und offenkundigen Sünder in der Gemeinde dulden oder gar zum Tische des Herrn zulassen muss. Dadurch wird nicht nur die Person des Amtsträgers, sondern vor allen Dingen Gott verunehrt. Nur ein gottloser Geistlicher kann durch die Handhabung der Heiligthümer der Kirche hoffährtig werden; ist er ein wiedergeborener Mensch, so wird das Zittern vor solcher Sünde die leiseste Versuchung dazu im Keime ersticken. Im Uebrigen ist jedes Ding auf Erden dem Missbrauch ausgesetzt, und kann einem verkehrten Herzen auch das Beste und Heiligste Gegenstand des Hochmuthes werden. Wollte man aber darum diese Dinge aufgeben, so wäre längst mit dem ganzen Glauben, Wort und Sacrament *tabula rasa* gemacht. Es ist aber ein offenbares Zeichen des Verfalls der Kirche, dass die Excommunication so unverantwortlich selten und der Bann fast gar nicht mehr zur Anwendung kommt, denn es steht ausser Zweifel, dass

er Hauptgrund davon in Mangel an Sündenerkenntniss und nem geistlichen Tode der Gemeinden zu suchen ist. Versser dieses meint gewiss nicht der Kirche durch Excommuication und Bann aufhelfen zu können, möchte sie auch in nz todten oder in fieberhafter Aufregung begriffenen Geeinden nicht sogleich wieder eingeführt und angewandt seen; aber dass sie nicht mehr in Anwendung sind, dass Sünde nd Laster sich so breit machen dürfen in der Kirche, dass an die öffentlichen und unbussfertigen Sünder nur mit geuer Noth von Kirchenämtern fern halten kann, dass man it der Abschaffung der Privatbeichte den Nerv der seelsorghen Thätigkeit zerschnitten und ihre Wiedereinführung als s grosste Uebel flieht, — das ist ein Gräuel der Verwüstung heiliger Stätte und ein Zeichen davon, wieweit der Unaube aller Orten in der Kirche das Heft in den Händen hat.

---

ie Behandlung des Eides in der Predigt, der Kinderlehre und der privaten Seelsorge.

Ein Conferenz-Vortrag

von

A. Althaus,
Superint. zu Fallersleben.

Eine der bedrohlichsten Erscheinungen unserer Zeit ist e Leichtfertigkeit im Schwören und das Ueberhandnehmen r Meineide bei unserem Volke. Durch ein Consistorialsschreiben vom 23. September 1863 ist das ohnehin notosche Factum dieses ausgebrochenen Geschwürs constatirt. us den nach den statistischen Ermittelungen über die Resultate r Strafrechtspflege im Königreiche (Hannover) zusammengeellten Nachrichten über das Verbrechen des Meineides, in weit dasselbe bei den Schwurgerichtshöfen zur Aburtheilung langte, welche Nachrichten das Königliche Cultus-Ministeum dem Königlichen Consistorium habe zugehen lassen, erbe sich, heisst es darin, im Ganzen eine so betrübende Zuhme des Verbrechens des Meineides und insbesondere im hre 1861 (bis wohin die statistischen Ermittelungen reichn) eine so auffällige, ja erschreckende Steigerung der Zahl r stattgehabten Verurtheilungen, dass sich die hohe Behörde der ernstlichen Erwägung, ob davon nicht zu geeigneter rchlicher Einwirkung besondere Veranlassung zu nehmen i, verbunden *geachtet* habe."

Fragen wir vor allem, um den rechten Standpunkt für unser Thema zu gewinnen, nach den Ursachen der eingerissenen Eidesentheiligung, so kann die hauptsächlichste derselben keine andere seyn als der zunehmende Mangel an Gottesfurcht im Herzen und Leben des Volks. Weicht der Glaube an den lebendigen Gott von dem Menschen, scheut er sich nicht mehr vor dem allwissenden und heiligen Gott, der Leib und Seele verderben mag in die Hölle, so bebt er auch nicht mehr vor dem Aeussersten zurück, die Welt ist dann sein Gott und um sie gewinnen, setzt er Alles, wie er es eben bedarf, in Bewegung. Einem solchen innerlich Verwilderten und Verwüsteten ist der Eid nichts weiter als eine Ceremonie, hinter welcher Niemand steht, als der Richter, den man betrügen kann. Die Art, wie sich ein Volk zum Schwören und Eideshalten hält, ist deshalb ein sicherer Gradmesser von dem religiösen Stande desselben. Nach ihm muss dieser aber hin und her bei uns weit unter Null gesunken seyn.

Es ist das auch nicht zu verwundern. Denn Gottesglaube, Gottesfurcht hängt genau mit dem Glauben an die Offenbarung Gottes in der Schrift zusammen. Wird dieser beirrt, sinkt dieser hin, so wird auch jener ausgetrieben und der Arge reisst Alles hin, das Gebäude hat seinen Grund verloren. Nun ist aber zu lange, zu systematisch mit allen Mitteln daran gearbeitet und wird es noch, das Wort der Bibel als Gleichniss zu entleeren, als Fabel zu belächeln, als Betrug und Dichtung zu verdächtigen, den Glauben daran als Dummheit und Zurückgebliebenseyn zu stigmatisiren, als dass nicht der immer von neuem angefachte Sturmwind aus den Wüsten her einen weithin gehenden und Alles in den Abgrund reissenden Schiffbruch Vieler am Glauben gewirkt haben sollte. Und weil der lebendige Gott nur bei uns ist in und mit seinem Worte, so verliert die Seele auch mit dem Worte Gottes seinen Gott, ohne Gott lebt sie in der Welt. Da hört die Beugung unter, die Scheu vor Gott auf — wozu ist sie dann nicht fähig!

Wir brauchen und wollen dabei nicht das Auge verschliessen gegen dasjenige in unserer gegenwärtigen Gesetzgebung und Gerichtspraxis, was zum Profaniren des Eidschwörens beitragen kann, zum mindesten der Eidesheiligung nicht günstig erscheint. Auch das bereits angezogene Consistorial-Ausschreiben weist darauf hin. „Der Staat, heisst es da, dürfte es in Erwägung zu ziehen haben, ob etwa eine noch grössere Minderung der obrigkeitlichen durch Beseitigung aller *etwa* entbehrlichen oder dem Missbrauch besonders ausge*setzten* Eide eintreten könne; ob ferner für die bei den Eid-

erhebungen selbst im Interesse ihres Ernstes und ihrer Würde von Seiten der Behörden zu beobachtende Form und Weise noch Vorschriften zu erlassen seien und ob endlich durch eine geordnetere, häufigere, namentlich aber — in dem einzelnen Falle — zeitigere Herbeiziehung der Geistlichkeit zu einer genugsamen Vorbereitung der von den Gerichten zum Schwören zugelassenen Personen der geistlichen Belehrung und Ermahnung mehr Vorschub zu leisten und mehr Raum zu geben sei." Wir stimmen dem völlig zu. Vergessen wir nur nicht: Gesetzgebung, Gerichtspraxis fällt nirgends aus der Luft, ist nie etwas rein Doctrinäres, sondern mehr oder weniger immerdar das Produkt eines bereits gewordenen Zustandes im Volke, gegen welchen, falls er ein defecter und bedrohlicher ist, der Staat in einer Nothwehr steht und gegen den er mit seiner Gesetzgebung sich schützen muss, um sich seine Existenz zu sichern und trotz des vorhandenen Defects seine Ziele erreichen zu können. Hat sich der Staat genöthigt gesehen, die Eidesforderungen der Art zu häufen, dass auch über das Geringfügigste Aussagen und Bezeugungen kaum mehr gerichtsfähig sind, wenn sie nicht eidlich erhärtet werden, so muss er schon schlimme Erfahrungen von dem Geiste der Lüge gemacht haben, der bei seinen Angehörigen weit und breit Raum und Kraft genommen hat, und gegen den er sich auf seinem Gebiete nicht anders zu schützen weiss, als durch Eideshäufung, Der erstarkte Geist der Lüge weist aber auf den Mangel an Gottesfurcht hin und stellt sich die Sache mithin so heraus: Nicht die gegenwärtige Gesetzgebung und Gerichtspraxis hat ausgeboren oder helfen ausgebären das eingerissene Verderbniss der Eidesentheiligung, sondern diese Gesetzgebung ist selbst ein Symptom einer vorhandenen tödtlichen Krankheit, die eben da wurzelt, wo aller Tod wurzelt, in der geschwundenen oder schwindenden Gottesfurcht.

Lassen wir deshalb den Staat mit seiner Gesetzgebung aus dem Spiele! Am wenigsten machen wir ihn verantwortlich. Nicht einmal recht berathen können wir ihn. Denn das allein entscheidende Mittel, welches wider die Eidesentheiligung zur Erweckung der Gottesfurcht ausreicht, ist das Wort Gottes. Aber seine Pflege ist dem Staate nicht befohlen, mithin soll er auch damit nicht operiren. Nur das können und wollen wir sagen: So gewiss dem Staate um seiner eigenen Existenz willen von höchstem Interesse seyn muss, dass der Eid von seinen Angehörigen heilig gehalten und seinem Missbrauche durchgreifend gewehrt werde, so gewiss muss er *das höchste Interesse* dabei haben, dass das Wort

Gottes an dem Volke recht gebraucht und reichlich gepflegt werde, er hat sich der Kirche, welcher durch Gottes Gnade der Dienst am Worte anvertraut ist, zur Pflegerin und Säugerin darzureichen, er hat der gläubigen Verkündigung des Worts, die allein durchschlagend ist, allen möglichen Vorschub zu leisten, er hat aller Ausleerung des göttlichen Worts auf das ernsteste zu wehren und der Kirche vollen Raum zu geben, ihre Kraft auf Grund des Wortes frei zu entfalten. Der Staat, welcher sich gegen die Kirche und ihren Glauben setzt, den Geist des Unglaubens nährt und fördert, ja nur indifferent, religionslos seyn will, arbeitet an seinem eigenen Ruin, schon um dess willen, weil er dadurch die Gottesfurcht hindert, die ihm allein zur Eidesheiligung, worauf seine Existenz ruht, helfen kann.

Ist demnach der Kirche, als betraut mit dem Amte des Worts, die Sorge um Eidesheiligung befohlen, so entsteht die Frage, wie hat sie hierwegen ihre Thätigkeit zu entfalten und zwar in der dreifachen Weise, worin sie überall ihr Thun zu entfalten hat: in der Predigt, Kinderlehre und privaten Seelsorge? Das Ziel aber, wohin sie zu streben, wird nicht blos dies seyn dürfen, dass unverständiges, leichtsinniges Schwören und falsches Schwören verhütet, sondern dass auch recht und wohl geschworen werde. Allein um davon in Predigt, Kinderlehre und privater Seelsorge handeln zu können, müssen wir selbst der Sache erst mächtig werden und seyn. Alles Schwanken auf diesem Gebiete, es sei über Wesen des Eides oder über Gottgefälligkeit des Schwörens, muss die Thätigkeit hierin lähmen und fruchtlos machen. Nicht einmal den gewordenen Zustand, dass geschworen wird, können wir ohne Weiteres als einen gottgewollten annehmen, zumal da seine Schriftgemässheit angefochten wird.

Wir haben deshalb zunächst zu erörtern: **Was sagen Schrift und kirchliche Lehre vom Eide und vom Schwören?**

1. Durch das ganze A. T. geht das Schwören Gottes und das Bauen der Heiligen auf den Eid Gottes. Gott beschwört dem Abraham seine Verheissungen. Gedenke an deine Diener, Abraham, Isaak und Israel — betet Mose 2 Mos. 32, 13 —, denen du bei dir selbst geschworen und ihnen verheissen hast: ich will euren Samen mehren, wie die Sterne am Himmel, und alles Land, das ich verheissen habe, will ich eurem Samen geben und sollen es besitzen ewiglich (vgl. 1 Mos. 22, 16). Als das Volk bei der Botschaft der Kundschafter *wider* Gott und seine Diener murrte und spricht: ist es nicht *besser*, wir ziehen wieder in Aegypten? spricht der Herr:

alle die Männer derer soll keiner das Land sehen, das ich ihren Vätern geschworen habe 4 Mos. 14, 23. Der Herr hat geschworen und wird ihn nichts gereuen, singt David Ps. 110, 4, du bist ein Priester ewiglich, nach der Weise Melchisedeks. Man nehme dazu alle die Schwurstücke wo es heisst: so wahr ich lebe, spricht der Herr. Wollte Jemand sagen, das thut der Herr, ist es damit der Creatur gestattet? so ist das eine nichtige Frage. Denn einmal geht durch das ganze A. T. das Schwören der heiligen Menschen Gottes und es ist keine Spur davon, dass Gott dieses Schwören missfiele. Dagegen bedroht er nur das falsche Schwören, dieses freilich mit dem höchsten Eifer seines Grimms, in den bekannten Stellen: 3 Mos. 19, 12 ihr sollt nicht falsch schwören bei meinem Namen und entheiligen den Namen deines Gottes, denn ich bin der Herr; Ezech. 17, 19 Also spricht der Herr Herr: so wahr als ich lebe, so will ich meinen Eid, den er verachtet, und meinen Bund, den er gebrochen hat, auf seinen Kopf bringen; Mal. 3, 5 ich will ein schneller Zeuge seyn wider die Meineidigen; 2 Mos. 20, 7 denn der Herr wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen missbraucht. Wie sollte sich Gott nicht gegen das Schwören selbst gewandt haben, wäre es vor ihm missfällig, wie er sich gegen das falsche Schwören gewandt hat? Aber im Gegentheil, Gott hat selbst das Schwören geboten, nur dass es bei ihm, dem lebendigen Gotte geschehe und nicht bei den falschen Göttern oder bei der Creatur. Du sollst, gebietet er 5 Mos. 6, 13, du sollst den Herrn, deinen Gott fürchten und ihm dienen und bei s e i n e m Namen schwören. So gewiss es also den Dienern Gottes gehört, ihn zu fürchten und ihm zu dienen, so gewiss auch bei seinem Namen zu schwören. So gewiss der Wandel in der Furcht und in dem Dienste Gottes ein von Gott gefordertes Bekenntniss seiner Ehre ist, so gewiss soll auch in dem Eide bei seinem Namen seine Ehre bekannt werden. Weil aber gleichwohl der Herr so viele Eide bei dem heiligen Volke hören muss, die nicht Heiligung sind des Namens des lebendigen Gottes (Jer. 5, 7), so verheisst der Herr Jes. 65, 16 und tröstet damit seine Heiligen, auch das werde zur Herrlichkeit der messianischen Zeit gehören.

2. Blicken wir hiernach in das N. T., so erscheint hier Alles in demselben Verhältnisse, nur dass es auf die Stufe der Erfüllung gerückt ist. Die Heiligen loben Gott, dass er gedacht hat an seinen heiligen Bund und an den Eid, den er geschworen hat unserm Vater Abraham, uns zu geben Luc. 1, 73; dass er, da er wollte den Erben der Verheissung überschwänglich beweisen, dass sein Rath nicht wankte, einen

Eid dazu gethan habe, auf dass wir durch zwei Stücke, die nicht wanken, einen starken Trost haben Hebr. 6, 17; dass er den Erben auch zum Priester nicht ohne Eid eingesetzt hat, damit er ihn dadurch als eines besseren Testaments Ausrichter hinstelle, denn das erste Testament war Hebr. 7, 21 — so dass auch hier das Schwören Gottes als ein sich bekennen Gottes zu uns in Gnaden erscheint. Er selbst aber, der Erbe, rechtfertigt sich vor seinem Volke mit einem Eide Matth. 26, und wie er sich dadurch zu seinem Vater als der ewige Sohn bekennt, so bekennt er sich dadurch auch zu uns, dass er des Menschen Sohn und die messianische Zeit in ihm erschienen sei. Und sind denn auch alle die Zeugnisse des Herrn, die mit wahrlich, wahrlich, ich sage euch, beginnen, nicht eigentliche Eidschwüre, so tragen sie doch Eidesart unleugbar in sich.

Was sodann das menschliche Schwören anlangt, so muss im Allgemeinen gelten, was Harless sagt: Was der Herr, der Geber des Gesetzes im A. Bunde geboten hat, dass man nämlich in seinem Namen schwöre, das kann der Herr, der Erfüller des Gesetzes im N. Bunde nicht verbieten, ohne das Gesetz zu zerstören, statt es zu erfüllen. Seine Erfüllung besteht aber hinsichtlich des Gebots des Schwörens darin, dass er das gibt, was das Gesetz nicht zu geben vermag, und was doch zum rechten, gottgefälligen Schwören gehört, dass nämlich das Gesetz in das Herz gegeben und in den Sinn geschrieben sei und dass also der Eid werde und sei das Bekenntniss des zum Herrn bekehrten und im Bunde des Glaubens an ihn stehenden Herzens. Woraus dann folgt, dass erst im N. Bunde das rechte Schwören anheben, fortgehen kann und soll. Ueberdies aber wird das menschliche Schwören auch zu menschlichen Zwecken ausdrücklich sanctionirt in Hebr. 6, wo es zugleich als die niedrige Analogie eines höheren göttlichen Verhältnisses erscheint. Die Menschen, heisst es dort V. 16, schwören wohl bei einem Grösseren, denn sie sind; und der Eid macht ein Ende alles Haders, dabei es fest bleibet unter ihnen; aber Gott, da er wollte den Erben der Verheissung überschwänglich beweisen, dass sein Rath nicht wankte, hat er einen Eid dazu gethan. Demgemäss geht denn das Schwören der heiligen Menschen Gottes weithin durch das ganze N. T., auch die himmlischen Boten treten mit jauchzender Seele schwörend in die diesseitige Gemeinde ein Offb. 10, 6: Und der Engel schwur bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel geschaf*fen hat*..., dass hinfort keine Zeit mehr seyn soll.

Schon dieser Zusammenschau des übrigen Schriftwortes

gegenüber, so wie gegenüber der bis jetzt freilich von uns nur angedeuteten Bedeutung des Schwörens, muss es von vorn herein unmöglich erscheinen, dass der Herr Matth. 5, 33—37, welche Stelle Jac. 5, 12 wiederholt wird, den Seinen das Schwören, es sei absolut oder relativ, jedoch jedenfalls solle verboten haben. Gleichwohl ist das Missverständniss dieser Stelle sehr alt und nicht blos bei den Sekten heimisch, sondern hat in ältester und wieder in neuester Zeit mitten in der Kirche seine Vertreter, deren Etliche sonst als Auctoritäten gelten können.

Wenn Justin, Irenäus, Basilius, Chrysostomus, Hieronymus, Theodoret, Epiphanius gegen den Eid sind, Clemens von Alexandrien, Gregor von Nazianz und Augustin ihn nur auf einer niederen Stufe der christlichen Vollkommenheit für erlaubt halten, so hat das eben so gut seinen Grund in dem Missverständnisse unserer Stelle, als in der Verkennung der Bedeutung des Eides, nicht weniger indess in der Scheu, vor der heidnischen Obrigkeit dasselbe zu thun was die Heiden thaten. Die spätere Kirche aber sanctionirte den Eid unbedingt und wir werden gleich sehen, dass das auch die Kirche der Reformation gethan und den Ausspruch des Herrn in der Bergpredigt im Wesentlichen richtig gefasst hat. Erst in neuester Zeit macht sich auf exegetischem Gebiete wieder eine andere Auslegung unserer Stelle geltend. Das *μὴ ὀμόσαι ὅλως*, sagt Meyer, verbiete alles Schwören, nicht blos das mit der Ehrfurcht vor Gott streitende. Die Christenheit, wie sie nach Christi Moral seyn solle (ideal), solle gar keinen Eid kennen. Der Eid bei Gott werde zwar im Folgenden nicht ausdrücklich mit aufgeführt, sein Verbot sei aber die Grundlage und Voraussetzung aller genannten Momente. Ja in V. 37 erklärt er das *ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν* für gleich: es ist sündlich. Ebenso v. Gerlach: Christus verbiete also alles Schwören; und keineswegs werde durch das Folgende: weder bei dem Himmel etc. das Verbot blos auf Eide bei Geschöpfen beschränkt, vielmehr: ihr sollt gar nicht schwören, nicht nur bei Gott nicht, sondern auch nicht bei dem Himmel, was Christus darum hinzusetze, weil solche Eide eben nicht für volle Eide galten und daher auch scheinbar nicht unter das Verbot des Schwörens gehörten. Gleichwohl, sagt er unmittelbar darauf, kann der Eid an sich nichts Unrechtes seyn. Schmid in seiner Ethik sagt: Die neutestamentlichen Aussprüche Matth. 5 und Jac. 5 verbieten den Eid unbedingt. Das *μὴ ὀμόσαι ὅλως* werde durch die folgenden Beispiele nicht erschöpft, sondern nur erläutert und es werde verboten, weil die angeführten Eide auch Eide bei Gott seien. Jesus er-

kläre sie deshalb principiell für unstatthaft. Aber freilich in einem solchen gemischten Zustande, worin wir jetzt seien, sei der Eid oft ein geringeres Uebel, als die Erhaltung des gegenseitigen Misstrauens. Der Eid sei daher nicht in jeder Lage verwerflich. Aber er bleibe nur ein nothwendiges Uebel. Um so gewisser haben die Christen die Verpflichtung, auf einen Zustand hinzuwirken, in welchem aller Eid entbehrlich werde.

Wir wären übel berathen, wenn diese Auslegung die richtige wäre. Denn abgesehen davon, dass dann Gebot und Verbot desselben in der Schrift stehen würde, auch davon abgesehen, dass dieses Verbot nur in der Luft schweben, mithin unnütz seyn würde, denn ideale Zustände haben wir nicht, können sie auch in diesem Aeon nicht erhoffen: — welcher aufrichtige Christ möchte ein gutes Gewissen dabei haben — und nur damit lässt sich segensreich wirken — Handreichung zu einer Sache zu thun, die von dem Herrn verboten, die principiell sündlich, ἐκ τοῦ πονηρὸυ, die zwar ein nothwendiges Uebel, immerhin aber ein Uebel ist?

Allein das Missverständniss des Ausspruchs des Herrn erweist sich bald, wenn wir auf den Widerspruch der vorgelegten Erklärung mit dem Zusammenhange der ganzen Rede achten. Der Herr setzt das blos äusserliche Auffassen des Gesetzes in das geistliche um, wodurch der Inhalt des Gebots nothwendig gesteigert wird. Wie dem Gesetze demnach nicht genügt wird durch Nichttödten, Nicht die Ehe brechen, so auch nicht durch Nicht falschen Eid thun, auch nicht einmal durch das Gotte den Eid halten. Sondern dem Gebote können Reichsbürger nur genügen, wenn sie sich alles Schwörens durchaus enthalten, wodurch das Gebot: bei S e i n e m Namen sollst du schwören, verletzt, übertreten wird. Und wie nun der Herr bei den übrigen Geboten solche Stücke namhaft macht, wodurch das Gebot recht eigentlich übertreten wird, als bei dem 5. durch Zürnen etc., bei dem 6. durch das begehrliche Ansehen des fremden Weibes, so thut er dasselbe auch bei dem Gebote: bei dem Namen des Herrn deines Gottes sollst du schwören, welches gleich den übrigen Geboten unverrückt stehen bleibt. Dieses bestätigt sich durch die einzeln dort aufgeführten Schwurformeln, welche sammt und sonders nicht den Charakter eines Bekenntnisses, d. h. einer Berufung auf den lebendigen Gott tragen. Von ihnen sagt der Herr: *Μὴ ὀμόσαι ὅλως*, ihr sollt sie gar nicht schwören. Wer solche leichtfertige Schwurformeln gebraucht, wird gebotsbrüchig, zeigt eine ungöttliche Gesinnung, welcher gegenüber den Reichsbürgern das einfache Ja und Nein als Aus-

druck lauterer Wahrhaftigkeit dienen soll. Dasselbe gilt von der Jacobusstelle, welche überhaupt nur eine Wiederholung der Matthäusstelle ist, insbesondere von dem *Μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον, scl. ὀμνύετε.*

Mithin fügt sich das Wort des Herrn bei Matth. nicht nur wesentlich ein in den gesammten Schriftnexus, sondern es gehört auch dieses Wort recht eigentlich zu der Erfüllung des Gesetzes. Das Gebot: bei seinem Namen sollst du schwören, wird dadurch erst recht aufgerichtet. Bengel sagt kurz und treffend: *τὸ omnino utrumque, falso et vere jurandi genus, non tamen verum juramentum universaliter prohibet...; plane prohibetur res, dum abusus valde grassatus tollitur, verusque usus restituitur.*

3. Der gesammten Schriftlehre entspricht denn auch die kirchliche Lehre. Art. 16 der *Augustana* sagt: *Quod Christianis liceat jusjurandum postulantibus magistratibus dare.* Dasselbe wird in der Apologie wörtlich wiederholt. Der grosse Katechismus I, 2 sagt: Es ist geboten (im 2. Gebot), den Namen Gottes zur Wahrheit und allem Guten zu brauchen, als nämlich, so man recht schwöret, wo es noth ist und gefordert wird. Und ebenda §. 65: „Aus diesem Verstande hat man die Frage leichtlich aufgelöset, damit sich viel Lehrer bekümmert haben: warum im Evangelio verboten ist zu schwören, so doch Christus, Sanct Paulus und andere Heiligen oft geschworen haben? Und ist kürzlich diese Meinung: Schwören soll man nicht zum Bösen, das ist zur Lügen und wo es nicht noth noch nütz ist, aber zum Guten und des Nähesten Besserung soll man schwören. Denn es ist ein recht gut Werk, dadurch Gott gepreiset, die Wahrheit und Recht bestätigt, die Lügen zurückgeschlagen, die Leute zu Frieden bracht, Gehorsam geleistet und Hader vertragen wird. Denn Gott kömmt selbst da ins Mittel und scheidet Recht und Unrecht, Böses und Gutes von einander. Schwöret ein Theil falsch, so hat es sein Urtheil, dass es der Strafe nicht wird entlaufen.“ Die Concordienformel I, 12 zählt aber zu den irrigen Lehren der Wiedertäufer: dass ein Christenmensch mit gutem Gewissen kein Eid schwören, noch mit Eide seinem Landesfürsten oder Oberherrn die Erbschuldung thun könne.

Fassen wir hiernach die vorgelegten Schriftaussagen zu einem Ganzen zusammen, um das Wesen des Eides und Schwörens zu bestimmen, so erscheint derselbe als ein Akt heiligen Bekennens. Der Schwörende bekennt den Glauben an den in seinem Worte geoffenbarten Gott, an den allwissenden Richter und Heiland der Welt, als seinen eigenen Glau-

ben, so dass jeder Schwur als eine Erwiederung auf den Schwur Gottes erscheint, womit er sich zu uns bekannt hat und wovon unsere Seligkeit abhängt. Aber zu dieser generellen Bedeutung kommt noch die besondere, wodurch sich der Eid von der Betheurung und von dem christlichen Bekenntnisse im Allgemeinen unterscheidet, dass der Schwörende nach der an ihn gethanen Aufforderung diesen Gott, den höchsten Richter selbst als Zeugen seiner Wahrhaftigkeit einsetzt und in bestimmter Weise eine feierliche Verzichtleistung auf die Gnade Gottes im Falle der Unwahrheit oder Nichterfüllung der eigenen Worte kraft des Eides niederlegt. Hiernach ist der Eid und das Schwören zunächst und zumeist eine That geistlichen Lebens, welche Gott zur Verherrlichung seines Namens und zu seiner Ehre unter den Menschen fordert und welche der Mensch nicht fliehen, sondern mit brünstigem und freudigem Geiste auswirken soll und kann, wird er dazu aufgefordert und kann er diese Aufforderung als eine von Gott gegebene erkennen. Nach dieser Seite hin ist demnach die Bedeutung des Eides die höchst möglich intensive. Der vor das Angesicht des allmächtigen und allwissenden Gottes geladene und wie im Angesichte Gottes zur Bezeugung seines eigenen Herzensglaubens aufgeforderte Mensch bindet sich auf das nächste durch seinen Eid an Gott und dieses sich Binden wird und bleibt für ihn ein Gebundenseyn, woraus ihm entweder Ströme von Segen träufeln, denn wer sich aufrichtigen Herzens zu dem Herrn bekennt, zu dem bekennt sich wiederum der Herr, oder es macht ihn reif zum zermalmenden Fluche, der von der verhöhnten Majestät Gottes auf sein Haupt fällt. Geistlich angesehen hat Gott dem Menschen kein Mittel geben können, um den aus dem Worte bereits gewordenen Glauben mächtiger auf lichte Höhen zu bringen, und um das Gewissen heiliger zur Wahrheit und Treue zu binden und es vor Lüge zu bewahren, aber auch um das Gericht des vom Worte angebotenen aber verachteten Glaubens schneller über ihn zu bringen, als den Eid.

Diese geistliche Bedeutung bleibt die prävalirende, auch wenn der Eid, wie meist, zu menschlichen d. i. bürgerlichen Zwecken gebraucht wird. Die Berechtigung, ihn dazu zu gebrauchen, haben wir in Hebr. 6, 16, und zwar rechtfertigt sich dies darin, dass, wie Sartorius sagt, „Treue, Glaube und Gewissenhaftigkeit unter den Menschen keinen anderen festen Grund hat, als ihre Glaubenstreue, die das innerste Band aller ihrer Verbindungen ist. Es liegt daher sehr nahe, *den* Glauben an ihr zweifelhaftes Wort zu bestätigen durch *ihren* Glauben an Gottes wahrhaftiges Wort, oder ihr Wort

durch ihren Glauben zu beglaubigen, das ist zu beeidigen." So gewiss nun Gott selbst eine eidliche Bekräftigung menschlicher Aussagen fordert und so gewiss es auf Erden menschliche Träger göttlicher Gewalt und Ordnung gibt, so gewiss sind diese auch berechtigt und verpflichtet, namentlich Richter und alle Obrigkeit, zu den Zwecken, wozu sie gesetzt sind, d. i. zu den bürgerlichen, den Menschen an Gottes Statt und in Gottes Namen vor den höchsten, allwissenden Zeugen und Richter der Sinnen und Gedanken der Herzen zu laden, hier, wie im Angesichte Gottes, Zeugniss des eigenen Herzensglaubens zu verlangen, um solchergestalt die höchst mögliche Sicherheit zu gewinnen, dass nichts als die lautere Wahrheit und des Herzens eigentliche Meinung ausgesagt und gelobt werde. So wird dann durch den Schwur ein Ende alles Haders. Mithin kommt zu der geistlichen die bürgerliche Bedeutung des Eides. Diese besteht darin, dass die allgemeine Verpflichtung gegen den Nächsten, die Wahrheit und ihm gelobte Treue zu halten, auf das höchste gesteigert wird dadurch, dass der Aussagende und Gelobende erklärter und bewusster Maassen vor das Angesicht Gottes gestellt, dem Nächsten in der allwissenden Zeugenschaft eine Bürgschaft seiner Treue und Wahrheit gibt, über welche es eine höhere, heiligere und verbindlichere nicht geben kann. Wie deshalb nach dieser Seite hin der richtig geschworene Eid dazu dient, Menschen heiligst unter einander zu verbinden, so kann auch anderseits die Menschen nichts tiefer und heilloser von einander scheiden, als Entheiligung des Eides.

Beschränken wir den Begriff dieser Entheiligung zunächst auf den eigentlichen Meineid, so ist dieser als Bruch beschworener gottgefälliger Verpflichtung oder als Lüge unter eidlicher Betheurung der Wahrheit zu fassen. Seine Verschuldung anlangend ist an ihm je nach den beiden Beziehungen, die der Eid auf Gott und auf den Nächsten hat, die geistliche und bürgerliche Verschuldung, Sünde und Verbrechen, zu unterscheiden. Da der Schwörende vor das Angesicht Gottes gestellt, diesen zum Zeugen und Richter seiner Aussage und seines Gelübdes einsetzt und vor ihm die aufgerichtete Gnadengemeinschaft zum Pfande setzt, so erscheint nach dieser Seite hin der Meineid als ein freveInd sich Vergreifen an der Person Gottes selbst, als der äusserste Bruch mit der Furcht vor Gott und als muthwilligste Verhöhnung der Gnadengemeinschaft mit ihm, zu der man sich doch zu bekennen heuchelt, — eine specifisch grauenhafte Sünde, welcher der heilige Gott, der sich nicht will spotten lassen, nicht *anders antworten* kann, als mit zermalmendem Fluche

über das Haupt des Meineidigen, welcher an ihm, wenn auch in langsamem Gange, Mark und Gebein, Herz und alle Sinne verzehren muss. Und da der Schwörende durch eidliche Aussage dem Nächsten die höchste Bürgschaft seiner Gerechtigkeit, Treue und Wahrheit einsetzt, so ist der Meineid nach dieser Seite hin die äusserste Zerstörung aller Gemeinschaftsbande, die letalste Vernichtung aller Gerechtigkeit, aller Treue und Wahrheit. Der Meineidige mordet nicht Menschen, sondern vielmehr, er mordet die Gerechtigkeit, Treue und Wahrheit selbst und wird der entsetzlichste Feind der ganzen Menschheitsgesellschaft, den diese als den heillosesten Verbrecher an ihren heiligsten Gütern, schlimmer als die Pest zu meiden, und mit Banden und Auswerfen zu strafen das höchste Recht hat.

Fragen wir nunmehr weiter, wie kirchlich darauf hinzuarbeiten sei, dass recht und wohl geschworen, unverständiges, leichtsinniges und falsches Schwören verhütet werde: so muss als im Allgemeinen hierzu diensam, weil Weg bereitend, angesehen werden dasjenige, was auf Wegräumung alles dessen Bedacht nimmt, was besonders in jetziger Zeit auf Gottesfurcht, Gottesgehorsam und Gottesbekenntniss lähmend, zerstörend eingewirkt hat und fort einwirkt. Es ist dabei nicht zu vergessen, dass unsere jetzigen Zustände nicht plötzlich über Nacht gewachsen, sondern als langsam gereifte und viel gepflegte Früchte von dem zerfressenen Baume abgefallen sind. Ich denke hierbei hauptsächlich an die Kirche, soweit dieselbe eine aus Menschen gesammelte und von Menschen bediente ist, und stehe nicht an, dieser die vornehmste, fast ausschliessliche Schuld an unseren jetzigen Zuständen auch in Beziehung auf Entheiligung des Eides zu geben. In der von der Kirche so lange Jahre gegebenen, gepflegten, begünstigten rationalistischen Lehre, wodurch das Wort der Schrift zu einem gemeinen Menschenworte herabgesetzt wird; in der von der Kirche in sich aufgenommenen Welt, wodurch für ihr Thun nur weltliche Rücksichten und weltliche Klugheit maassgebend wurden; in den dem Volke von der Kirche in die Hand gegebenen Lehrbüchern, Katechismen, die von dem Gifte eudämonistischer Moral durchzogen waren und sind, wonach nur das den Menschen Schädliche und Beschwerliche das Böse und — Verbotene, dagegen das den Menschen selbst Nützliche das Gute, und deshalb — von Gott Gebotene ist: darin liegen die hauptsächlichsten Quellen unserer jetzigen Zustände und des traurigen immer mehr sich zu satanischen Tiefen hinabsenkenden Erbes. Aus ihnen herausgewachsen ist das Misstrauen, die Verachtung des Wortes der Schrift und

seine gänzliche Verwerfung als des Wortes Gottes; die Verkleinerung der Sünde und Leugnung ihres Fluches, wenn es nur vor dem menschlichen Richter keinen Schaden bringt, und endlich die Leugnung künftigen Gerichts und ewiger Vergeltung — lauter Dinge, die wie sie den ganzen Menschen verderben, so insbesondere rechtes Schwören unmöglich, falsches Schwören leicht machen. Hiergegen, also gegen die Angriffe auf die Göttlichkeit der Schrift, gegen die Verleugnung der eigentlichen Natur der Sünde und gegen die Auflösung des künftigen Gerichts und ewiger Vergeltung ist hinwegräumend und aufbauend die unermüdlichste, besonnenste und ernsteste Arbeit der Kirche zu richten, als gegen eben so viele Hindernisse und Vernichter der Gottesfurcht und des Gottesgehorsams, wie Zertrümmerer des rechten Gottesbekenntnisses.

Das ganze Thun der Diener am Worte muss deshalb zu jetziger Zeit vorwiegend ein apologetisches werden. Die Zeit, worin die blosse Auslegung des Wortes genügte, wo man in Einfalt des Glaubens das Wort als Gottes Wort hinnahm, wo man sich unterwarf, wenn das Wort geredet hatte, die Zeit ist längst vorüber, die Einfalt selbst geächtet. Dieses apologetische Moment haben wir wo möglich in jede Predigt zu tragen, wir haben uns dabei auf Einwürfe der Zweifel, auf Angriffe der Gegner einzulassen, sie selbst deutlich aufzuführen, sie gründlich und klar zu widerlegen. Dazu sind Studien zu machen, ernste Studien, die Kunst rechter Apologie zu lernen. Zu jeder Stunde, auch in gelegentlichen Gesprächen müssen wir gerüstet seyn, wohlzugespitzten Einwürfen eine Macht gewiegter Gegengründe entgegenhalten zu können, gleichsam in Fleisch und Blut muss uns die Apologetik gedrungen seyn. Wem die Gabe schriftlicher Darstellung gegeben ist, muss sie gebrauchen, auf Wucher anlegen — Alles in dem bestimmtesten Bewusstseyn, mit der heiligen Energie, dem Feinde das Feld abzugewinnen. Mit offenem Visir steht der Feind auf dem eroberten Felde und behauptet ein Recht zu haben in dem Hause Gottes, mit offenem Visir ist ihm entgegenzutreten, alles in der suchenden Hirtenliebe mit Sanftmuth, Furcht und gutem Gewissen, als die da wissen, dass hier ein Riss von der Kirche zu heilen sei, den die Kirche selbst gerissen hat, damit der Glaube an das Wort Gottes wiederhergebracht werde und den bedroheten und verirrten Seelen wieder mit dem Worte beizukommen sei. Die Gottesfurcht muss wachsen und der Gottesgehorsam zunehmen, nimmt das Wort Gottes wieder die ihm gebührende Stelle in den Seelen ein. Eben so ist das Lehrstück von dem Worte Gottes *mit grossem* Nachdrucke und ernstem Fleisse in der

Kinderlehre zu treiben, das Gebet um den rechten festen Glauben dabei mit Inbrunst zu üben, die Katechumenatsprüfungen haben nach diesem Lehrstücke mit Genauigkeit und eingehend zu forschen, dass das gewiegte Zeugniss aus der Jugendzeit den Herzen und Gewissen unvergesslich sei.

Ebenso wird vorwiegend in Predigt und Lehre bei jetziger Zeit das Gesetz zu handeln seyn. Nicht zwar meine ich, dass wir Evangelischen Gesetzesprediger werden sollten, zumal wahres Schwören nur aus dem Stehen im Evangelio kommen kann. Allein es handelt sich um die Wiedererweckung zur Gottesfurcht, und die nährt sich zumeist an der Predigt und Erkenntniss des Gesetzes, wird dieses als die Gabe des persönlichen und heiligen Gottes erfasst und geistlich als Spiegel der Sünde und des Fluches Gottes über sie ausgelegt. Dass sich der menschliche Wille dem persönlichen Willen Gottes mit allem Ernste zu unterwerfen habe, dass dieser Wille des lebendigen Gottes wirklich in dem offenbarten Gesetze gegeben sei, dass es der Mensch bezüglich dieses Gesetzes wirklich mit Gott zu thun habe, mit seiner Ehre und Herrlichkeit, dass die Uebertretung dieses Gesetzes wirklich das Unrecht an Gott sei und von ihm auch als Unrecht angesehen und gerichtet werde, dass der Gehorsam gegen das Gesetz also wirklich ein Dienst gegen die Person Gottes sei, der Mensch aber mit der Uebertretung des Gesetzes in die Hand des lebendigen Gottes falle, gegen ihn in ein feindliches Verhältniss trete, worauf er mit seinem gerechten Fluche antworte, dass dieser Fluch Gottes so gut wie sein Wille wirklich ein energischer sei, den dieser Gott durchsetze um Alles, selbst bis zur Vernichtung des widerstrebenden Subjects — mit einem Worte, dass Gehorsam die höchste Schuldigkeit und wahre Ehre, Ungehorsam das unausdenkbarste, grauenhafteste Elend sei: das ist dem Geschlechte der Jetztzeit im Grossen und Ganzen so weit abhanden gekommen, so problematisch, wo nicht vollends zu einer Thorheit geworden, denn die rationalistische Lehre hat ihren Gott so weit in die dichten Nebel des Himmels aller Himmel zu bringen gewusst, dass er sich um die Kleinigkeiten der Menschen nichts kümmert, nichts weiss davon — dass gegen diese Fluth des Wahns und der Verfinsterung alles blos menschliche Bereden nichts ausrichtet. Menschen und das Materielle in allen Gestalten sind die Götter geworden. Die werden gefürchtet, deren Gunst wird gesucht. Kann man vor ihnen gleissen, sich vor ihnen verbergen, die täuschen, so ist es genug. Ist man von *ihnen* überführt, ertappt, fällt in ihr Gericht, das ist das wahre *Unglück*, das wird beweint. Schmach und Strafe des Verbre-

chens haben zum sittlichen Urtheil die Alleinherrschaft an sich gerissen und den rechten Richtstuhl, Elend und Fluch der Sünde, umgeworfen. Soll dieses anders und besser werden können, sollen die Herzen und Augen wieder lernen, sich zuerst und allein bei dem Thun und Lassen auf Gott und seinen Willen zu lenken, soll in dem Urtheile die Sünde den Platz einnehmen, wo jetzt nur das Verbrechen gilt, so muss vorwiegend das Gesetz und aus ihm die Sünde und ihr Fluch gelehrt und gepredigt werden, dass dieser Hammer wieder die Felssteine der Herzen zerschmeisse. Es vermag es allein, weil es an dem Gewissen eine mitzeugende Stimme hat.

Nicht weniger wird das Zeugniss von dem künftigen Gericht und von ewiger Vergeltung vorwiegend in der Jetztzeit zum Inhalte der Lehre und der Predigt zu machen seyn, weil auch dieses Lehrstück vorwiegend weit und breit aus dem Bewusstseyn des jetzigen Geschlechts gewichen ist. An sich ist schon die richtige und eindringliche Darstellung dieses Stücks eine sehr schwierige, aber in unserer Zeit ist dafür doppelter Fleiss, zwiefache Sorgfalt und der höchste Ernst aufzuwenden. Ich möchte sagen, jedes unserer Worte davon muss von dem Lichte der Ewigkeit beschienen, von dem Schauer des Gerichts durchwoben, von den mächtigsten, unüberwindlichsten, überzeugendsten Gründen gestützt seyn, dass es zünde, strafe, erhebe, überführen könne. Aber ausserdem sei nicht eine Seite des Lebens, nicht ein Bereich des Ermahnens, des Warnens und Tröstens, das nicht den Blick in das Jenseits lenke, über welches nicht der Glanz des Worts: sie werden in das ewige Leben gehen, oder die Schrecken des Worts von der ewigen Pein der Ungerechten ausgebreitet sei.

Wir fragen nun, wie unter dieser fortgehenden im Allgemeinen den Weg bereitenden Arbeit der Eid speziell 1) in der Predigt zu behandeln seyn wird. Wir antworten: es werde des Eides und Schwörens überhaupt, uud zwar des Jahres zu wiederholten Malen, in Predigt, Vorlesung, Bibelstunden gedacht. Nichts bleibe unbeachtet, um diesen Gegenstand herzuziehen. Man zeige die Gottgefälligkeit und Herrlichkeit des rechten Schwörens an der dargelegten Bedeutung des Eides selbst — wer Mich bekennet vor den Menschen, den will Ich auch bekennen vor Meinem himmlischen Vater —, Art, Wesen und Fluch des Meineides als die grauenhafteste Zungensünde. Ueberall werde der Cardinalpunkt *recht hervorgehoben,* dass es der Schwörende mit dem leben-

digen Gott zu thun habe, dem schon über jedes unnütze Wort solle Rechenschaft gegeben werden. Ausdrücklichst und klärlichst werde zwischen Versündigung und Verbrechen unterschieden, ja es werde jener ausschliesslich gedacht und dass sie Gott gar nicht unbestraft lassen könne. Man gebrauche dazu perikopische, man nehme sich selbstgewählte Texte, man beute sonstige Weisungen in zufälligen Texten aus; man gebrauche dazu dargebotene Veranlassungen in der Gemeinde. Dabei gehe man immer direct auf seinen Gegenstand los, nichts Verstecktes, nichts Verblümtes, noch weniger ein leidiges Mum Mum sagen, nichts von gelegentlich hingeworfenen stichelnden Bemerkungen, nichts von Zorn und Schelten, sondern in der ermahnenden und suchenden Hirtenliebe, der man es wohl anfühlt, dass sie im Stande wäre, das Leben um der Schaafe willen zu lassen.

2) Und wie in der Kinderlehre? — Vergleichsweise erscheint hier die Aufgabe einfacher. Man hat empfängliche jugendliche Gemüther, man hat Zeit und den Zusammenhang der Lehre. Hier ist denn der Ort, die Liebe zur Wahrheit und ihr Bekenntniss sowie die Heilighaltung des Namens Gottes im täglichen Verkehr zu bezeugen, tief einzuprägen und auf die Aussagen in der Wahrheit auf das ernsteste zu halten, hier der Ort, der Lüge und dem Missbrauche des göttlichen Namens auf das unerbittlichste zu wehren, den tiefsten Abscheu dagegen einzupflanzen, hier der Ort, mit der Jugend betend in der Heiligung des Namens Gottes selbst zu stehen, hier der Ort, bei kirchlicher Katechismuslehre eindringlich und vermahnend wie warnend auf die Aeltern und sonstigen Zuhörer zu wirken, dass man sich das Alles auf das höchste angelegen seyn lasse. „Derhalben sage und vermahne ich wie vor — sagt Luther im grossen Katech. I, 2 —, dass man die Kinder bei Zeit angewöhne mit Warnen und Schrecken, Wehren und Strafen, dass sie sich scheuen für Lügen und sonderlich Gottes Namen dazu zu führen. Denn so man sie so lässet hingehen, wird nichts Guts daraus, wie itzt für Augen, dass die Welt böser ist, denn sie je gewesen, und kein Regiment, Gehorsam, Treu noch Glaube, sondern eitel verwegene unbändige Leute, an den kein Lehren noch Strafen hilft, welches alles Gottes Zorn und Strafe ist über solche muthwillige Verachtung dieses (2.) Gebots. Zum anderen soll man sie auch wiederum treiben und reizen, Gottes Namen zu ehren und stetig im Munde zu haben in Allem was ihnen begegnen und unter Augen stossen mag. Denn das ist die rechte *Ehre* des Namens, dass man sich alles Trostes zu ihm *versehe*, und ihn darum anrufe, also, dass das Herz zuvor durch

den Glauben Gott seine Ehre gebe, danach der Mund durch das Bekenntniss. Solches ist auch eine selige, nützliche Gewohnheit und sehr kräftig wider den Teufel.., der nicht lange bleiben kann, wo man Gottes Namen von Herzen nennet und anrufet.. Dazu dient auch, dass man sich gewöhne, täglich Gotte zu befehlen, mit Seel und Leib, Weib, Kind, Gesind und was wir haben für alle zufällige Noth; daher auch das Benedicite und Gratias und andere Segen Abends und Morgens kommen und blieben sind. Item die Kinderübung, dass man sich segne, wenn man etwas Ungeheures und Schreckliches sieht oder hört und spreche: Herr Gott, behüte; hilf, lieber Herr Christe u. dergl. Also auch wiederum, wenn jemand etwas Guts ungedacht widerfähret, wie gering es auch ist, dass man spreche: Gott sei gelobt und gedankt, das hat mir Gott beschert u.s.w." Ohne deshalb für nöthig zu achten, dass jeder hier von Luther gegebene Rath ins Werk zu setzen sei, sieht man doch auch bei ihm, dass in der Pflege der Wahrheitsliebe, in der Hinleitung zum rechten Bekennen, namentlich zur Gebetsgewöhnung, ein Hauptstück unserer Aufgabe an der Jugend, die rechte Grundlegung zum Halten des zweiten Gebots durch sie zu setzen sei. Zumal in unserer Zeit ist das auf das höchste noth. Wir haben unsere Jugend nicht blos zu unterweisen von Wahrheit, Bekennen und Schwören, sondern sie zu Wahrheit liebenden, zu rechten Bekennern, zu Gotteskämpfern zu erziehen, wir haben sie zu gewöhnen, alles ihr Thun, Reden, Fehlen und Straucheln einzig in Beziehung auf den allwissenden und heiligen Gott zu setzen, wir haben ihnen ihre Lage in dieser Welt, die mancherlei Anfechtungen von ihr, die Einwürfe des Unglaubens und der Gottlosigkeit nicht zu verbergen, wir haben ihnen Gründe des Glaubens deutlichst und ernsthaft vorzulegen: wir haben sie vor den Fall zu stellen, dass sie bald könnten aufgefordert werden, einen Eid zu schwören, und gerade um dess willen wird auch nicht blos über dieses Lehrstück zu lehren, sondern zu seiner Uebung zu erziehen seyn, hier freilich zunächst durch Gestaltung des Unterrichts. Erst auf solchem Vordergrunde lässt sich die Lehre von dem Eide selbst fruchtbarlich aufbauen. Diese selbst werde vor Allem akroamatisch gegeben, trage nichts von der sogenannten sokratischen Weise in sich, gehe mit dem höchsten Ernste, mit der grössten Gründlichkeit in reiflichster Ueberlegung und demüthiger Andacht, von dem Angesichte des lebendigen Gottes bewegt vor sich, man ziehe die einschlagenden Bibelstellen mit Bedacht an, lege sie aus, besonders die einschlagenden Stellen aus dem *Jacobusbriefe, man setze* dabei die Jugend in den Stand selbst-

thätigen Bekennens, bedachten sich Aussprechens, Alles werde von brünstigem Gebete, von heiligster Vermahnung durchzogen und lasse in der Art einen unauslöschlichen Eindruck in den Seelen der Hörenden zurück. Dabei werde ausdrücklich hervorgehoben, dass jedes rechte Schwören eine innere Stärkung des Bekenntnissstandes sei; dass zwar auch ein Meineidiger noch Busse thun könne und aus einem verfluchten Meineidigen ein gerettetes Gnadenkind wieder werden könne, dass er sich aber muthwillens so fest von der Macht des Satans binden lasse, dass die Umkehr schwerlich zu Stande komme, vielmehr das Gericht der Verstockung sehr bedrohlich werde. Ueberdas komme man bei der weiteren Verfolgung der Heilslehre, wo nur die Gelegenheit sich bietet, ausdrücklich auf die Eideslehre zurück, als bei dem Schlusse des Gesetzes, bei der Lehre vom Gericht, bei der ersten und fünften Bitte, wie ferner bei der Lehre von dem neuen Gehorsam, von dem Leben im Geiste oder aber im Fleische. Ja die Sorgfalt strecke sich weit über die Zeit des Unterrichts selbst auch durch den dringlichen Rath für die jetzige Jugend hinaus, in dem Falle eines auferlegten Eides sich den Rath des Seelsorgers oder sonst erfahrener Christen jedesmal zuvor zu suchen. Sollte eine solche Arbeit an den Herzen der Jugend zur Förderung rechter Eidesheiligung, zur Hinderung der Eidesentheiligung ungesegnet bleiben können? Es scheint mir das unmöglich zu seyn.

3) Wie endlich in der privaten Seelsorge? — Anerkannt stehen wir hier vor der schwierigsten Aufgabe des Amtes, schwierig zu allen Zeiten, wie viel mehr in unserer Zeit, wo das Amt, wenn es persönlich werden will, kaum noch geduldet wird und die Handhabe und Wehr des Amtes in den wenigsten Fällen für mehr als Menschen-Wort gilt. Am günstigsten liegt es noch, wenn die Seelsorge freiwillig bei bevorstehendem Eide gesucht wird und sich also das Herz schon im voraus vertrauend seelsorgerischer Zusprache erschlossen hat. Da lässt sich denn fast leicht das Unerfahrene belehren, das Schwache stärken, das Schwankende befestigen, das Drohende verhüten. Schwieriger wird die Sache, wenn das Amt für diesen bestimmten Fall die Seelsorge zu suchen hat; am schwierigsten, wenn sie uns durch das Verlangen der Partei oder durch Befehl des Gerichts octroirt wird. Welche Berge des Misstrauens, des Unmuthes, des Parteizornes und der Verfahrenheit sind da meist erst zu übersteigen, ehe man zu der Sache selbst kommen kann! Indess die Schwierigkeit liegt auch in uns, da bekanntlich nicht zwei Fälle sich ganz gleich sind und Seelsorge eine Gabe ist, die Wenige wirklich

haben und für die dann allerlei aufkommen muss, Erworbenes, Erarbeitetes, mit Einem Worte etwas Gemachtes, das in jedem Falle von neuem wieder gemacht werden muss, doch keine Gabe ist. Indess es sei dem nun, wie es sei, begabt oder unbegabt, so haben doch die, mit denen wir Eides wegen seelsorgerisch zu handeln haben, jedenfalls eine Seele und in ihr ein Gewissen und auf dieses zumeist haben wir zu wirken. So haben wir, um zu handeln, das Wort Gottes, welches ein zweischneidiges Schwerdt bleibt, auch wenn es gering geachtet wird, und dieses Wort allein haben wir bei dieser Arbeit zu gebrauchen. So haben wir endlich die Thür des Gebets, wodurch der rechte Meister bei uns eingehet und bei den Pflegebefohlenen, und ohne Gebet sollen wir billig keinen seelsorgerischen Weg thun, am wenigsten einen solchen, wo es sich handelt um Eidesleistung.

Uebrigens lassen sich hier nur allgemeine Gesichtspunkte aufstellen. Man verschaffe sich vor allem eine genaue Einsicht in den Fall, worin geschworen werden soll; man erforsche, so weit es möglich ist, ob die, welche schwören sollen oder wollen, auch ein Verständniss von dem Wesen und der Bedeutung des Eides und Meineides haben; man gehe nur mit dem Worte der Schrift zu Werke und präge einschlagende Stellen durch Wiederholen, durch näheres Auslegen dem Gedächtnisse, dem Gewissen ein; man bete mit den Pflegebefohlenen. Ist die Ueberzeugung zu gewinnen, es werde geschworen werden können, so wirke man darauf hin, dass auch wohl geschworen werde und die Eidesleistung wirklich ein heiliger Bekenntnissakt werde. Ist die Ueberzeugung nicht zu gewinnen, es werde richtig geschworen werden, liegt die Annahme nahe, es werde falsch geschworen werden, so lege man zu wiederholtem Male den Inhalt des Schwures vor, was geschworen werden solle; man betone es, dass eben nicht dem Richter, sondern dem lebendigen Gotte geschworen werde; man lese betreffende Stellen aus der Schrift vor, man weise auf die künftige Rechenschaft hin; man wiederhole zu verschiedenen Malen seine Bemühungen — und Gott erbarme sich und helfs, dass das Wort nicht wie in den meisten Fällen zum Gericht ausgetheilt werde.

Miscellen.

Amerikanische Thesen.

In Nr. 24 v. 1866 des zu St. Louis erscheinenden, für Deutschland durch *Just. Naumann* in Leipzig zu beziehenden, „Lutheraner's“

veröffentlicht unser verehrter C. F. W. Walther, Präses der Missouri-Synode, als Hauptgrundlage für deren (damals nahe bevorstehende) Verhandlungen, eine Reihe von Thesen, betreffend „die Kirche Gottes auf Erden.“ Da auch in dieser Hinsicht das ev.-luth. Deutschland von den transoceanischen Glaubensbrüdern Manches lernen kann, so wollen wir die wichtigsten von den 25 Thesen und ihren näheren Bestimmungen hier mittheilen. Es sind dies folgende: These 1. „Die Eine heilige christliche Kirche auf Erden, oder die Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes, ausser welcher kein Heil und keine Seligkeit ist, ist nach Gottes Wort die Gesammtheit aller an Christum wahrhaft Glaubenden und durch diesen Glauben Geheiligten.“ — Th. 2. „Zwar kann die Eine heilige christliche Kirche, als ein geistlicher Tempel, nicht gesehen, sondern allein geglaubt werden, es gibt jedoch untrügliche äusserliche Kennzeichen, an denen ihr Vorhandenseyn erkannt wird, welche Kennzeichen sind die reine Predigt des Wortes Gottes und die unverfälschte Verwaltung der heiligen Sacramente.“ — Th. 7. „Gemeinschaften, welche sich zwar christlich nennen, aber Gottes Wort nicht als Gottes Wort anerkennen, und daher den dreieinigen Gott verleugnen, sind nach Gottes Wort nicht Kirchen, sondern Schulen des Satans und Götzentempel.“ — Th. 10. „Die ev.-luth. Kirche ist die Gesammtheit aller derjenigen, welche sich zu der durch die Reformation Luthers wieder an den Tag gebrachten und im Jahre 1530 zu Augsburg dem Kaiser und Reich summarisch in Schrift übergebenen und in den anderen s. g. lutherischen Symbolen wiederholten und ausgeführten Lehre als zu der reinen Lehre des göttlichen Wortes ohne Rückhalt bekennen.“ — Th. 11. „Die ev.-luth. Kirche ist nicht die Eine heilige christliche Kirche, ausser welcher kein Heil und keine Seligkeit ist, obwohl sie sich von derselben nie getrennt hat, sondern sich zu ihr allein bekennt.“ — Th. 13. „Die ev.-luth. Kirche erkennt das geschriebene Wort der Apostel und Propheten für die alleinige und vollkommene Quelle, Regel und Richtschnur und für den Richter aller Lehre an, *a)* nicht die Vernunft, *b)* nicht die Traditionen, *c)* nicht neue Offenbarungen.“ — Th. 14. „Die ev.-luth. Kirche hält fest an der Deutlichkeit der hl. Schrift (Ansichten — offene Fragen).“ — Th. 15. „Die ev.-luth. Kirche erkennt keinen menschlichen Ausleger der hl. Schrift an, dessen Auslegung um seines Amtes willen für untrüglich und bindend anzusehen wäre, *a)* nicht einen einzelnen Menschen, *b)* nicht einen besonderen Stand, *c)* nicht ein Particular- oder Universal-Concilium, *d)* nicht eine ganze Kirche.“ — Th. 16. „Die ev.-luth. Kirche nimmt Gottes Wort an, wie es sich selbst auslegt: *a)* sie lässt den Grundtext allein entscheiden; *g)* sie legt die dunkeln Stellen nach den klaren aus; *h)* sie nimmt die Glaubensartikel aus denjenigen Stellen, in wel-

chen dieselben ihren Sitz haben, und beurtheilt hiernach alle beiläufigen Aussprüche über dieselben; *i)* sie verwirft von vornherein jede Auslegung, die mit der Aehnlichkeit des Glaubens nicht im Einklange steht." — Th. 18. „Die ev.-luth. Kirche gibt jeder Lehre des Wortes Gottes die Stellung und Bedeutung, die dieselbe in Gottes Wort selbst hat: *a)* zum Grund und Kern und Stern aller Lehre macht sie die Lehre von Christo oder von der Rechtfertigung; *b)* sie unterscheidet streng Gesetz und Evangelium; *d)* sie scheidet streng, was in Gottes Wort geboten und freigelassen ist (Adiaphora, Kirchenverfassung)." — Th. 19. „Die ev.-luth. Kirche nimmt keine Lehre als eine Glaubenslehre an, die nicht als in Gottes Wort enthalten unwidersprechlich gewiss erwiesen ist." — Th. 21. „Die ev.-luth. Kirche ist gewiss, dass die in ihren Symbolen enthaltene Lehre die pur lautere göttliche Wahrheit sei, weil dieselbe mit dem geschriebenen Worte Gottes in allen Punkten übereinstimmt. Daher verlangt sie auch von ihren Gliedern und insonderheit von ihren Lehrern, dass auch sie sich zu diesen Symbolen ohne Rückhalt bekennen und darauf verpflichten lassen, und verwirft jede brüderliche und kirchliche Gemeinschaft mit denen, die ihr Bekenntniss, sei es ganz, oder theilweise, verwerfen." — Th. 22. „Die ev.-luth. Kirche verwaltet die heiligen Sacramente nach Christi Einsetzung." — Th. 23. „Wahre ev.-luth. Particular- und Local-Kirchen oder -Gemeinden sind nur diejenigen, in welchen die Lehre der ev-luth. Kirche, wie sie in deren Symbolen niedergelegt ist, nicht nur gesetzlich anerkannt ist, sondern auch in öffentlicher Predigt im Schwange geht." — Th. 24. „Die ev.-luth. Kirche hält mit allen, die mit ihr Eines Glaubens sind, Gemeinschaft des Bekenntnisses und der Liebe." —— Das sind also die vornehmsten von jenen Thesen, mit reichlich darunter gesetzten biblischen Beweisstellen (die wir nur des Raumes wegen wegliessen) stattlich begründet — und auch uns, den angeblich „an der Spitze der Gelehrsamkeit, der Aufklärung, der Bildung marschirenden" Deutschen, zur Begutachtung vorgelegt. Uns zur Begutachtung! Und von den Missouriern, — die unsere hochgefeierte Erleuchtung längst an den Schuhen abgelaufen haben! *Difficile est, satyram non scribere.* Ja gewiss, gegen jene armen Buschprediger gehalten, sind wir enorme Kirchenlichter. Haben wir nicht Wissenschaft und Kritik, Vermittlungstheologie und moderne Weltanschauung, Union und milden Mässigungsgeist, religiöse Privatmeinungen und theologische Ansichten? nicht am Pabst einen „Bruder", an der Calvinistik eine „Schwester", am „Kryptorenanismus" einen Vetter, an der Lichtfreundschaft eine Base? Haben wir nicht die Zukunftskirche und das *Cujus regio, ejus religio?* nicht gnadauer und eisenacher *Conferenzen*, weise Kirchentage und noch weisere

Oberkirchenraths-Denkschriften? nicht Staatskirchen und Staatsphilosophieen, Summepiskopate und Gottesgnadenkönigthümer etc.? Ja, „wir sind reich, und haben gar satt, und bedürfen nichts", — ausgenommen hundert Pfund „Augensalbe", um sehen zu lernen, dass über dem westlichen Meere Leute wohnen, die in Sachen des ewigen Heils besser berathen sind als wir, — und besser berathen seyn müssen, weil ihnen unsere deutschen Kostbarkeiten abgehen. Als solch eine gründliche Augensalbe für Religionsschwebler, Glaubensneutrale, Lehrabschwächer, Kirchenvermenger und Politischfromme empfehlen sich obige Thesen, namentlich die 7te, 10te, 13te, 14te, 15te, 18te, 21te u. 23te; möchte die Salbe wenigstens Einigen wohl bekommen! Uns hat das kräftige missourische Bekenntniss der Wahrheit, gegen die Lauheit und Halbheit, grosse Erfrischung gebracht. Nach Vermögen dafür dankbar, lenken wir die Aufmerksamkeit der theueren fernen Glaubensgenossen auf die von uns übergangenen Thesen. Die Frage, ob „die evangelisch-lutherische Kirche die wahre sichtbare Kirche Gottes auf Erden sei", beantwortet der verehrte Thesensteller bejahend, und mit der Bejahung hängen eben jene übergangenen Sätze mehr oder weniger eng zusammen. Dies Ja setzt einen Complex von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen voraus, die wir uns nicht aneignen können. Wir wollen hier wenigstens unsere Bedenken kurz andeuten. Schmerzlich vermissen wir zuerst die, unbedingt nothwendige, wirkliche Definition der „wahren sichtbaren Kirche"; es wird uns in der That blos gesagt, wo, nicht was sie sei. Mein Versuch, aus Thes. 3. 8. 9. 12. 25 die eigentliche Definition (ohne das Wo?) zu eruiren, stösst auf die Alternative, entweder den „aus Gläubigen und Heuchlern" bestehenden Cötus der Getauften, oder das „unverderbte öffentliche Amt des reinen Wortes Gottes und der unverfälschten Sacramente" als „die wahre sichtbare Kirche Gottes auf Erden" zu betrachten; — durch ersteres würde jede sichtbare Kirche, durch letzteres der orthodoxe Predigerstand zur „wahren sichtbaren Kirche Gottes" gemacht. Die auf diesem Punkte drohenden Gefahren werden auch in Amerika gefühlt. Just in der nämlichen Nr. des „Lutheraners" findet sich eine Nachricht über die „Ohio-Synode" (S. 189 f.). Auch für diese Synode wurden Thesen aufgestellt, von denen die erste so lautet: „Die Kirche auf Erden ist die Versammlung (Gemeine) aller Gläubigen um reines Wort und Sacrament, als deren nothwendige Kennzeichen." Dazu bemerkt der „Lutheraner" ganz treffend: „Indem hier die Kennzeichen der Kirche in den Begriff derselben mit aufgenommen sind und durch das in den Text der augsb. Confession eingeschobene Wörtlein „um" die Kirche zu einer örtlichen Versammlung ge-

macht ist, so kann der romanisirende Lutheraner, der die sichtbare lutherische Kirche für die Eine heilige christliche Kirche hält, in dieser Thesis seinen Glauben nicht mit Unrecht zu finden meinen; da aber in dieser Thesis ausdrücklich bemerkt ist, dass reines Wort und Sacrament „Kennzeichen“ der Kirche auf Erden seien, so kann wohl auch ein rechtgläubiger evangelischer Lutheraner meinen, seinen Glauben in der Thesis zur Noth ausgesprochen zu finden.“ Ich fürchte, der nämlichen Doppeldeutung werden auch die Missouri-Thesen verfallen, wofern nicht eine ausnehmend starke Accentuation jener oben wörtlich mitgetheilten den Klang der übrigen übertönt. Der Gefahr, die Kirche aus einer evangelischen Personal- in eine römische Lokalgemeine umzuwandeln, ist auch in den missourischen Thesen nicht hinlänglich vorgebeugt. Der verehrte Thesensteller wird freilich meine Bedenken unbegründet finden, und in seinem Sinne mögen sie das auch wirklich seyn. Meines Dafürhaltens wird er dabei jedoch nicht übersehen dürfen, dass wenigstens eine Anzahl vermittelnder Sätze fehlt, ohne welche die von uns übergangenen Thesen dunkel und widerspruchsvoll erscheinen. So redet z. B. die 5te These von „Gemeinschaften, welche zwar Gottes Wort noch wesentlich behalten, aber in Grundlehren des Wortes Gottes halsstarrig irren.“ Buchstäblich gefasst ist das undenkbar; „wesentliches“ Festhalten an Gottes Wort, und „halsstarriger“ Irrthum in „Grundlehren“ schliessen sich gegenseitig aus. Hier fehlt offenbar ein vermittelnder Declarativsatz. Ebenso ist These 20 („Die ev.-luth. Kirche hält die Gabe der Schriftauslegung hoch, wie sie Einzelnen von Gott gegeben ist“) nicht ohne weiteres zulässig, wenn anders These 15 *a* (s. o.) ihr gebührendes Recht vollkömmlich behalten soll. Auch hier fehlt ein erläuterndes Vermittlungsglied. Am meisten der Missdeutung ausgesetzt und somit der Interpretation am bedürftigsten sind aber jedenfalls die Thesen 12 u. 25, in denen „die ev.-luth. Kirche die wahre sichtbare Kirche Gottes auf Erden“ genannt wird. Wir müssten den uns zugemessenen Raum weit überschreiten, wollten wir auch nur andeutend darlegen, was uns hierbei auffällt; wir machen also blos fragweise darauf aufmerksam. 1) Stehen überhaupt die Thesen 12 u. 25 in wahrhaftem Einklange mit den Thesen 1. 2. 10. 11 (s. o.)? Wir sagen Nein. — 2) Kann überhaupt das missourische Synodalthema: „dass die ev.-luth. Kirche die wahre sichtbare Kirche Gottes auf Erden sei“, — aus dem Vorhandenseyn des reinen Worts und Sacraments, als der Kennzeichen der wahren, unsichtbaren Kirche, bewiesen werden? Abermals Nein. — 3) Können die Sätze: „Ich glaube Eine heilige christliche Kirche“, und: Ich sehe „die wahre Kirche Gottes auf Erden“ neben einander bestehen?

Nein. — 4) — — Doch nein! Da der Gegenstand sich einmal nicht erschöpfen lässt, so möge das Fragen mit der Zahl „aller guten Dinge“ aufhören. Meines geringen Ermessens ist „die wahre sichtbare Kirche Gottes auf Erden“ eine *contradictio in adjecto* und birgt schwere Missverständnisse in ihrem Schoosse. Darum würde ich diesen Namen nicht einmal dann unserer evang.-luth. Kirche geben, wenn alle ihre Glieder den rechten Glauben mit dem Munde bekenneten; auch allgemeine Lippenorthodoxie macht die „sichtbare“ Kirche noch nicht zur „wahren.“

Ströbel.

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Ströbel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, K. Ph. Fischer, A. Köhler, G. L. Plitt, Th. Crome, O. Zöckler, W. Wolff, E. L. F. Le Beau, H. N. Hansen, W. Engelhardt, K. Knaake, u. A., *

redigirt von **Guericke.**

III. Patrologie.

Dr. E. Gaab (Pfarrer), Der Hirte des Hermas. Ein Beitrag zur Patristik. Basel (Schneider) 1866. 203 S. 20 Ngr.

Es ist in Wahrheit die Frucht ernster und hingebender Arbeit, welche der Verf. in diesem Werkchen geliefert hat, und gegenüber dem hergebrachten tendenziösen und verständnisslosen Herumnagen an dem ehrwürdigen und anziehenden patristischen Monument des Pastor ist es sein wahres Verdienst, durch liebende Hingebung an dasselbe eine objectivere und gerechtere Werthschätzung desselben angebahnt und vermittelt zu haben.

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier ein für alle Mal offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (D., G., Str., Ro., Di., E. E., H. O. Kö., A., Ke., O., F., A. Kö., Pl., Cr., Z., W., Le B., H., W. E., Kn.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen sich einfach.

Leitet die Schrift auch nicht in dem Masse in Hermas' Verständniss ein, wie etwa die des allzu früh abgeschiedenen Hesselberg über Tertullian in das seinige: dass der Verf. sich dies Vorbild gestellt zu haben scheint, hat immerhin schöne Frucht getragen. Nicht als fänden wir die Liebe und Verehrung, mit der er den *Pastor* als ächtes Product eines der *patres apostolici* betrachtet und alle in älterer und neuerer Zeit aufgetauchten Bedenken gegen denselben niederzuschlagen beflissen ist, vollkommen gerechtfertigt. Dass aber ein gut Theil der Ungunst, in der Hermas steht, auf Vorurtheil beruhe, das hat er in der That erwiesen, und nachdem in dieser Richtung die Bahn durch ihn gebrochen ist, wird das etwa Excessive und Mass Ueberschreitende seiner Anschauung nach und nach von selbst wohl in das rechte nüchterne Geleis hinüber geleitet werden. — Ausgehend von einer genauen Betrachtung des altkirchlichen Urtheils über den Pastor, wendet die Arbeit sich dann vornehmlich und eingehend zu den neueren speciellen Untersuchungen über den Hirten, und schliesst dabei ab mit einer ausführlichen Vorführung der inneren geschichtlichen und doctrinellen Stellung desselben, indem sie jedoch hier die positiven Erörterungen wesentlich nur anknüpft an die divergirenden Untersuchungen der auf diesen Gegenstand am meisten hingewandten neueren Theologen. Mit stetem Interesse folgt man der kritischen Würdigung derselben in allem Einzelnen, indem diese stets doch das positive Eindringen in den Hirten selbst zum Ziel hat. Allerdings aber würde eine weniger nur discursiv kritische, mehr an sich positiv darstellende Methode, bei der ja freilich auch die kritische Abweisung divergenter Anschauungen nicht hätte fehlen dürfen, ein noch tieferes Interesse und noch vollere Freude an dem Ganzen erweckt haben. Vielleicht dass es dem würdigen Verf. vergönnt ist, später sein Werk zu einer solchen neuen Gestalt umzuarbeiten, und ohne Zweifel wird dann auch die jetzt mitunter exuberante und plerophorische Ausdrucksweise einer wohl noch jugendlicheren Feder sich in noch gemessenere Schranken zurückziehen. [G.]

IV. Werke der Theologen seit der Reformation.

Joannis Gerhardi loci theologici ... Juxta edit. principem, editt. a. 1657 *et* 1767 *collatis, etc. ed. E. Preuss. Berol. (Schlawitz)* 1864—67. *T. III. IV. V.* 520, 398 u. 602 S. in 4. (Alle 5 Bde. 8½ Thlr.)

J. Gerhard's grosses klassisches Werk über die lutherische Dogmatik, diese reichste Fundgrube ächt protestantischen Wissens, ist, von Hrn. *Dr.* Preuss neu herausgegeben, in seinen ersten 6 Lieferungen (jede zu 15 Ngr.), welche die 2 ersten

Bände des Ganzen bilden, bereits in den Jahren 1863 und 64 neu erschienen und im J. 1866 dieser Zeitschr. S. 733 von uns freudigst begrüsst worden. Fast musste man fürchten, dass dann dem vorschreitenden Werke auf seinem Wege ein Hinderniss begegnet seyn möchte. Doch hat seitdem schon das J. 1865 auch die 7te bis 9te Lieferung, dann 1866 die 10te bis 13te und 1867 die 14te bis 17te Lieferung, oder Bd. 3, 4 und 5 des Ganzen hervortreten lassen, womit jetzt u. A. die Artikel *de lege*, *de evangelio*, *de justificatione*, *de bonis operibus*, *de sacramentis* und *de ecclesia* vollendet vorliegen. Damit scheint die Besorgniss vor einer Störung der Weiterherausgabe und einer etwaigen Nichtvollendung des Ganzen nun gründlich beseitigt zu seyn, und wir dürfen uns der Hoffnung hingeben, dem vortrefflichen Werke nun bald eine volle neue Mission für unsere Zeit geöffnet zu sehen; und das thut dringend noth. Mögen die Opfer der würdigen Verlagshandlung, die ihren Hauptlohn ja allerdings innerlich empfängt, auch äusserlich je mehr und mehr die verdienteste Anerkennung finden! [G.]

V. Exegetische Theologie.

1. Bibl. Commentar über die Bücher Mose's von K. Fr. Keil, Dr. und Prof. der Theol. Erster Band. Genesis und Exodus. 2te verb. Aufl. Leipzig (Dörffling & Franke) 1866. XXVI u. 578 S. 8.

Im Anschlusse an die neuere offenbarungsgläubige Bibelforschung wollte der verehrte Herr Verfasser „den Inhalt der im alten Testamente niedergelegten göttlichen Offenbarungsthatsachen und Wahrheiten nicht nur grammatisch historisch erläutern, sondern biblisch theologisch entwickeln zum Verständniss der alttestamentlichen Heilsökonomie.“ Christus ist der Kern und Stern des alten Testaments und der Theos Logos ist der wahre Inbegriff der christlichen Theologie. Alle Bücher des alten Bundes stehen derart in Beziehung zu dem Sohne Gottes, dass sie als der *Christus scriptus* sich dem erleuchteten Leser erweisen. Was ein Commentar der hl. Schrift leisten soll, wird durch grammatisch historische Auslegung allein — sehr unzulänglich erreicht. Wer nur den sprachlichen Sinn ausmittelt, der versteht die hl. Schrift ebensowenig, als wer die Worte einer ihm fremden Wissenschaft hört, von der Sache nichts versteht. Nur der Geist, welcher die hl Schriften hervorgebracht hat, und von ihm gelehrt der Geist derer, welche die heil. Schrift als reale Gottesoffenbarung gläubig anerkennen, d. h. der Geist der Kirche kann die hl. Schriften verstehen und auslegen.

Der Verf. verfährt den mancherlei Erklärungen gegenüber un-

sichtig und unparteiisch, den relativen Worth nicht verkennend, auf gegnerische Standpunkte thunlich eingehend. Vor Allem aber erweiset er sich als einen Schriftgelehrten zum Himmelreiche gelehrt, er weiss „Altes und Neues“ aus dem unerschöpflichen Schatze der in den hl. Schriften geoffenbarten göttlichen Heilswahrheiten hervorzubringen. Er lässt sich nicht beirren durch die Anstösse menschlicher Weisheit, denen die Weisheit Gottes unverständlich, ja Thorheit ist, er schreitet seinen Weg sicher und getrost fort und bereitet uns einen wohlthätigen Einblick in den Zusammenhang der Heilswahrheiten und in die harmonische Anlage der in ihrer schlichten Einfalt unergründlich wahrheitstiefen hl. Schriften. Unbedingt folgt K. der christlichen Geschichtsbetrachtung, wornach sie durch die Incarnation Gottes in Christo in zwei Theile, die Vorbereitung des Heils und die Verwirklichung des Heils zerfällt. Von diesem Standpunkte aus lässt sich eine planmässige organische Einsicht in die wachsthümliche Entfaltung des göttlichen Regiments unter den Kindern der Welt und den Kindern Gottes gewinnen. Die Offenbarung des alten Bundes betrachtet K. in 3 Stadien: 1) Anbahnung, 2) Gründung, 3) Fortentwicklung des Reiches Gottes. Nicht allein die Lehren und Gebote, sondern vornehmlich die Thaten Gottes sind zu erfassen. Die sind wesentliche Bestandtheile der Religion.

Lichtvoll ist die Einheit und Planmässigkeit des Pentateuch angezeigt in der Auswahl der für das Reich Gottes wichtigen Stücke aus Urzeit und Vorzeit. Ein wahrer Genuss für den Freund der bibl. Wahrheit ist es, die Zeugnisse der Mosaischen Abfassung (Authentie und Integrität) bei dem gründlichen Verf. nachzulesen, der vollgenügend, doch in bündiger Kürze seinen Nachweis geführt hat. Nirgends treffen wir auf ein gewagtes Lemma, auf leichtfertige Einfälle. Wenn ein Renan sich nicht entblödet, heiligste Thatsachen mit einem „Vielleicht“ anzutasten, so bietet K. allenthalben Ergebnisse reiflichster Prüfung. Mit Recht wird der unmittelbare göttliche Auftrag zur Abfassung der Thora Exod. 17, 14; 24, 3; 34, 27; Num. 33, 2; 31, 9 betont und gezeigt, dass die Thora sowohl der gesammten späteren israelit. Literatur als der Entwicklung des israelit. Volkslebens zum Grunde liege. Ueber den geschichtlichen Charakter der Mosaischen Schriften wird bemerkt, dass ihre Aussagen von Christus und den Aposteln bezeugt werden, dass ferner dem Mosaischen Zeitalter die Schreibekunst längst bekannt war, dass von Widersprüchen darin Nichts zu finden ist (S. XXIV) und dass die angeblichen Wiederholungen geschichtlicher Ereignisse sich bei näherer Betrachtung von Exod. 16 und Num. 11, ferner Exod. 17 und Num. 20 als verschiedene Vorfälle herausstellen. Die

mündliche Ueberlieferung, woraus die Genesis von Mose geschöpft, sei durchaus glaubwürdig, da sie sich auf den göttlichen Befehl Gen. 18, 19 stütze, während die so genauen Genealogieen und die historischen und geographischen Specialitäten jedenfalls aus alten Aufzeichnungen entnommen sind. Die Genesis ist gefasst als die Vorgeschichte des Reiches Gottes im alten Bunde, zwei Perioden enthaltend, deren erste von Adam bis Tharah gehende durch die Sindfluth in zwei Hälften geschieden wird (Urzeit und Vorzeit), die zweite Periode aber die Lebensführung der Patriarchen behandelt. Wie die Einheit des Menschengeschlechtes sich zur Vielheit der Völker entfaltete, so war die Scheidung der Gottlosen und Gottesfürchtigen das göttliche Gesetz, nach welchem die Bewahrung des heiligen Samens und Heranbildung eines auserwählten Volkes sich realisiren musste. Die zehn Tholedoth, aus denen die Genesis besteht, sind die Signatur der Vollständigkeit. Es wird geltend gemacht, dass Geschichte im Geiste der hl. Schrift nicht einseitig Erzählung menschlichen Thuns, sondern der aus concurrirendem göttlichen und menschlichen Wirken hervorgehenden Schicksale der Menschheit ist. Wir erfahren, wie von vorerwählten Personen, Zeiten, Orten aus Gott seine Rathschlüsse vollführt, wie er an ursprünglich gesetzte Anfänge in jeweiligen Wendepunkten anknüpft. Die Erde erscheint als Mittelpunkt des Weltalls, das Paradies als Mittelpunkt der Erde, der Mensch als aller Geschöpfe Mass und Erstling. Durch die ganze hl. Schrift zieht sich die Hoffnung auf den Messias. Wir machen unsrerseits darauf aufmerksam, dass die Schrift überhaupt und die Genesis insbesondere nicht nur in dem was sie sagt, sondern auch in dem was sie verschweigt, bedeutsam ist. Alle Ereignisse sind in ihrer Beziehung zum Reiche Gottes und seines Christus anzusehen. Kein profaner Schriftsteller hält sich so streng an seinen Gegenstand und geht so ökonomisch um mit seinem Stoffe. Vom Weltall wird die Erde, von der ganzen Menschheit das Bundesvolk Gottes gesondert, während die Heidenstämme vorerst als Stoff künftiger göttlicher Bethätigung zur Seite liegen bleiben.

Was die Schöpfungsgeschichte (Gen. 1) betrifft, so ist schon viel gewonnen, wenn nur einmal zugestanden wird, dass Mose seinen Bericht im Ganzen und Einzelnen als geschichtliche Wahrheit anerkannt wissen will. Auf den Widerspruch der Geologen brauchte der Hr. Verf. eigentlich gar keine Rücksicht zu nehmen. Es kann nicht oft genug erinnert werden, dass die Bibel uns Gott und sein Heil offenbaren, nicht über Astronomie, Geognosie, Chemie etc. uns belehren will. Richtig betrachtet, schwindet auf gotterleuchtetem Standpunkte die Collision der Bibel mit den Naturwissenschaften insoweit, als dieselben nicht wollen als gegenseitiges Kriterion angewendet werden. Dennoch — da manches

gläubige Gemüth sich beunruhigt — werden wir dankbar die gediegene Auseinandersetzung der biblischen Betrachtung mit den *στοιχείοις τοῦ κόσμου* aus Keil's Hand empfangen. In den Augen der weltlichen Weisheit ist der Mosaische Schöpfungsbericht durch die Resultate der Geologie umgestossen. Mit welchem Rechte aber diese Hypothetiker unbedingten Glauben an ihre Offenbarungen fordern, mögen Unbefangene an der einen Behauptung ermessen, dass in Hunderttausenden von Jahren unsere Erde durch verschiedene Metamorphosen hindurchgegangen sei, ehe sie ihre jetzige Gestaltung empfangen habe. Dem Mosaischen Berichte hingegen darf man keinerlei Willkür, weder aus Reflexion noch aus Poesie entsprungene, aufbürden; nüchtern und verständig gehalten lässt sich das Hexaëmeron in zwei Hälften zerfällen, so dass in der 1ten die Sonderung (1 — 3), in der 2ten die Bevölkerung (4 — 6) der Schöpfungsräume abgehandelt wird. Ganz unzulässig ist hierbei die Vergleichung heidnischer Kosmogonieen, deren Befürworter nur das biblische Schöpfungswerk herabsetzen, da auch die richtigeren (Zend- und Etrurische) nur verstümmelte Zerrbilder des ersten Schöpfungsherganges sind. Christus und die Apostel bestätigen die Wahrheit desselben, die alten christlichen Glaubensregeln und Symbole gehen von ihnen als einer anerkannten Grundlage aus. Die geognostischen Ermittelungen erstrecken sich meist nur auf die äussere Erdrinde und deren Zusammensetzung aus verschiedenen Erdschichten. Hiegegen heisst es die Grenze überschreiten, wenn man aus (vorausgesetzter) Succession verschiedener Gebirgsbildungen erst lemmatisch Schöpfungsperioden folgerte und wie eine Thatsache hinstellte, dass mehrere in ungezählten Jahrtausenden erfolgte Erdschöpfungen der gegenwärtigen Erde vorangegangen seien. Hat man ja doch keine Kenntniss, wie jene angeblichen Erdformationen entstanden seien, möge man daher nicht schliessen auf eine Reihe von Erdbildungsperioden. Im Widerspruche gegen den Satz, dass der Granit den Urgebirgen angehöre, lässt man geologischerseits gewisse Granitberge erst nach Flötzgebilden emporsteigen; im Widerspruch mit dem System steht häufig die thatsächliche Schichtenfolge; primitiv genannte liegen oft nicht oben, sondern unten und umgekehrt, Urgestein findet sich untermischt mit neueren Bildungen u. m. Dass ein Fortschritt stattgefunden vom Unvollkommneren zum Entwickelteren, wird von Agassiz, Naumann verneint. Fossilien, welche einer und derselben Species angehörig, werden in verschiedenen Formationen angetroffen. Das ausschliessliche Vorkommen gewisser Fossilien einer Formation beweiset nicht, dass gar keine Exemplare einer anderen Flora oder Fauna vorhanden gewesen, sintemal auch jetzt nicht alle Pflanzen auf allem und jedem Boden wachsen. Die vielgenannten „geologischen Perioden“

sind Voraussetzungen, Phantasmen, welche keinen Anspruch haben, die Entstehung der Erde zu repräsentiren. Mögen die Naturforscher reden von Jahrtausenden, die nöthig gewesen seien, bis die Erde zu ihrer dermaligen Gestaltung gelangen konnte, so fehlt es uns doch an einem sichern Massstabe, um die Kräfte nach Art und Grad zu beurtheilen, welche in Bewegung gesetzt, urdynamisch in einem Augenblick Wirkungen hervorschufen, welche unsere Systematiker als instrumentale erst in Jahrtausenden hervorgebrachte sich denken. Wer vermag z. B. auch nur zu fragen, wie die Erdrinde beschaffen war nach vollendeter Schöpfung? Lässt man den Mosaischen Bericht gelten, so müssen sämmtliche Fossilien herrühren aus der jetzigen Erdperiode. Die Differenz paläontologischer Fossilien von jetzigen Geschöpfen derselben Art ist nicht so fundamental, dass nicht dennoch die jetzigen von jenen Fossilen abstammen könnten: denn, bemerken Offenbarungsgläubige, es sind gewisse Fossilien gleichermassen sowohl in den angeblich ältesten als in den jüngsten Formationen anzutreffen, und die angeblich ausgestorbenen Species lassen sich gleichwohl in jetzige einordnen. Es komme hinzu, dass der kleinste Theil der Erde geognostisch-fossil untersucht sei, und dass was bisher als mit geologischer Gewissheit verneint galt, allerdings zu bejahen ist, nachdem Menschenfossilien zugleich mit Resten ausgestorbener Thiere auf ursprünglicher Lagerstätte gefunden sind. Hierdurch allein schon wird die ganze Theorie successiver Erdschöpfungen über den Haufen geworfen. Wage man ja nicht eine Zeitdauer der Schichtenbildungen zu bestimmen oder gar von chemischen Elaboraten auf Schöpfersacte zu schliessen!

Der Schöpfungsbericht entstammt göttlicher Offenbarung, ist darum integrirender Theil der geoffenbarten Religion und des Glaubens.

Wir verweisen die Leser aus voller Ueberzeugung auf Keils Commentar. Sie werden gediegene Begründung des Schriftglaubens, das Bekenntniss wissenschaftlich berechtigt finden. Ein besonderer Vorzug ist die Klarheit und organische Entwicklung, die aufzeigt, wie in Moses Buche jedes Einzelne an der rechten Stelle zur Sprache kommt, warum das Eine gesagt, das Andere verschwiegen ist, andeutend, dass Nichts zufällig, Alles erscheint in seiner planmässigen Nothwendigkeit, dabei eine Gewissheit und Sicherheit des Offenbarungsinhaltes, als wäre dagegen nie ein Zweifel erhoben worden. Einleuchtend ist erwiesen, dass den Zwecken gemäss, welche den Himmelskörpern in ihrer Beziehung zur Erde zugetheilt worden, die Erde als Mittelpunkt des Weltalls erscheint.

Auf die ungezwungenste Weise kommen die Dogmen von der Schöpfung aus Nichts, von der Unterschiedlichkeit der Gott-Personen (1, 25. 26), vom Urstand, Sündenfall, Verführer zu ihrem biblisch exegetischen Rechte. Treffend ist widerlegt die Annahme

zweier verschiedenen, eines elohimischen und eines jehovischen, Schöpfungsberichtes. Denn im zweiten und dritten Kapitel steht *Elohim-Jehovah* 20 Mal verbunden. Lichtvoll ist auseinandergesetzt, dass zwischen בָּרָא V. 1 und תֹהוּ־וָבֹהוּ keine Zeitkluft zu denken, welcher Missdeutung auch II, 1 widersteht. Wenn S. 26 über den Protoplasten bemerkt ist, „die Gottbildlichkeit bestehe jedenfalls nicht in der Leiblichkeit und körperlichen Gestalt", so ist zu berücksichtigen, dass Gott, sobald er sichtbar wird z. B. in seinem eingeborenen Sohne, die Menschengestalt trägt, denn Christus ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes (Kol. 1, 15 vgl. Joh. 14, 9) und 1 Kor. 15, 40. 44 spricht von einem „geistlichen Leib." Auch setzt der Verf. selbst hinzu: „ihr wesentlicher Inhalt besteht darin, dass der Mensch in seiner geistigen wie leiblichen Natur die Heiligkeit und Seligkeit des göttlichen Lebens in creatürlicher Abbildlichkeit besass." Ob X, 25 *peleg* eine Trennung (Ruptur) des Festlandes andeute, möchte nicht schlechthin zu verneinen seyn (s. XI, 1). Wenn zu K. III. gesagt ist, Gott habe die Schlange sprechen lassen, um die Menschen nicht über ihr Vermögen zu versuchen, so könnte man andererseits behaupten, dass ein sprechendes Thier einen um so grösseren Eindruck machen musste, wie 4 Mos. 22, 31. 32 Bileams Eselin.

Zu III, 15 will Keil unter dem Weibessaamen „das ganze Menschengeschlecht" verstehen, welches die Verheissung erfülle und freilich in Christo gipfle. Wäre aber das menschliche Geschlecht überhaupt gemeint, dann würde es wohl „des Mannes Saame" heissen. Eben die *ἐκλογὴ* in Seth, Sem, Isaak beweiset, dass הוּא hier emphatisch steht wie Ps. 102, 28 אַתָּה הוּא, d. i. da הוּא wohl mit הָיָה verwandt, der Seiende selbst im eigentlichen Sinne, der von sich sagte Exod. 3, 14: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, der *ὄντως ὢν*, an den selbst Eva 4, 1 dachte. Vgl. 4, 25; 5, 29, was Sap. 13, 1 mit *τὸν ὄντα* und 14, 21 mit dem *ἀκοινώνητον ὄνομα* gemeint ist. Ueber die Abstammung der Menschen von einem Paare konnte auf Ap.-Gesch. 17, 26 verwiesen, aus 11, 23 die Monogamie und in Vergleich mit Matth. 19, 9 schon hier das Dogma von der Inspiration erkannt werden.

IV, 1 würde ich ידע in Beziehung auf 11, 23 fassen; er erkannte die Eva als seinesgleichen, als sein Fleisch und Bein, als seine ihm von Gott zugeführte Genossin. K. übersetzt: „ich habe erworben einen Mann mit (אֶת) Jehovah." Aber die Stellen 21, 20; 39, 2. 21 geben אֶת mit הָיָה verbunden, wogegen אֶת hier von einem transitiven Verbo regiert wird. Als Parallele eignen sich Gen. 22, 1. 2; Ps. 51, 5 und Luc. 1, 34 *ἄνδρα οὐ γινώσκω*. Zu IV, 26 ist der Anfang des wahren Gottesdienstes trefflich erläutert, und über V bemerkt, dass die urweltlichen

Menschen nur in Betracht kommen insofern, als die die Geschlechtslinie des verheissenen Weibessaamens fest- und fortsetzenden Väter als Knotenpunkte der heiligen genealogischen Schnur genannt werden. Die hohe Lebensdauer der Urväter wird gegen Rask's und Bertheau's nichtige Hypothesen aufrecht erhalten. Zu VI, 1 vermisst man die Erklärung, warum die „Töchter der Menschen" nicht bestimmter bezeichnet sind, sobald auch die „Gottes Söhne" Menschen sind. Zu VII, 13 — 16 werden die Einwürfe gegen Bau und Einrichtung der Arche (S. 98) widerlegt, „da die Naturwissenschaft, weil über die Bildung der Arten noch ganz in Unwissenheit, die Zahl der Thierpaare zu bestimmen nicht vermag, von welchen alle jetzigen Thierarten abstammen." XVI, 13 fg. übersetzt der Herr Verf. „du bist ein Gott des Sehens, denn sie sprach: hab ich auch hier gesehen nach dem Sehen?" und nennt den „Brunnen des Lebendig-Sehens". XXI, 31 Keil: Sieben-Brunnen. Andere: Schwur-Brunnen, wegen der doppelten Bedeutung von שָׁבַע. XXII, 14 scheint die Uebersetzung: „auf dem Berge Jehovah wird gesehen", die richtige zu seyn.

XXII, 8 ist der Text mit Absicht zweisinnig: „Gott ersieht sich das Lamm zum Opfer mein Kind", so dass letzteres als Accusativ oder als Vocativ aufgefasst werden mag. XXIV, 63 לָשׂוּחַ Betrachtungen anstellen, *meditari.* Hierzu konnte K. vergleichen Ps. 77, 7. 13; 145, 5. XXV. Des Herrn Verf.'s Bedenken gegen die übliche Fassung, dass Abraham erst nach Sara's Tode die Keturah geheirathet, kann ich mir nicht aneignen. Wenn auch die jüngsten Söhne der Keturah bei ihrer Entlassung aus dem Vaterhause erst 25 — 27 Jahre alt gewesen seyn mögen, so konnte dies doch für Abraham kein Grund seyn, sie nicht mit Legaten vor seinem Tode abzufinden. Zu XXVI, 5 ist zu bemerken, dass hier erstmals die eigentlichen charakteristischen Ausdrücke vorkommen, mit welchen die Rechte und Gebote Gottes bezeichnet werden, מִשְׁמֶרֶת Beobachtung, Bewahrung generell, dann untergeordnet מִצְוֹת Befehle, חֻקּוֹת Satzungen, תּוֹרֹתָי Lehren, Gesetze. Vgl. Exod. 15, 25. 26. Sie wiederholen sich beständig im alten Testamente, erwachsen zu Normen der reinen Lehre und Auslegung und geben das Princip ab für die biblische Hermeneutik. XXVII, 39 fasst K. das מִן negativ, im Gegensatze gegen V. 28, wo es in der nehmlichen Verbindung positiv steht, so dass ich auch V. 39 bejahend als einen beschränkten Segen verstehe, da Korn und Wein des V. 28 nicht mehr erwähnt wird. Zu XXXI, 19 konnten über die תְּרָפִים Richt. 17, 5; 1 Sam. 19, 13; Hos. 3, 4 verglichen werden. XXX, 31 scheint צֹאנְךָ nicht mit אֶשְׁמֹר verbunden werden zu dürfen, da man sagt: רָעָה צֹאן.

Den Exodos zerfällt der Verf. ganz sachgemäss in zwei je *siebengliederige* Haupttheile, deren erster I — XV, 21 von Israels

Ansiedelung in Mizraim bis zu Pharaohs Untergang, der zweite vom Durchgang durch das rothe Meer bis zur Aufrichtung der Stiftshütte sich erstreckt. S. 464 fg. wird die reformirte orientalische Eintheilung der 10 Gebote, 5 — 5 — vorgezogen, jedoch bemerkt, dass ihre Zählung und Vertheilung auf die 2 Tafeln nicht die Wichtigkeit habe, welche confessioneller Eifer darauf lege. Ich möchte eben diese Unbestimmtheit und das Fehlen der Zahl zwischen den einzelnen Geboten als ein providentielles ansehen, so dass den Zeiten und Zuständen der Kirche entsprechend die Classification der Gebote freigestellt wäre und jede der geschichtlich bethätigten Eintheilungen ihre beziehliche Berechtigung hätte. (Ebenso providentiell mysteriös sind die אוּרִים und תֻּמִּים 28, 30 und 31, 10 die בִּגְדֵי הַשְּׂרָד gehalten.) Da schon die Israeliten verschieden eintheilen konnten, „so hat um so mehr die christliche Kirche volles Recht, über diese Dinge mit christlicher Freiheit und Zweckmässigkeit für die Unterweisung der Gemeinde im Gesetze zu bestimmen, als sie ja an die 10 Gebote nicht als einen Bestandtheil des — Mosaischen Gesetzes gebunden ist, sondern dieselben nur als die unwandelbare Norm des heiligen durch Christus erfüllten Gotteswillens sich zur Richtschnur der Lehre und des Lebens zu nehmen hat.“ Zugegeben wird S. 468, „dass man von Alters her geneigt war, die Verbote der anderen Götter und der Bilder einheitlich zusammen zu fassen, — wegen der auf sie folgenden Drohung und Verheissung, die auf beide Gebote sich beziehen musste. Fasste man aber diese Gebote als eines, dann blieb, um die Zehnzahl herauszubringen, nichts weiter übrig, als das in zwei Sätzen ausgesprochene Verbot der Lust in zwei Gebote zu trennen.“ Möchten Schriftgelehrte sich darüber aussprechen, ob diese Trennung nicht motivirt sei durch die Unterscheidung des unveräusserlichen liegenschaftlichen Eigenthums des Israeliten im 9ten von dem veräusserlichen beweglichen Eigenthume im 10ten Gebote (3 Mos. 25, 23; 25, 10. 13. 24. 27. 31; 27, 22 — 24; 4 Mos. 36; dagegen 2 Mos. 21, 7; 5 Mos. 22, 29; 1 Sam. 18, 23 — 25; Matth. 19, 8). Als Ergebniss stellt sich jedenfalls heraus, dass die Zweitheilung der göttlichen Gebote, folglich auch der menschlichen Pflichten wesentlich und nach Christi Zusammenfassung Matth. 22, 37 — 40 die Liebe gegen Gott in 3 Geboten auf der ersten Tafel und die Nächstenliebe in 7 Geboten auf der zweiten Tafel befohlen ist, so dass die Eintheilung des erleuchteten Augustinus mit der neutestamentischen Oekonomie übereinstimmt und mit vollem Rechte von der lutherischen Kirche beibehalten worden ist.

Bei der Reichhaltigkeit dieses Commentars und der Gediegenheit seines Inhalts möchten wir gern noch mehreres Einzelne besprechen, müssen aber die uns gesetzten Grenzen einhalten, kön-

nen daher nur hinweisen auf Erörterungen wie: über die Gottesnamen (1 Mos. 2. 3), über die Söhne Gottes (1 Mos. 6), über die biblische Chronologie, über den Einfluss des Sündenfalles auf die Schöpfung, Sindfluth, Völkerstammbäume, Bedeutung des Passah, Berechnung der aus Egypten gezogenen Volkszahl, Bundesweihe, Stiftshütte, Bundeslade, Priesterweihe u. a. Die Theilung des Opferblutes 24, 6 fgg. erklärt S. 502. „In dem an den Altar gesprengten Blute wird das natürliche Leben des Volkes als ein durch den Tod hindurch gegangenes an Gott hingegeben und von seiner Gnade durchgeistet, und durch das Sprengen an das Volk als ein durch die göttliche Gnade erneutes Leben dem Volke wiedergegeben — die Besprengung mit diesem Blute wird zu einem Acte der Lebenserneuerung, zu einer Versetzung Israels in das Reich Gottes, in welchem es mit Kräften des göttlichen Gnadengeistes erfüllt und zu einem heiligen Volk geheiligt wird." Möchte dem eifrigen Studiren des trefflichen Werkes auch dadurch gedient werden, dass in den künftigen Bänden der blasse die Sehkraft angreifende Druck einem schwarzen kräftigen Drucke Platz mache! [Le B.]

2. Neue Bibelstudien von H. Gust. Hölemann, *Dr. th. et phil., Prof. theol.* in Leipzig. Leipzig (Ernst Bredt) 1866. 400 S. 8. $2^1/_3$ Thlr.

Der geehrte Verfasser, der bereits im Jahre 1859 die erste Abtheilung seiner Bibelstudien, im Jahre 1860 den zweiten Band derselben veröffentlichte und sich darin als einen ernsten Forscher, der unwandelbar auf dem festen Grunde des Wortes Gottes steht, erwiesen hat, hat auch in diesen neuen Bibelstudien seinen Lebensgrundsatz: „Ich schäme mich des Evangeliums von Christo nicht" mit aller Entschiedenheit zur Geltung gebracht. Sein Kampf gilt jener modernen Theologie, welche, wie er sagt, eine Mésalliance der Gottesgelahrtheit mit Menschenkünsten ist, deren menschenverbuhltes Wesen uns ausser dem Bankrott an unserem geistlichen Besitz, auch mit einer habituellen Verderbung des Geistes und Herzens, mit einer schillernden und entsittlichenden Doppelsichtigkeit des Auges für Erkenntniss der Wahrheit droht. Sie ist ihm nichts Anderes, als der alte Vulgär-Rationalismus in modernem Aufputz, ein Compromiss zwischen Gott und Welt, Natur und Gnade, ihre Vergeistigung spiritualistischer Zeitgeist, ihre Freiheit unter dem Banne des Naturalismus, ihr Verhältniss zur Offenbarung Verständnisslosigkeit für dieselbe, deshalb Leugnung ihrer Wirklichkeit und Möglichkeit, ihre Flüssigmachung des Dogma Auflösung und Verduftung, ihre Ethik die natürliche Moral, ihr Pathos taube Blüthe und entkernte Hülse, ja Mutterkorn, ihre ganze organische Construktion eine Desorganisation der Schrift und Kirche, als System Irrthum von der Wurzel aus und verderb-

lich bis zur Spitze. Dem gegenüber sieht er die Aufgabe gläubiger Theologie darin, sich gläubig zu den Füssen der Schrift zu setzen und ihre Offenbarung immer tiefer zu ergründen. Ihr aus der Welt und Weltwissenschaft, der sie vielmehr ein Salz seyn soll, Gesetz und Kraft erholen wollen, ist ein Attentat auf die Theologie, würde die Königin der Wissenschaften zur Lehnsträgerin und Vasallin machen. Mit tiefer, warmer Begeisterung huldigt er dem Worte Gottes und ehrt dabei den Fleiss und die Leistungen der Väter. Mit Recht sagt er gegenüber dem modernen Uebermuth: In den Gruben und Halden der alten Exegese lagert für die gesteigerte neuere Scheidekunst noch gar viel unerhobenes edles Erz.

Der erste Aufsatz behandelt die Einheit der beiden Schöpfungsberichte Gen. 1 und 2. Denselben hatte er in veränderter Gestalt im Jahre 1862 im Anschluss an ein Sendschreiben, welches er an Prof. Kahnis richtete, zuerst veröffentlicht. Sein Zweck ist nachzuweisen, dass beide Berichte von Einem Verfasser stammen müssten. Ist keiner dieser Berichte, sagt er, ganz und gesund ohne den andern, durchzieht sie Ein Nerven- und Blutleben, wie auch den Körper des ganzen Buches: dann ist auch keiner von einer andern Hand; geschweige denn beides, was so grundsätzlich und durchaus für einander und für das Ganze geschrieben ist, von einer dritten oder vierten weiter zubereitet worden. Indessen haben uns des Verf.'s Gründe doch nicht von dieser Identität überzeugen können. Er hat zu wenig freies philologisches Gefühl, zu wenig ruhige, nüchterne Versenkung in die Differenzen; seine Beweisführung ist zu stürmisch, beweist zu viel und macht eben dadurch den Eindruck, dass sie nichts beweist. Es ist unstreitig ein heiliger Eifer, eine gewaltige Gelehrsamkeit, eine übersprudelnde Phantasie in diesen Arbeiten, aber es fehlt die ruhige, besonnene Prüfung, die philologische Akribie, das voraussetzungslose sich Versenken in den Text. Der Verf. legt auch zu grosses Gewicht auf den Nachweis, dass Eine Hand dies Alles geschrieben habe. Damit, dass man verschiedene Quellen des Autors annimmt, ist sein Werk noch keineswegs ein zusammenhangsloses Mosaik. Vielmehr beweist sich darin erst recht seine prophetische Begabung, dass er das Geeignete zusammenstellt. Das ist nun hier allerdings der Fall; diese beiden Berichte, obgleich nach meiner Ansicht von einander ganz unabhängig entstanden, was die gewaltige Differenz der Darstellung und Sprache zeigt, ruhen doch so ganz und gar auf der einheitlichen uralten Tradition, dass sie nothwendig in allen wesentlichen Punkten zusammentreffen müssen und sich für einen aufrichtigen Forscher schliesslich die schönste Einheit ergeben muss. Dieser hier gegebene Nachweis der innersten Einheit ist jedenfalls eine sehr verdienstliche Arbeit, nur hal-

ten wir sie insofern für einseitig, als sie die wesentliche Verschiedenheit, welche dennoch zugleich besteht, nicht zu rechter Geltung kommen lässt. In der Erklärung von II, 4 und in der Verwerfung der zeitlichen Succession in Bericht II stimmen wir bei, sowie in der Verwerfung des Urgiftes in diesem Baume, des Bewahrens vor dem Satan und der Zurückweisung der Behauptung, dass II ein nochmaliger Bericht von der Schöpfung seyn wolle.

Der 2te Aufsatz, betitelt: Diesseit das Paradies, behandelt 1) die anorganischen Erzeugnisse am ersten Paradiesflusse Gen. 2, 11. H. geht dabei von der Ansicht aus, dass die ausführliche Darlegung des 11ten u. 12ten Verses sich nur dadurch erkläre, dass hierin eine entsprechende Bedeutung für die Heilsgeschichte liegen müsse. Indessen ist dieser Schluss zu gewagt, da dem Verfasser auch nur daran liegen konnte, seinen Zeitgenossen jenes Land durch die ihnen bekannten Produkte schärfer zu bezeichnen. בדלח erklärt er als Perle; allein es ist ja hier von Erzeugnissen die Rede, die sich im Lande, nicht im Wasser finden. Sein Bedenken, dass dieses einfache Harz nicht neben Gold stehen könne, hebt sich durch 1 Reg. 10, 10, wo ebenfalls Specereien neben Gold sich finden. Zudem ist ja bekannt, dass das *bdellium* früher als Arzneimittel in hohen Ehren stand: Es fördert die Verdauung und den Harn, es diente für Wunden und Geschwüre und wurde gegen blinde Hämorrhoiden gebraucht. Uebrigens ist hier wohl nicht das *bdellium indicum* gemeint, das von der *Amyris Agallocha* kommt, denn dieses ist schwarz, sondern wie Num. 11, 7 zeigt, das *bdellium aegyptiacum*, welches gelblicht, mit weissem Staube bedeckt und halb durchscheinend von rundlicher Form ist. Dieses kommt von der *Hyphaene cucifera*, nach Andern von dem *balsamodendron africanum*. Wir halten mit dem Verf. dafür, dass das Paradies der Endzeit mit dem Paradiese des Anfangs sich berühre, aber wir verwerfen die Ansicht des Verf.'s, die er hier durchführt, dass auch jene Erzeugnisse V. 12 das Paradies vorbildeten, denn sie sind 1) nicht im Paradiese selbst, 2) nicht Produkte jenes Stromes, sondern nur des Landes Chavila, und endlich sagt ja der Autor, dass man diese Produkte zu seiner Zeit dort gefunden habe. Wenn vollends die Analogie nur dann eine volle ist, wenn *bedolach* Perle heisst, so ist die ganze Beweisführung umsonst. — Die 2te Abtheilung enthält eine sehr gründliche exegetische Arbeit: Der Erstgeborene und seine Physiognomie. Verwerfen müssen wir hier die Erklärung אלול מן ausgestossen von allen Thieren, so dass sie die Thiere flöhen, sondern es ist nur eine Herausnahme aus der Thierwelt, um auf sie einen Fluch zu legen, der jene nicht trifft. גחון Bauch, hat mit dem wellenförmigen Gang nichts zu thun, auch liegt ja in גיח hervorfliessen,

wenn dies die Wurzel seyn sollte, dass die Beschaffenheit ihres Bauches eine wellenförmige seyn müsste. זֶרַע V. 15 scheint nicht blos die ganze Nachkommenschaft zu meinen, sondern bezeichnet sie wirklich. Will man nicht künstlich deuten, so muss man es so fassen, denn wer gibt ein Recht, irgend eines ihrer Kinder davon auszunehmen? Hat aber זֶרַע diesen Sinn, so kann auch הוּא gar nicht anders gefasst werden. Die Feindschaft besteht zwischen der ganzen Nachkommenschaft. Die specielle Ausführung dieser Verheissung kann Eva unmöglich schon erkennen. Es soll hier erst die breite Unterlage der Verheissung gegeben werden, auf der sich ein immer schärfer begrenzter Ausbau erhebt. Diesen allgemeinen Charakter des Protevangeliums zerstören, heisst den ganzen Organismus der Verheissung zertrümmern. Die Uebersetzung von שׁוּף mit „treffen“ hat keine Berechtigung; es heisst „zermalmen“. Da dies nun aber zum 2ten Gliede nicht passt und wir kein Recht haben, seine Bedeutung abzuschwächen, so ist die Deutung = שָׁאַף *inhiare* die natürlichste. Auch ist nicht abzusehen, warum dies einen weniger tiefen Sinn ergeben sollte. Denn das Trachten und Lauern nach dem Haupte und der Ferse hat eben die Zerschmetterung und Vernichtung im Auge. Nichtig ist die Bemerkung, dass der Stich in die Ferse nur den augenblicklichen Hinfall bedeute, nein auch das der Ferse beigebrachte Gift ist tödtlich. Es ist also hier nur von der Feindschaft ausgesagt, noch nichts vom Siege. Das musste erst die Weissagung der Folgezeit klar machen. Der Verf. kehrt ferner zu der alten Uebersetzung von C. 4, 1 zurück: ich habe erworben einen Mann Jehova. Wir bestreiten nicht die grammatische Richtigkeit dieser Uebersetzung, aber um so mehr die logische. Soll nicht ein wirres Durcheinander der Weissagung werden, soll sie nicht vom hellsten Lichte, das hier beim Beginn derselben schon aufgegangen wäre, zurücksinken in Nebelgrauen und Nacht, so ist es rein unmöglich anzunehmen, dass Eva schon diese Erkenntniss gehabt hätte, ihr Sohn werde der Gott der Heilsgeschichte selbst seyn. Wenn sich auch keine 2te Stelle findet, wo אֶת mit bei Jehova stünde, so ist ja das noch kein Beweis, dass es nicht so stehen kann, sondern eine reine Zufälligkeit. Ein wirklich sprachlicher oder logischer Grund lässt sich gar nicht denken, warum dies nicht möglich wäre. Gibt es nicht den schönsten Sinn, dass Eva, als sie diesen ihr bisher noch ganz unbekannten Naturprocess durchgemacht und die herrliche Frucht geschaut hat, ausruft: das sei nur mittelst des Gottes möglich gewesen, der die Menschheit nicht in den Tod verfallen lassen will, der ihr vor Kurzem erst die Schwangerschaft als das Mittel der Lebenserhaltung vor Augen gestellt hatte? Bei der Deutung des Namens הֶבֶל schliesst er die allgemeine Erkenntniss der Nichtigkeit aus, und sieht darin nur

das Bekenntniss der Nichtigkeit ihrer ersten Hoffnung. Allein warum sollte nicht auch das Erstere der Fall gewesen seyn? Der Mensch war nun von einem doppelten Principe bewegt, Verheissung und Fluch. Beide waren im Kampfe mit einander; bald musste das eine, bald das andere in der Stimmung die Oberhand behalten. נפל פנים V. 5 ist keineswegs das Verfallen der Züge, sondern das sich Senken des Angesichtes; erstere Bedeutung ist ohne sprachliche Berechtigung; אם תיטיב V. 7 „wenn du vorhast, Gutes zu thun“ zu übersetzen, dazu berechtigt das Fut. nicht; der Zusammenhang erfordert, hier nicht von einem Thun, sondern von einer Gesinnung zu reden. Mit Recht hingegen verwirft er die Deutung des Anschauens Gottes V. 4 auf einen entzündenden Strahl, da ja jenes Schauen auf die Person geht, die ja doch nicht entzündet werden soll. Es ist vielmehr der freundliche Blick des noch unter den Menschen wandelnden Jehova, der mit ihnen redet und seine Gegenwart ihnen zu schauen gibt.

Der 3te Aufsatz behandelt „die vorsündfluthlichen Hünen“ nach Gen. 6; eine sehr interessante Abhandlung, schon darum, weil sie die bisherigen Erörterungen über diese Stelle in gründlichster Weise mittheilt und dem Leser einen Einblick über die grosse Schwierigkeit dieses Abschnittes ermöglicht. Sie ist zugleich ein neuer Beweis, dass sich die älteste Auslegung dieser biblischen Stelle, welche hier ein Eingreifen der Geisterwelt in die Geschichte der Menschheit sieht, mehr und mehr Bahn bricht, so dass bald die verflachende Deutung von einer Vermischung der beiden Menschenstämme zu den Antiquitäten gerechnet werden wird. [?] Wie sollte *bne Elohim* in einem jehovistischen Stücke zumal etwas Anderes bedeuten, als geistige Wesen, zumal da *bne haadam* ihm als unverrückbarer *Gnomon* zur Seite steht? Mit Recht betont der Vf. die Bedeutung, die *haadam* gerade am Schlusse der beiden Generationsreihen hat, es ist die einheitliche Menschheit, welche im Laufe der Zeiten auch bereits moralisch ununterschieden geworden ist; mit Recht opponirt er auch der Fassung des לקח als eines gewaltsamen Weiberraubes mit übermächtiger Gewalt und Verführungslist. Die Sünde lag auf beiden Seiten, wie auch die folgenden Verse beweisen; es ist von Seiten der Menschentöchter bewusstes Eingehen auf die dämonischen Gedanken. Mit Recht bestreitet er auch die Erklärung, רוחי sei der geschöpfliche Geist, der im Menschen als Gabe Gottes wohne, denn dieser ist ja offenbar in ihnen selbst „Fleisch“ geworden, was hier nicht physisch, sondern ethisch zu fassen ist. Wäre hier רוח der geschöpfliche Geist, so liesse sich nicht absehen, was denn Fleisch geworden wäre? etwa die Seele, aber sie besteht ja nur durch den Geist und identisch mit dem Geiste. Ist sie fleischlich geworden, so muss es auch der Geist geworden seyn, dann aber ist er kein

Geist Gottes mehr. Folglich ist רוּחִי der objectiv waltende Geist Gottes, der mit dem menschlichen Geiste verkehrt. Hingegen missbilligen wir sein Beharren auf der Bedeutung von דִּין richten. Dies gibt in diesem Zusammenhange durchaus keinen entsprechenden Sinn; es handelt sich ja hier um den physischen Bestand, der ein Ende haben soll, nicht um den ethischen, dessen Beendigung Gott auch ohne physische Vernichtung herbeiführen konnte. Der geistige Nexus also erfordert eine solche Thätigkeit des Geistes, welche die physische Existenz conservirt; das belebende Ueberwalten. Diese Bedeutung aber ist durch das Subst. אָדוֹן hinlänglich gesichert. Auch das schwierige בְּשַׁגָּם hat er nicht richtig gedeutet. Lässt man sich von dem innern Zusammenhang der Gedanken leiten, so kann dies nichts Anderes bedeuten, als: „weil nun eben". Der Leser verlangt eine Begründung der harten vorausgehenden Sentenz. Der Geist Gottes findet keine Anknüpfung mehr im menschlichen Leben, weil auch sein geistiges Wesen Fleisch geworden ist. Am allerwenigsten aber würde uns der Vorschlag gefallen, בְּשַׂגָּם zu lesen, von שָׂגָה wachsen, „in ihrem Hochaufwachsen sind sie Fleisch". Denn diese Auslegung begründete die Geistlosigkeit durch das Hochanstreben der Körperlichkeit, was ein durchaus unrichtiger und unbiblischer Gedanke ist, auch jeder Bestätigung durch die alte Auslegung entbehrt. Ebenso untauglich ist die neue Erklärung von נְפִלִים, es soll Verrohrte heissen vom Stamme נבל, allein für diese Vertauschung findet sich kein Beispiel, und sie ist um so unnöthiger, da der Stamm נָפַל oder פּוּל zur Erklärung hinreicht. Das Natürlichste bleibt wohl immer, es als Passiv zu erklären: Ausgezeichnete, wunderbar Gestaltete. Dies legt wenigstens der Schluss des Verses am nächsten. Hingegen stimmen wir in der Fassung der zweiten Hälfte des Verses bei, אשל weil, gibt den Grund ihrer Existenz an. Ebenso beschränken wir das „nachher" auf die Zeit vor der Sintfluth, da Gott eben durch diese solche Monstrosität abschnitt. Uebrigens macht uns dieser Vers in seiner abrupten Fassung immer den Eindruck, als sei er späterer Zusatz, da der Zusammenhang denselben in keiner Weise verlangt.

Sehr anziehend ist die 4te Abhandlung: Jakob's Sterbeseufzer Gen. 49, 18 geschrieben und originell jedenfalls des Vf.'s Deutung. Jenes scheinbar in absoluter Isolirung stehende Wort des Gebetes: Herr, ich warte auf dein Heil, glaubt er dadurch in Zusammenhang zu bringen, dass es rings von עָקֵב Ferse umgeben ist. Dieses Wort erinnert ihn an seinen Namen, an sein natürliches Wesen, an seine Sünden. Jener Seufzer bezieht sich also nicht auf seine Söhne, sondern auf seine Person, welche der Vergebung bedarf. Er erkennt in dem Schlangenwesen des Dan seine eigene Natur. Bei diesem Klange, עקב, sagt er und jenem damit gerade

charakterisirten Wesen musste er zusammenzuckend eben sich wieder erkennen. Allein so geistreich diese Bemerkung ist, so müssen wir ihr doch die Wahrheit bestreiten. Wäre wirklich in Jakob dies Gefühl erwacht, so war hier das Wort „Vergebung, Sühnung“ an seiner rechten Stelle, aber nimmermehr das Wort „Heil“, das eine Errettung aus einer Bedrängniss involvirt. Jakob aber konnte in dieses Bedenken nicht fallen, denn er hatte als Israel die Vergebung seiner Sünde schon erfahren. Diese Erfahrung also wäre für ihn verloren gewesen. Endlich aber ist nach dem Zusammenhange hier gar nicht von einem finstern Schlangenwesen des Dan die Rede, vielmehr von seinem siegreichen, gewandten, glücklichen Erfolg für seine Brüder. Er wird, wie nur einer seiner Brüder, siegreich und tüchtig für die Sache seines Volkes einstehen. Wie sollte da Jakob an einen so niederschlagenden Gedanken erinnert werden? Nein, wir bleiben bei der wohl motivirten Erklärung: in allen diesen Kämpfen, die Israel von seinen Feinden bevorstehen, und in welchen namentlich Dan als rüstiger König auftreten wird, harre ich doch deiner Hilfe allein, mein Gott. Sie ist die allein entscheidende, sie ist die Israel allein errettende, sie wird also auch schliesslich, wo es sich um die beste Hilfe Israels handelt, die rechte Hilfe seyn. So bezieht sich Jakob's Wort zunächst auf die politischen Bedrängnisse Israels, schliesst aber auch als Culminationspunkt jene letzte geistliche Rettung seines Volkes ein. Das Bedenken, warum dieser Seufzer gerade hier stehe, erledigt sich leicht. Eben bei Dan und Gad dringt ihm der feindliche Gegensatz, den seine Nachkommen erfahren werden, besonders zu Herzen.

Der 5te Aufsatz behandelt das grosse Bekenntniss 1 Tim. 3, 18 und bietet eine gute Ueberschau über den ganzen Gang der Streitfrage, um welche es sich bei dieser Stelle handelt, sowie das ganze Material, dessen der Exeget zur Entscheidung über dieselbe bedarf. Der Verf. will nachweisen, dass die 6 Prädikatglieder eine wie chronologische, so zugleich kreisförmig in sich selbst zurückkehrende Kette der Hauptmomente innerhalb der christologischen Heilsökonomie darstellen — allein wie unnatürlich müssen bei dieser Fassung die einzelnen Glieder geschraubt werden! Da soll ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι das Hinwegrücken des Herrn durch den Tod in das Reich der Unsichtbarkeit bedeuten, da ein so wichtiger Faktor wie der Erlösungstod nicht übergangen werden konnte. Allein die Voraussetzung, dass hier eine chronologische Ordnung obwalte, ist jedenfalls eine unhaltbare. Die Parallelstelle 1 Petr. 3, 18 ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι weist uns vielmehr auf die Geistesmacht des verklärten Christus hin, während der Tod des Herrn noch zu seiner Erniedrigung zu zählen ist. Vollends ὤφθη ἀγγέλοις auf das Vorhandenseyn der Engel bei seiner Auf-

erstehung, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν auf die Stiftung der Heidenmission vor der Himmelfahrt, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ auf das Erlöser-Mandat Marc. 16, 16 einzuschränken, widerstreitet doch wohl allem natürlichen Gefühle. Vielmehr ist das Ganze ein Siegesgesang der Kirche, der sich nicht in 3 parallelen Gliedern, sondern in je 2 entspricht, unter welchen das 2te ἐδικαιώθη das massgebende und die folgenden beherrschende ist. Diese Rechtfertigung offenbarte sich den Engeln gegenüber in einem Schauen, den Völkern gegenüber in einer Verkündigung der Heilsbotschaft. Die 2 folgenden Glieder schliessen sich chiastisch an. Die Verkündigung fand ihr Correlat in dieser Welt im Glauben, das Schauen der Engel in der Aufnahme des Herrn in herrlicher Pracht. So ist also das 2te Glied die Basis aller folgenden.

Der 6te Aufsatz handelt von der Stellung St. Pauli zu der Frage um die Zeit der Wiederkunft Christi. Der Verf. hatte denselben im Jahre 1858 zur Beglückwünschung des seligen Prof. Lindner zuerst erscheinen lassen, und hat ihn mit Rücksicht auf die inzwischen erfolgten Entgegnungen weiter ausgearbeitet. Mit Recht hebt er hervor, dass der λόγος κυρίου 1 Thess. 4, 15, weil ein μυστήριον, eine besondere Offenbarung Christi an ihn seyn müsse; ob sie sich aber auch auf „ἡμεῖς“ erstreckte, bleibt doch immer fraglich, da es sich ja hier um diesen Punkt gar nicht handelt. Der Apostel will nicht, wie der Verf. fälschlich annimmt, die Thessalonicher über ihren eigenen Zustand trösten, als hätten sie für ihre Person Besorgniss gehegt, sondern sie haben Sorge wegen ihrer entschlafenden Brüder. Der ganze Abschnitt ist ja von der φιλαδελφία V. 9 beherrscht. Sie selbst, jene Generation im Ganzen und Grossen, hatten vollen Grund auf die Parusie Christi zu warten. Des Verf.'s Gegenbeweis hat uns nicht zu überzeugen vermocht, das ihm fatale ἡμεῖς vermag er eben nicht zu beseitigen, und wenn auch nicht der Artikel von οἱ ζῶντες gegen ihn ist, so hätte bei seiner Auslegung doch das zweite οἱ fehlen sollen in dem Sinne: falls wir überbleiben. Hatte der Apostel nicht die Hoffnung, die Parusie zu erleben, so musste er schreiben: ὅτι οἱ ζῶντες ohne ἡμεῖς. Mit diesem ἡμεῖς reiht er sich denen an, welche die Parusie erleben. Und diese γενεά hat sie ja erlebt, denn mit den Gerichten über Israel hat sie begonnen. Paulus aber redet ja hier auch nicht von Einzelnen, die Einzelnen konnten entschlummern, er selbst konnte zuvor sterben, wie er ja selbst an andern Stellen ausspricht, aber die Generation als Ganzes hat den Anbruch der Gerichte Gottes erlebt, und es ist darum eine Thorheit zu sagen, Paulus habe sich geirrt, von dem Einzelnen als solchem will er ja gar nicht reden. Mit Recht und mit grossem heiligen Ernste steht der Verf. für die Wahrheit des Schriftwortes ein.

Leider verbietet uns der Raum, auch über die 3 letzten Aufsätze noch einige Bemerkungen zu machen. Wir empfehlen alle diese mit heiligem Ernste und gründlichster Gelehrsamkeit, welche über einen gewaltigen Stoff gebietet, geschriebenen Aufsätze allen Freunden des göttlichen Wortes, welche hier die reichste Anregung empfangen und die jedesmalige Frage nach allen Seiten hin erwogen finden. Kann man auch nicht in Allem beistimmen, so hat man doch eine reiche Fundgrube von Gedanken. [E. E.]

3. *Dr.* Joh. Albr. Bengel's Kleiner Gnomon. Ein Handbuch für einfältige Bibelleser, bearbeitet von C. F. Werner, Pfarrer. Basel & Ludwigsburg (Balmer & Riehm) 1866. 1. u. 2. Lieferung, zusammen XVI u. 112 S. gr. 8. Jede Liefrg. 5 Ngr.

Um ganz einfachen, aber ernstlichen Bibelfreunden Bengel's deutschen Gnomon brauchbarer zu machen, entschloss man sich, eine kleinere Handausgabe desselben (das grössere, vor mehr als 13 Jahren erschienene Verdeutschungswerk besteht bekanntlich in 2 starken Bänden) zu veranstalten, worin mit Weglassung alles nicht durchaus Nothwendigen eben nur das zur Erklärung des neutest. Textes geboten wird, was Bengel in seiner unnachahmlichen Kürze und Fülle, besonders in seinem deutschen N. T. und in seiner Harmonie beigefügt hat; zugleich sind viele, im Hauptwerk gegebene Bemerkungen in abgekürzter oder zusammengezogener Form beigefügt. Den 4 Evangelien gehen nützliche einleitende Bemerkungen und eine genaue harmonische Tabelle, den einzelnen Büchern des N. T.'s ein Inhaltsverzeichniss voran. Mehrseitigen Wünschen entsprechend lässt der Herausgeber den vollständigen lutherischen Schrifttext, reichlich mit Parallelstellen versehen, abdrucken und gibt unter demselben die durch entsprechende Zahlen angezeigten Bemerkungen. Das Ganze soll in 12 Lieferungen (je zu 15 kr. oder 5 Ngr.) erscheinen, der spätere Ladenpreis aber ein höherer seyn. — Wir können uns über Zweck und Nutzen dieses Werkes ähnlich aussprechen, wie seiner Zeit der Vorredner zu dem grossen deutschen Gnomon. Wie von dem Gebrauche des Buchs, sagt Prälat Kapff, „für einzelne Bibelleser grosser Gewinn für tieferes Schriftverständniss und für gesunde Erbauung zu hoffen ist, so müsste es auch für gemeinschaftliche Bibelbetrachtung im Familienkreise von ganz besonderem Segen seyn, wenn Bengel's kurze und treffende Bemerkungen gelesen und weiter besprochen würden." Solcher Gebrauch und Segen möge dem Kleinen deutschen Gnomon reichlich zu Theil werden! [Str.]

4. J. B. Tobler *(v. d. m. Turic.)*, Das Ev. Johannis. Nach dem Grundtext getreu wiedergegeben. Ein histor.-krit. Versuch. Schaffhausen (Brodtmann) 1867. 24 S. 8.

Es ist die Ansicht des Verf.'s, dass der Ap. Johannis wirk-

lich die Hauptzüge der evangel. Geschichte schriftlich gegeben habe; diese Schrift sei ursprünglich in hebr. aramäischer Sprache geschrieben gewesen; von einem gebildeten Hellenisten sei dieselbe darnach für einen weiteren Leserkreis ins Griechische übersetzt und mit einigen Zusätzen und Ausführungen versehen worden; und endlich habe eine vorgeschrittene dogmatische Entwicklung und das Bestreben der *disciplina ecclesiast.* durch grössere Excurse und Ergänzungen das evangel. Vorbild abgerundet, was nun unser 4tes Evangelium, wie es jetzt vorliege, gegeben habe. Diese Annahmen sind ohne allen Beweis aufgestellt worden, bedürfen also auch keiner Widerlegung, sondern gewähren nur das Interesse eines historisch-kritischen Spiels. Interessant aber ist es immerhin, dass der Verf. hier nun auf Grund des Textes des *Cod. Sinaiticus* die Verse oder Verstheile griechisch und in eigner deutscher Uebertragung zusammengestellt hat, welche, wie er es sich denkt, das ursprüngliche hebräische Ev. Johannis gebildet haben. Von unserem ganzen Ev. Johannis haben danach nur 16 Verse von C. 1, 11 von C. 2, 5 von C. 4, 5 von C. 5, 5 von C. 9, 2 von C. 10, 14 von C. 11, 2 von C. 12, 1 von C. 13, 10 von C. 18, 6 von C. 19 und 6 von C. 20 zu dem ursprünglichen Joh.-Ev. gehört, dessen evangel. Geschichte danach dann allerdings allen Hauptzügen nach als dieselbe, nur im Einzelnen noch anschaulicher, wie in den 3 ersten Evangelien erscheint, und alle auffälligere Abweichungen des 4. Evangeliums von den Synoptikern, aber auch alles dem *εὐαγγ. πνευματικόν* als solchem Eigenthümliche, fallen so hinweg. — Eine historische Kritik, die in solcher Weise verfährt (sie ist in ihrem eigentlichen Wesen aber keine andere, als etwa die Eichhorn-Ewald-Weizsäckersche vom Urevangelium, in ihrer Unterscheidung eines s. g. Ev. Johannis erster und zweiter Hand), kann ja freilich am Ende Alles erweisen, und wir sind sonach nicht eben begierig nach dem vom Verf. verheissenen weiteren Beweise. Doch registriren wir gern das Resultat, dass sonach doch auch selbst das Ev. Johannis denselben evangel. Grundstamm erkennen lässt, wie ihn die synoptischen darbieten. [G.]

5. J. E. Huther, Krit. exeget. Handbuch über die Briefe an Timotheus und Titus. 3te verb. u. verm. Aufl. (Als H. A. W. Meyer Comm. über das N. T. 11te Abthl.) Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1866. VI u. 362 S. 1 Thlr. 6 Ngr.

Die verdienstliche Auslegung der Pastoralbriefe von Huther erscheint hier in 3. Aufl. Veränderung und Vermehrung der 2. Aufl. ist besonders dadurch hervorgerufen worden, dass der Verf. das Werk Otto's über die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe (1860) einer sorgsamen kritischen Beachtung unterzogen hat. Bei aller Anerkennung der Otto'schen Leistung vermag er

doch Otto's Hauptergebniss, dass die Pastoralbriefe Pauli in eine frühere, noch in den Zeitraum der Apostelgeschichte fallende Lebenszeit des Apostels gehörten, nicht zu theilen, steht vielmehr fest in der Annahme noch einer 2ten Römischen Gefangenschaft Pauli nach dem Schlusse der Apostelgeschichte, in welche er dann den 2. Brief an Timotheus und kurz vor welche er den 1. Brief an Timotheus und den an Titus versetzt. In diesem kritischen Ergebnisse pflichtet Ref. dem Verf. vollständig bei; denn die geringfügige Divergenz, dass letzterer (S. 41) die Abfassung des 1. Timotheusbriefes vor die des Titusbriefes setzt (allerdings ohne entscheidenden und durchschlagenden Grund), ist so gut als gar keine, und hätte es darum der speciellen Polemik des Verf.'s gegen Ref. in keiner Weise bedurft. Die thunlichste Feststellung dieser Abfassungszeit der Briefe erscheint denn auch in den Prolegomenen als die verdienstlichste Leistung, womit zugleich die gründlichen Erörterungen über die Häretiker der Pastoralbriefe (S. 42 ff.) und über ihre Authentie (S. 55 ff.) zusammmenhängen. Die Auslegung der Briefe selbst ist wesentlich die ältere geblieben. Es lag ja hier auch kein Grund vor zu durchgreifender Aenderung. Dass dabei aber der Verfasser auch in der Deutung der Forderung an den Bischof oder Aeltesten *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ* 1 Tim. 3, 2 und Tit. 1, 6 nicht einer wesentlichen Modification seiner Ansicht Raum gegeben hat, ist schwer zu verstehen. In anerkennenswerthem Fortschritt entscheidet er sich jetzt, im richtigen Widerspruch gegen fast alle Neueren (Mack, de Wette, Heydenreich, Wiesinger etc.), gegen die Deutung der Stellen als eines Verbotes von Deuterogamie; in durchaus gekünstelter Weise aber fasst er die Worte nur als einen Gegensatz gegen ein unzüchtiges Leben überhaupt, da doch auf eine solche allgemein sittliche Vorschrift (wie sie ohnehin im Titusbriefe dann erst in dem *ἐγκρατῆ* V. 8 ausgesprochen wird) die Worte schon deshalb nicht beschränkt werden können, weil sie eben zu bestimmt und zu sehr in concretester Form das specielle eheliche Verhältniss bezeichnen; und die einzig richtige Deutung der Stellen als eines Verbotes von polygamischen Verhältnissen weist er S. 142 nur in einigen Worten und Zeilen auf die denkbar ungründlichste Weise ab, welche gegen die Weitläuftigkeit, mit der er insbesondere in den Prolegomenen manche zum Theil ganz gleichgültige und zweifelhafte Dinge bespricht, gar grell absticht. Ist es einerseits überhaupt gewiss, dass die Stellen nicht auf ein Verheirathetseynmüssen jedes Bischofs oder Aeltesten gehen können, andererseits dem Verf. gewiss (was, wir wiederholen es, vollste Anerkennung verdient), dass die Stellen ebensowenig gegen Deuterogamie gehen *können*, welche ja der Ap. Paulus sonst jedwedem freistellt, ja *Manchem* empfiehlt, und ist es dann nicht abzuleugnen, was auch

er auf festen Grund von Zeugnissen zugibt, dass es zu Christi Zeit unter Juden und Heiden noch polygamische Verhältnisse gab, die dann ebenso gut bei werdenden Christen der damaligen Zeit aus Juden- und Heidenthum mit ins Christenthum hinübergekommen seyn können und werden, wie es jetzt bei sich bekehrenden Personen aus Heidenvölkern mit polygamischen, Sclaven-, Kasten- und ähnlichen Verhältnissen der Fall ist (welche, an sich ja unwürdig eines jeden Christen, doch in werdender Kirche bei gewöhnlichen Gemeingliedern, nur eben nicht bei Gemeinvorstehern, nach Paulus sollen tolerirt werden können): so liegt nur die Deutung der Stellen hierauf in der Möglichkeit, und der einzige Grund wenigstens, den auch Huther gegen diese Deutung anführt, dass sich dann auch 1 Tim. 5, 9 das *ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή* auf die Polyandrie beziehen müsste, die doch ganz und gar nicht vorkam, entscheidet gar nichts. 1 Tim. 3, 2 und Tit. 1, 6 ist ja von einem *μιᾶς γυν. ἀνήρ* schlechthin die Rede (nicht von einem, der das gewesen ist, sondern der es ist, *ἐστίν*, während doch ein Wittwer nicht mehr Ehemann der Frau ist), wogegen die *γυνὴ ἑνὸς ἀνδρός* 1 Tim. 5, 9 ausdrücklich als *γεγονυῖα*, als *χήρα*, als Wittwe bezeichnet wird. Denn dass dort *γεγονυῖα* wirklich zu *γυνή* gehört und nicht etwa zu *ἔλαττον*, erhellet klar daraus, dass sonst statt *ἔλαττον* nothwendig das Adjectivum stehen müsste; und in unerhörtem Leichtsinn weist dies Argument Huther mit der grellen *petitio principii* ab [S. 197]: „die Vergleichung mit C. 3, 2 [als wäre dort von ihm das *μιᾶς γυν. ἀνήρ* unwidersprechlich richtig interpretirt] zeigt, dass dies unrichtig ist". Die Willkür der Exegese an diesen Stellen spricht allerdings nicht für das Werk im Allgemeinen. Doch ist, das bezeugen wir, das Ganze unendlich gründlicher, nüchterner und objectiver, als gerade diese leidige Einzelprobe. [G.]

6. J. C. M. Laurent, *Dr. phil.*, Neutestamentliche Studien. Gotha (Perthes) 1866. XVI u. 209 S.

Schon seit Jahren hat der verehrte Herr Verfasser die ihm vergönnte Musse der Beschäftigung mit theologischen, besonders exegetischen Fragen gewidmet; auch die vorliegende Sammlung zeigt an einer Reihe von Beispielen seinen mit frommem Sinne in den Dienst der Kirche gestellten Fleiss. Besonders dies aufrichtige, von aller Eitelkeit freie Streben, der Kirche und ihrer Wissenschaft zu dienen, wird jeden Leser wohlthuend berühren, auch wenn er mit den Ergebnissen selbst nicht einverstanden ist; denn über diese liesse sich allerdings mit dem Hrn. Verf. vielfach rechten. So gleich bei der ersten der vorliegenden sieben Studien, welche über Randbemerkungen des Apostels Paulus handelt. L. hat eine schon früher aufgestellte Hypothese in der Weise erneuert, dass er annimmt, Paulus habe nach dem Dictiren

seine Briefe entweder selbst noch einmal gelesen oder sich verlesen lassen und dabei nachträglich zu dem bereits geschriebenen Texte noch Randbemerkungen hinzugefügt. Diese seien also ebensogut Worte des Ap.'s selbst, wie der Text, aber sie gehörten nur an den Rand, nicht in den Text, in den sie erst durch Abschreiber und zwar oft an falschen Orten störend hineingekommen seien. Sie müssten also wieder an den Rand zurückversetzt werden. Um dies zu beweisen, spricht er von der Art, wie Paulus seine Briefe ausfertigte, und beschreibt eingehend ihr Aeusseres, woraus sich ihm die Möglichkeit, Randbemerkungen anzubringen und sie zu verschieben, ergibt. Die Nothwendigkeit, solche anzunehmen, erhält er dann durch die Schwierigkeit oder vermeintliche Unmöglichkeit, den jetzigen Text zu verstehen. So soll Röm. 2, 14 — 15 Randbemerkung seyn zu ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται V. 12; Röm. 16, 19 zu V. 16; 1 Kor. 8, 1 seien die Worte ἡ γνῶσις φυσιοῖ — ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ als Randbemerkung an die Seite zu schreiben. Nun könnte zwar die abstracte Möglichkeit, dass der Ap. wiederholt noch solche Randbemerkungen beigefügt hätte, zugegeben werden; doch ist der Beweis der Wahrscheinlichkeit von L. nicht beigebracht und noch weniger ist in den einzelnen Fällen die Wirklichkeit derselben oder gar die Nothwendigkeit einer solchen Annahme bewiesen. Die Schwierigkeit des gegenwärtigen Textes ist noch nicht der hinlängliche Beweisgrund, und dieser wird auch noch nicht genügend verstärkt, wenn man, wie es z. B. S. 23 mit Bezug auf 1 Kor. 8, 1 heisst, sagen kann: „Zunächst wird Niemand die an den Rand gestellten Worte, wenn er den von mir gegebenen Text ohne dieselben liest, irgendwie vermissen." Bedenklich aber wird das ganze Verfahren, wenn L. dann weiter sagt: „Mit dieser Concession, die man mir nicht verweigern wird, ist das erste Merkmal einer Randbemerkung gegeben." Damit stellt L. sich auf einen viel zu breiten Boden; auf wie viele Stellen könnte ein solcher Satz nicht angewendet werden? Er bezeichnet höchstens die *conditio sine qua non*, aber ist noch kein Merkmal. Ueberhaupt birgt die ganze Sache grössere Gefahren, als der Herr Verf. meint. Ihm sind wirkliche Schwierigkeiten im Texte Grundlage seiner Annahme; aber ein Anderer findet Stellen schwierig, weil deren Inhalt ihm unangenehm ist, und kann sich der gegebenen Handhabe bedienen, sie zu beseitigen; denn wird unter Umständen der Inhalt nicht wesentlich verändert, wenn man ganze Sätze herausnehmen und an andere Stellen anschliessen kann? Die einzelnen Stellen zu behandeln ist hier natürlich nicht der Ort. Nur auf Gal. 6, 11, welches in diesem Zusammenhange behandelt wird, wollen wir verweisen. L. übersetzt: „schauet, mit was für Buchstaben ich euch mit eigener Hand schreibe"; und fügt hinzu: „es ist der erste

Brief, den er an die Galater schreibt: deshalb bittet er sie, sich seine Handschrift zu merken.“ Diese Grundangabe ist falsch und der Nachweis, πηλίκος sei gleichbedeutend mit *qualis*, unbefriedigend; der Ap. macht die Galater auf das Zeichen seiner Liebe aufmerksam, welches er ihnen darin gebe, dass er den ganzen Brief, nicht blos die Unterschrift eigenhändig geschrieben habe. Πηλίκος heisst allerdings nur „wie gross“, aber γράμματα, der Plural, kommt schon in der Profanliteratur für Brief vor; so müssen wir es auch hier nehmen und dürfen Act. 28, 21 vergleichen. Ansprechend dagegen ist der Versuch des Verfassers, die Schwierigkeiten des Namenkataloges Röm. 16 dadurch zu heben, dass er eine Versetzung der ursprünglichen Blätter annimmt. So ergibt sich ihm aus Röm. 16, 1 — 20 ein an die Epheser gerichtetes Empfehlungsschreiben für die dorthin reisende Phöbe und für den Römerbrief bleibt als Schluss 16, 21 — 27 in unmittelbarer Verbindung mit 15, 33. — In der zweiten Studie wird die Reihenfolge der neutestamentlichen Bücher behandelt und dabei auf das grundlegliche Gesetz der Reihenzählung hingewiesen. In dieser wird auch der Anlass dafür gefunden, dass die Thessalonicherbriefe umgestellt seien, und dann weitläufig der Beweis dafür versucht, dass man in dem grösseren den späteren zu sehen habe. Doch wird man, wie viel Beachtenswerthes auch beigebracht ist, nicht sagen können, dass der Beweis schon zwingend sei. — Auf die dritte Studie, welche Beiträge zur Chronologie der Apostelgeschichte bringt und dabei die sehr richtige Warnung ausspricht, da keine festen Resultate zu sehen, wo sie der Sachlage nach nicht möglich seien, und auf die vierte, welche über die Chronologie der paulinischen Sendschreiben Bestimmungen gibt, folgt in der fünften die Behandlung vieler einzelner Stellen. Nehmen wir da eben auch Einzelnes heraus. Von Gal. 6, 11 war schon die Rede. Wenn L. bemerkt, Paulus gebrauche sonst immer ἐπιστολή für Brief, so ist damit noch nicht bewiesen, dass er den Ausdruck γράμματα nicht kannte; und die mit Hinweis auf Röm. 16, 22 gemachte Behauptung, der Ap. habe schreiben müssen: πηλίκα γράμματα ἔγραψα, ist nicht richtig, denn ἐπιστολὴν γράφειν bezeichnet etwas Anderes als ἐπιστολῇ γράφειν; nur Ersteres konnte Tertius sagen, weil er der Schreiber war, Letzteres sagte der Ap., der durch den Brief seinen Lesern etwas kundgeben wollte. — Sehr richtig erklärt sich der Verf. gegen die Pedanterei Meyer's zu Act. 4, 2, wo dieser διαπονούμενοι übersetzt: „sie boten alle ihre Kräfte auf“, weil die Uebersetzung: „sie ärgerten sich“ ohne Sprachgebrauch sei. Aber treffend erwidert L.: „wie viel wissen wir denn von der Volkssprache des Alterthums, aus der doch der Dialekt, in dem das N. T. geschrieben ist, entsprang?“ Act. 16, 18 würde man so geradezu zu einer Unge-

reimtheit kommen. Ebenso Recht hat L. gegen Meyer, wenn er sich bei Act. 8, 40 gegen dessen Satz erklärt, dass εἰς im N. T. nicht mit ἐν verwechselt werde. Mit der Verwechselung der Präpositionen ist früher arger Unfug getrieben worden, aber Meyer geht auch wieder entschieden zu weit, wenn er solche Verwechselung ganz leugnet. Es gibt Stellen genug, wo man den allmählichen Uebergang verfolgen kann, fehlt aber auch nicht an solchen, bei denen man ihn als einen vollzogenen beobachtet, und vorwiegend gilt das Letztere von εἰς und ἐν. Leugnet man dies, so muss man oft ganze Gedanken einschieben, die aber der Schriftsteller selbst gewiss nicht gedacht hat. — Auch in der Apostelgeschichte kommt die Randbemerkungtheorie zur Verwendung; so 5, 12—15; hier sollen die Worte διὰ δὲ τῶν χειρῶν — τέρατα πολλὰ ἐν τῷ λαῷ von Lucas am Rande bemerkt und schon vom ersten Abschreiber falsch eingetragen seyn; Laurent setzt sie zwischen V. 14 und V. 15. Er meint, die Worte καὶ ἦσαν ὁμοθυμαδὸν πάντες fügten sich sehr schlecht an die vorhergehenden, namentlich wenn man beachte, dass V. 15 wieder auf die Wirksamkeit der App. gehe. Doch Letzteres ist nicht richtig; V. 15 ist nicht von den App. im Allgemeinen, sondern nur von Petrus die Rede. Dann will auch der Zusammenschluss mit dem Vorigen nicht so gar eng gefasst werden. Es ist eine Eigenthümlichkeit in der Composition der Apostelgeschichte, dass auf einen längern Abschnitt, der einen Fortschritt in der Entwicklungsgeschichte der Kirche schildert, ein kurzer zusammenfassender Rückblick, der gewissermassen den Ruhepunkt bezeichnet, folgt; so 2, 42—47 nach 2, 1—41; 4, 32—37 nach 3, 1—4, 31; 5, 12—16 nach 5, 1—11; 5, 41—42 nach 5, 17—40; 6, 7 nach 6, 1—6 u. s. w. Und die Behauptung Laurent's: „ganz unmöglich scheint es auch, eine Verbindung von V. 14 und V. 15 zu finden", ist ebenfalls zu entschieden hingestellt. Man wird nicht mit Baumgarten sagen dürfen, die Folge des massenhaften Eintrittes in die Gemeinde sei eine bis dahin unbekannte Steigerung der Wunderkraft gewesen. Diese wunderliche Vorstellung ist durch den Text nicht im Entferntesten angedeutet. Die Verse selbst lassen einen Fortschritt wohl erkennen: οἱ ἀπόστολοι, ἅπαντες (οἱ μαθηταί), οἱ λοιποί (οἱ Ἰουδαῖοι). Um die App., in denen auf die unverkennbarste Weise die Kraft Gottes wirksam war, sammelte sich die in sich einige Gemeinde, welche inmitten des Volkes dastand, als eine gewissermassen unnahbare. Es ist psychologisch sehr wohl begreiflich, dass die Menge des in der Feindschaft noch nicht verhärteten Volkes solcher Verehrung sich hingab. Mit dieser Scheu steht das dann Beschriebene in keinem Widerspruche. Die Wunderkraft hielt die Masse in ehrerbietiger Entfernung; diejenigen aber, welche sich diese Wunder

σημεῖα seyn liessen, überwanden eben damit auch die Scheu und mussten sich der Gemeinde des Herrn anschliessen. Die Menge der Gläubigen aber ward so gross, dass sie ihre Kranken auf die Strassen bringen mussten, um sie nur dem Petrus zu nähern, denn von ihm allein wird gesagt, dass seine Leiblichkeit ein Medium der heilenden Gotteskraft gewesen sei. So lässt sich wohl ein Zusammenhang finden und man sieht, dass ohne die von L. umgestellten Worte in V. 12 ἐτόλμα und ἐμεγάλυνεν in V. 13 schwer zu erklären wären. Nicht viel besser verhält es sich mit der angeblichen Randbemerkung zu ἡμέρας ἱκανάς Act. 18, 18, welche in dem Satze ἐκάθισεν — τὸν λόγον τοῦ θεοῦ 18, 11 bestehen soll, und wo L. wieder die verdächtige Bemerkung macht: „es wird wohl nicht in Abrede gestellt werden, dass die Worte, welche V. 11 enthält, fehlen könnten, ohne dass man sie vermissen würde.“ Worauf αὐτοῖς gehen soll, sieht man beim ersten Blick auf die vorhergehenden Verse, und ἱκανάς ist viel zu allgemein, als dass man dadurch eine Vermuthung, wie die Laurent's begründen könnte. — Eine gute Untersuchung über die Königin Kandăce, als deren Hauptstadt Nagata am obern Nil nachgewiesen wird, findet sich S. 140 ff. — Die sechste Studie beschäftigt sich mit den Brüdern Jesu und weist, wie dem Ref., der freilich selbst bereits lange dieselbe Ansicht hegte, scheint, durchaus klar nach*, dass die ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου wirkliche Brüder des Herrn, leibliche Söhne der Maria und des Joseph waren. In einigen Einzelheiten mag man mit Grund von dem Verf. abweichen; sein Gesammtergebniss wird man nicht umstossen können und sich ihm, wenn man nicht in dogmatischen Vorurtheilen befangen ist**, nicht zu entziehen vermögen. — Die siebente Studie endlich gibt eine sehr verdienstliche Textrecension des muratorischen Kanons und versucht sich an den Schwierigkeiten dieser wichtigen Urkunde. [Pl.]

7. *H. E. F. Guericke, Neutestamentliche Isagogik. Dritte umgearb. Aufl. Lpz. (A. Winter)* 1868. *XIV u.* 690 *S.* 8. $2^2/_3$ *Thlr.*

Das bezeichnete Buch, welches die neutest. Einleitungswissenschaft oder mit anderem Worte die Gesammtgeschichte des N. T. behandelt, erscheint in dieser seiner umgearbeiteten dritten Gestalt und Auflage nicht wiederum, wie in seiner vor 13 Jahren erschienenen zweiten, unter dem letzteren Namen, sondern geht jetzt wesentlich auf seinen, in seiner vor 24 Jahren hervorgetretenen ersten Gestalt geführten ursprünglichen Namen zu-

* Die Red. hält sich verpflichtet, hinter diese Stelle ein ??? zu setzen. G.

** Wie etwa einerseits Luther, andererseits J. C. C. v. Hofmann, Schneckenburger u. A. Die Red. G.

rück; nicht weil neutestamentliche Einleitungswissenschaft oder Isagogik etwa nicht Geschichte des N. T. wirklich wäre, sondern lediglich deshalb, weil der erwählte Name einmal minder anspruchsvoll klingt als der andere, dann zugleich bestimmter noch die subjectivistischen Gedanken abschneidet, welche mit dem Namen einer Geschichte des N. oder des A. T. sich zu verknüpfen begonnen haben, endlich auch allein im akademischen Vortrage der Disciplin Bürgerrecht erworben und behauptet hat. Das Buch hat sich nun bestrebt, alles Bedeutsamere, was für die neutestamentl. Isagogik in älterer, neuerer und neuester Zeit geleistet worden ist, sorgsam und genau zu verarbeiten, um so für diese Disciplin ein nützliches Handbuch darzubieten, und sein Verfasser erkennt es als ein besonderes Glück, dass es ihm in der neuen Aufl. vergönnt gewesen ist, eben auch der bedeutsamen neueren und neuesten Bewegung der Forschung, Anschauung und Kritik nachgehend Rechnung zu tragen. Das Charackteristischeste des Buchs indess dürfte doch vor Allem das seyn und bleiben, dass es bei dieser Buchführung über das anderweit Geleistete doch durchaus nicht sich seinerseits hat verleiten lassen wollen, ebenfalls etwa auf einer jedem feindlichen Geschosse offenen Ebene Hin- und Herzüge aufs Ungewisse und Vage zu machen, vielmehr streng seine historische Veste, deren Haltbarkeit dem Verf. gewiss ist, hat behaupten und so bei aller anerkennenden Beachtung der Anschauungen moderner Wissenschaft doch ihr gegenüber in Vertheidigung und Vindication der Apostolicität des N. T., und wesentlich des gesammten N. T., als der von allen christlichen Jahrhunderten festgehaltenen und freudig bekannten alten und doch stets neuen, nie veraltenden Wahrheit, unerschüttert hat fest stehen wollen. Und so gerade darf der Verf. denn auch wohl ferner eine bescheidene Mission für sein Buch sich erbitten und versprechen. Denn hat wirklich in der neuen und neuesten Gestalt des Kampfes für Christus und sein Reich gegen alle Menschenweisheit und Menschengewalt der Kampf um die Urkunden des Christenthums eine erneute Bedeutung gewonnen, ja eine so hohe Bedeutung, dass davon fast seine schliessliche Entscheidung abhängt: wie sollten darum nicht eben auch die neutest. Einleitungswissenschaft und mit ihr denn auch Arbeiten, die durch das Interesse vor Allem, die Apostolicität des N. T. auf schlicht historisch kritischem Wege als unerschüttert und unerschütterlich zu erweisen, sich haben treiben und bestimmen lassen, eine erneute Beachtung ansprechen dürfen? [G.]

VIII. Christliche Archäologie.

Dr. W. Lübke (Prof. d. Alterthumswissensch. in Stuttg.), Vorschule zum Studium der kirchlichen Kunst des deut-

schen Mittelalters. 5. umgearb. A. Mit 170 Illustrationen. Leipzig (Seemann). 1866. X u. 212 S. 8.

Vor 15 Jahren hat der Verf. zuerst in seiner Vorschule zur Geschichte der Kirchenbaukunst des Mittelalters eine Anleitung zum ersten Eindringen in das Studium der kirchlichen Baukunst des Mittelalters zu geben gesucht. Dies Werkchen erscheint hier in 5. Aufl. als Vorschule zum Studium der kirchlichen Kunst des deutschen Mittelalters. Die neue Aufl. unterscheidet sich dadurch wesentlich von den früheren und bildet dadurch im Grunde ein neues, über das Doppelte des früheren angewachsenes Werk, dass der Verf. dem alten Texte, welcher nur die Geschichte des Kirchbaues in ihren Grundzügen enthielt, einen 2ten Abschnitt über die Ausstattung der Kirchen und zugleich eine Darstellung der verschiedenen Klosteranlagen beigefügt hat. Nachdem denn so der erste Theil von der altchristlichen Basilica, dem byzantinischen, romanischen, Uebergangs- und gothischen Bau-Styl, so wie von dem deutschen Backsteinbau und den mittelalterlichen Klosteranlagen in übersichtlicher Kürze gehandelt, folgt von S. 95—209 die speciellere Darstellung des Altars, der Altargeräthe, der Kreuze und Reliquiarien, Leuchter, Taufgefässe, Brunnen, Grabmäler, Kanzeln, Orgeln, Stuhlwerks, Schreine, des malerischen und plastischen Schmucks, der Gräber, Thüren, Glocken etc. in gleicher Uebersichtlichkeit im 2ten Theile. Das Ganze ist durch nicht weniger als 170 Abbildungen veranschaulicht und zeichnet sich wie durch diese reiche Illustration, so auch überhaupt durch sorgfältige und würdige Ausstattung aufs empfehlendste aus. [G.]

IX. Kirchengeschichte.

1. *Dr.* Carl Alfr. Hase (Collaborator an der Hofkirche zu Weimar), Wormser Luther-Buch zum Feste des Reformations-Denkmals. Mainz (Kunze's Nachfolger). 1867. VIII u. 384 S.

Ausgehend von einer würdigen Beschreibung und Verständlichung des herrlichen Luther-Denkmals zu Worms, gibt dies Buch eine vortreffliche Darstellung des ganzen äusseren und inneren Lebens Luthers auf Grund treuer Forschung und Ausbeutung und Vorführung tüchtigster Quellen, zum Frommen des deutschen Volks, nicht aber in der gesucht populären und darum Gebildete abstossenden Weise, so vielmehr, dass Jedweder mit Erhebung und reicher Frucht der Hand des liebenden und verehrenden Verfassers folgt. Allerdings vermag derselbe in die anscheinend schroffste Seite Luther's Zwingli gegenüber sich nicht schon völlig zu finden; er sieht da Schranken im Geiste Luthers, wo doch keine sind, und deutet auch seinerseits leise vorwärts auf eine Eini-

gung von Unvereinbarem. Nichtsdestoweniger aber hat er dabei — dies Zeugniss ist ihm nicht zu versagen, sondern offen auszusprechen — die Geschichte der Reformation und das Wesen Luthers nicht im Mindesten umgedeutelt und entstellt, sondern überall treu und wahrheitsgemäss gezeichnet; und wenn wir in ihm, wie wir es vermuthen und wünschen, einen Sohn des Jenaer Theologen erblicken dürften, so erscheint hier die ohnehin anerkennungswerthe und anmuthsvolle Theologie und Geschichtsanschauung des Vaters schon in wahrhaft erfreulicher Weise noch wesenhafter evangelisch geläutert und verklärt. [G.]

2. Zum Gedächtniss des seligen Pastor Harms in Hermannsburg. (Separat-Abdruck aus den vierteljährlichen Nachrichten von Kirchen- und Schulsachen. Jahrg. 1866.) Hannover (C. Meyer). 1866. 36 S.

Bis dahin, dass die in Aussicht gestellte Biographie von dem Bruder des sel. Harms erschienen seyn wird, wird die vorliegende Gedächtnissschrift unter dem, was bisher über Harms geschrieben ist, einen der ersten Plätze behaupten, indem sie, wie sie ausdrücklich sagt, zwar nicht ein Lebensbild oder eine Charakterisirung geben will, aber doch eine Menge Züge und Thatsachen zusammenstellt, die das Andenken an den Entschlafenen lebendig zu erhalten wohl geeignet sind. Die Schrift redet in kurzen, gedrängten Zügen zuerst von der Jugendzeit, dann von der Vorbereitung auf das Amt, drittens von der Amtsführung und Missionsthätigkeit und endlich über Tod und Begräbniss des treuen Zeugen, den man mit Recht als Musterbild eines norddeutschen evangelischen Bauernpastors bezeichnet hat, ist mit Liebe und Sachkenntniss geschrieben und verdient daher auch in weiteren Kreisen bekannt zu werden. [Di.]

3. G. Hermann (Pfarrer zu Wintersdorf), *Dr.* Karl Graul und seine Bedeutung für die lutherische Mission. Halle (Waisenh.). 1867. VI u. 234 S. 8.

Jahre sind bereits geschwunden seit dem Hintritt des seligen Graul. Noch immer aber blutet das Herz beim Blick auf den Grabhügel, welcher im kräftigsten Mannesalter eines kampf- und leidensvollen Pilgerlebens so reiche Gaben bedeckt und so grosse neue Hoffnungen vernichtet hat. Wem wird es nicht schwer, hier ein *δόξα τῷ θεῷ πάντων ἕνεκεν* zu sagen!

Der Verfasser, welcher in der Missionsarbeit längere Zeit dem Abgeschiedenen sehr nahe gestanden hat, will im vorliegenden Buche *Dr.* Graul's Bedeutung für die Mission darstellen, und ein Würdigerer konnte an dies Object nicht herantreten. Fragen wir, sagt er in der Einleitung (S. 3), „worin denn jene Begabung und Bedeutung lag, die ihn zu einem so berufenen und weitwirkenden Diener der Kirche machte, so müssen wir zunächst

eine ganze Reihe von Antworten verneinen, welche gegeben werden könnten. Nicht eine besondere Gabe der Regierung war es, nicht eine bezwingende Persönlichkeit, nicht eine Macht der Rede, nicht ein liebliches einnehmendes Wesen, nicht eine anziehende und gewinnende Form, nicht die Fülle des Wissens, obwohl dasselbe sehr bedeutend war, nicht seine hervorragenden Talente, so sehr ihn auch solche auszeichneten, überhaupt nichts Besonderes, Eigenartiges, Menschliches, sondern die reine Lehre. Graul, durch und durch Lutheraner, wendete die gesunden evangelischen Grundsätze unserer Kirche auf die Mission an." Wie dann nach diesem Princip sich die ganze Missionswirksamkeit Grauls gestaltet hat, dies entwickelt nun das Buch, indem es dabei zugleich den ganzen äusseren Lebensweg des Verewigten uns vorführt und auch die ganze Reihe der von ihm zu bestehenden Kämpfe und Streitigkeiten ins Licht setzt. — Mit innigstem Interesse folgen wir an der Hand des Verf.'s dem Bildungsgange des jungen Anhaltinischen (Wörlitzischen) Weberssohnes, den der ehrwürdige Rector und Pfarrer Hoppe „zum Christen, zum Theologen und zum Lutheraner gemacht", und der dann bald auch in seinem Heimathlande es erfahren musste, „mit welchen Mitteln der Gewalt, des Druckes und der Verfolgung, mit welch einem Geiste der Unduldsamkeit und Unbarmherzigkeit die Union ihren Gegnern begegnete, auch denen, welche nichts weiter wünschten, als von ihr unbehelligt zu bleiben" (S. 35.). In diesen frühen Erfahrungen ist sein inneres Leben in einer Richtung erstarkt, dass er (S. 36), „sein ganzes Leben lang von den unirenden Richtungen als schroff confessionalistisch, von vielen separirten Lutheranern als vom Unionsgeist beeinflusst angegriffen, so das Schicksal vieler anderer hervorragenden Vertreter des reinen Lutherthums getheilt und unter diesen Angriffen viel gelitten hat."
— Sein folgendes Weilen und Wirken in Leipzig, Italien, Dessau, Dresden, wiederum Leipzig, Ostindien, abermals Leipzig und endlich in Erlangen, zugleich in seinem ganzen auch literarischen Arbeiten, breitet sich dann in der anschaulichsten und lehrhaftesten Weise vor uns aus. Vermögen wir es auch nicht zu billigen, dass bei Darstellung der Kämpfe der Verf. vor dem Sachlichen alles Persönliche über Gebühr zurücktreten lässt: immerhin erfahren wir über die Kampfesreihe genug, um Grauls Verhalten darin vollkommen verstehen und würdigen zu können. Nicht Einzelne, sondern Völker zu christianisiren, erkannte er als Zweck der Mission; daher denn auch eben seine feste Haltung in der so bedeutsamen ostindischen Kasten-Frage, die von vielen Seiten für so unendlich schwierig ausgegeben und so bitter leidenschaftlich behandelt worden ist, und die doch Jedem so einfach lösbar erscheinen wird, der nur ernstlich das Wort und die

Praxis des grossen Heidenapostels Allen Alles zu seyn, und insbesondere seine massgebende Behandlung der Sclavenfrage in dem Briefe an Philemon und der durchaus der Kastenfrage analogen Frage über Duldbarkeit polygamischer Verhältnisse in den neuchristlichen Gemeinen nach dem 1. Tim.- und Titus-Briefe erwägt und beachtet. Und nicht in bornirt engherziger Weise einer sich selbst überbietenden lutherischen Separation, sondern in ökumenischer Grossartigkeit der freisten Kirche wollte er lutherische Missionare und Missionszöglinge; daher sein Kampf auch nach dieser Seite. — Doch das zart organisirte Leben war der bitteren Kampfesweise nicht gewachsen. Graul zog früher noch, als es vielleicht recht war, sich von seinem Arbeitsfelde zurück, um sich zu erneuetem frischen Wirken in anderer, akademischer Form zu sammeln und es muthig bereits zu beginnen, als in schwerer Krankheit, auf rührendem Sterbebette, das theure Leben erlosch. — Einige schöne bisher noch ungedruckte poetische Beigaben des Seligen (darunter ein mächtig ergreifendes einfaches Gedichtlein „an die See") schliessen die vortreffliche Darstellung, bei der es noch besonders ehrenwerthe Anerkennung verdient, dass sie zugleich (als Missionsnachrichten der ostind. Missionsanstalt zu Halle, 18ter Jahrgang) mit unter dem Namen des Directors der Franckischen Stiftungen zu Halle *Dr.* Kramer hat ausgehen dürfen. [G.]

4. *Dr.* W. Beyschlag, *Dr.* Carl Ullmann. Blätter der Erinnerung. Lebensbild gez. von W. Beyschlag. Eigenhänd. Denkschr. über s. Antheil an d. Reg. d. ev. K. Badens. Besond. Abdr. aus d. Theolog. Studd. u. Kritiken J. 1867. Gotha (Perthes), 1867. 179 S. 8.

Wer in dem Vorliegenden eine schön geschriebene Biographie des jüngst verstorbenen Prälaten Ullmann (geb. 1796, gest. 1866) sucht, welche alle natürlichen, häuslichen und allgemein literarischen und theologischen Beziehungen desselben zu einem sprechenden Gesammtbilde zu vereinigen gewusst hat, der findet sicher und reichlich, was er sucht. Ob freilich ein Theolog, welcher in Bezug auf Rationalismus und Rechtgläubigkeit selbst als die correcteste Stellung (S. 35) „den Standpunkt einer höheren Vermittlung der streitenden Gegensätze" erkennt, und ein theologisch historisches Urtheil auszusprechen vermag, wie (S. 38), dass „ohne Frage" ein Joh. Wessel viel „bedeutender und anziehender ist, als der alte Verfechter des nicänischen Symbolums" Gregor v. Nazianz, der Mann war, eine Ullmannsche Richtung und Wirksamkeit wahrhaft objectiv zu würdigen; ob auch überdies ein Biograph, der, wie er selbst bekennt, nur in der spätesten Lebenszeit dem Verewigten persönlich, und hier noch dazu in einer den historischen Blick wenn nicht trübenden, doch präocupti-

virenden Streitphase, nahe gestanden hat, für alles Frühere nur auf Schriften, zwei kleine eigenhändige Lebensskizzen und fremde mündliche Berichte angewiesen war, und dabei sich hat verleiten lassen können, so unwahre Berichte mit unterlaufen zu lassen wie (S. 34), dass „Ullmanns Lehrthätigkeit in Halle überwiegend auf die Ueberwindung des alten Rationalismus gerichtet war,“ und dass „bald nach seiner Berufung nach Halle die bekannte auf Amtsentsetzung gerichtete [???] Denunciation [!] der Ev. K.-Z. gegen Gesenius und Wegscheider erfolgte“, genugsam auf guten historischen Glauben Anspruch machen darf: das ist eine andere Frage. Das hochbedeutsame Objective aber geht auch aus diesem Büchlein, verbunden mit der Ullmannschen eigenhändigen (jedoch unvollendeten) Denkschrift über seinen Antheil an der Regierung der evangel. Kirche Badens (S. 111—179), unzweifelhaft hervor, dass ein Theolog, welcher (von Haus aus übrigens reformirt, S. 5) als seine erste und höchste Obliegenheit betrachtete: „Fürs Erste muss die Union mit aller Entschiedenheit aufrecht erhalten werden“ (S. 123), und dessen Programm sonach eben (S. 129) „positiver Ausbau unserer Union“ war, ein Theolog, welcher (S. 98), Vertreter „der nicht orthodoxen, aber positiv evangelischen, nicht confessionalistischen, aber bekenntnissmässigen Richtung“, „vielleicht in Verkennung seiner eigenthümlichen Gaben und Schranken vom akademischen Lehrstuhl zum Kirchenregiment übergegangen“ war, den Kämpfen der streitenden Kirche in keiner Weise gewachsen gewesen ist und, unterliegend gegnerischen Mächten, die Kirche seines Landes in der allertraurigsten Zerrüttung hinterlassen hat: ein sicheres Prognosticon für alle kirchenregimentliche doctrinäre Experimentationen unserer Zeit, welche sich einbilden, mit einem Fragmentchen wohlmeinend positiv reformatorischer Theologie den dämonischen Gewalten der Zeit Halt gebieten, die auf schiefe Ebene gestellten Unionsconsequenzen bei ihrem Rollen nach dem Abgrunde aufhalten zu können. Wie schnell und unaufhaltsam das Gesetz der Schwere wirkt, das zeigt wie sachlich der jammervolle Zustand der badischen Landeskirche seit Ullmanns Abscheiden, so persönlich die Entwicklung des Verfassers der Erinnerungsblätter selbst, welcher, — in diesem Entwicklungsgange selbst einem Schenkel verwandt —, seiner Zeit dem seligen Ullmann innigst verbunden im Kampfe gegen Feinde des Evangeliums, zur Zeit ihnen leider bereits die Hand geboten hat zur weit energischeren, weil radical doctrinellen, Begründung und Aufrichtung ihres Baues. [G.]

5. G. Uhlhorn (Obercons.-Rath), Zwei Bilder aus dem kirchl. Leben der Stadt Hannover. Vorträge in einem Verein zu Hannover geh. Hannov. (Meyer). 1867. 82 S. 8.

Des Verf.'s Absicht war, in einem für gebildete Kreise bestimmten Vortrage die Reformationsgeschichte der Stadt Hannover darzustellen. Im Begriff, sie auszuführen, erkannte er es aber als zweckmässiger, die Darstellung in 2, einen vorbereitenden und vollendenden Vortrag zu theilen. So zeichnet nun hier der erste Vortrag das Mittelalter, der 2te die Reformation der Stadt Hannover, beides in einer lebenvollen Gründlichkeit und urkundlichen Detailschilderung, wie sie vorzugsweise dem Hannoveraner erwünscht seyn muss, aber auch dem Kirchenhistoriker im Allgemeinen dankeswerthe Ausbeute liefert, zumal den beiden Vorträgen zuletzt auch noch reiche historische und literarische Anmerkungen beigegeben sind. [G.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. Schiekopp, Jul., Oberlehrer am Königl. Gymnasium zu Tilsit, Die evangelisch-kirchliche Lehrfreiheit. Ein Vortrag, gehalten auf der Synodal-Conferenz zu Tilsit am 26. Sept. 1866. Gotha (Perthes) 1866. 85 S. gr. 8.

Der Verf. behandelt seinen Gegenstand in drei Abschnitten: das Wesen der kirchlichen Lehrfreiheit in ihrem Zusammenhange mit der christlichen Glaubens- und Gewissensfreiheit; die Grenzen der kirchlichen Lehrfreiheit für das geistliche Amt; der Schutz der kirchlichen Lehrfreiheit in der Lehrordnung der Kirche. Zunächst bezeichnet er die Lehrfreiheit als eine durchaus berechtigte und nothwendige Forderung, die in dem Wesen der evangelischen Lehre, wie in dem Begriffe der evangelischen Kirche ihre Voraussetzung habe, denn sie sei die Befugniss der evangelischen Kirche, ihre Lehre frei und ungehindert zu bekennen und das Lehramt in Kirche und Schule gemäss den von der evangelischen Kirche recipirten Bekenntnissschriften zu verwalten. Diese Lehrfreiheit will er gegen ihre Beschränkung durch den „Confessionalismus" und gegen ihre Ueberspannung durch die auflösenden Tendenzen des Protestantenvereins aufrecht halten. Sonderbar genug, so viel es den ersteren Gegensatz betrifft! Denn der Verf. will doch, „dass jeder einzelne Geistliche oder Lehrer, der nach eigener Wahl und mit freier Selbstbestimmung ein Lehramt in der Kirche übernommen hat, berechtigt und verpflichtet seyn muss, nach dem Glaubensbekenntniss der Kirche seine öffentliche Lehre oder Predigt zu normiren." Auch ein eidliches Gelübde auf die Confession ist für ihn nicht blos statthaft, sondern nothwendig, „wenn auch gerade nicht auf die Concordienformel". Was will denn, fragen wir, der gestossene „Confessionalismus" nach dieser Seite hin Anderes? Er will freilich nichts Anderes, als der Verf. von der Gebundenheit der Geistlichen und Lehrer im öffentlichen

Amtiren will. Nur will der Confessionalismus ehrlich, männlich und ganz, was er will. Er will nicht, wie der Verf., Gebundenheit und doch zugleich ein Hinterpförtchen aufthun, wodurch die ganze Lehrwillkür des Protestantenvereins, oder wer weiss welches Vereins sonst, wieder einschlüpft. Er will nicht, wie der Verf. zu Gunsten der Union, dass Ja und Nein in Einer Person gleichberechtigt seien. Er achtet nicht, wie der Verf., Ja und Nein sagen dürfen, auf Grund von „Glaubensfreiheit und Gewissensfreiheit", für einen Fortschritt in der Kirchen- und Bekenntnissbildung, sondern er verwirft solches als einen Greuel im Hause Gottes. Und doch zielt eben dahin des Verf.'s ganzer Vortrag. Die Lehrfreiheit nimmt er in Anspruch zu Gunsten der preussischen Union, deren gegenwärtigen Stand er dahin angibt: „Der in den allgemein christlichen und reformatorischen Bekenntnissurkunden niedergelegte gemeinsame Lehrbegriff der lutherischen und deutsch-reformirten Kirche ist normativ; bezüglich der Differenzpunkte bleiben beide Lehrbegriffe **gleichberechtigt** und ist also eine zwischen den Grenzen beider sich bewegende Lehrfreiheit gestattet." Vielleicht besonders hinsichtlich dieser Differenzpunkte hofft der Verf. auf Fortbildung unserer kirchlichen Symbole und findet die Möglichkeit dazu gegeben — in der evangelischen Union. Ref., der, wenn auch nicht Veränderung doch Ergänzung der Symbole der lutherischen Kirche auf dem Grunde der Berichtigung oder Vervollständigung ihres Verständnisses der Schrift eben so denkbar als zulässig achtet, kann dieselbe doch nie von der Union erwarten, weil dieselbe über wesentliche Schriftlehren Gleichgültigkeit des Verständnisses proclamirt, welches nicht Fortbildung sondern Depravation der kirchlichen Symbole ist und der kirchlichen Auflösung Thür und Thor öffnet, und wollen wir genauer zusehen, so ist die Lehrwillkür, gegen welche sich der Verf. erhebt, eben aus der Union geboren. Es ist da wie bei dem Verf., der bei positiver Gründung doch aus dem Bejahen und dann wieder Verneinen, aus dem Schwanken von rechts nach links nicht herauskommt. [A.]

2. Der Primat und der Episcopat. Eine exegetische Untersuchung von Dan. Isenberg, Superint. in Börry. Hannover (Schmorl & v. Seefeld) 1866. 60 S. gr. 8.
3. Der Episcopat der deutschen Reformation. Von *Dr.* Fr. Haupt, luth. Pfarrer in Gronau an der hess. Bergstrasse. 2tes Heft. Frankfurt a. M. (Heyder & Zimmer) 1866. 289 S. gr. 8.

Die Schrift von Isenberg ist nach ihrem ersten Haupttheile gegen bekannte römische und pseudoprotestantische Strömungen gerichtet, und führt hier durch eine, von Scharfsinn und exegetischer Geschicklichkeit zeugende, doch nicht überall gleich

plausible Untersuchung zu dem Ergebnisse, „dass Christus dem Petrus ein Primat, eine Superiorität über die übrigen Jünger nicht gegeben hat; *Petrus primus fide, non imperio*“ (Bengel). Auch der zweite Haupttheil enthält viel Wahres und Beachtenswerthes; jedoch sein Grundgedanke und das darauf basirte Resultat sind hinfällig. Allerdings kennt die h. Schrift ein *jure divino* bestehendes Kirchenregiment, aber sie kennt keinen über dem Presbyterate stehenden Episcopat, und die Folgerung von jenem „Regieramte“ auf dies Bischofthum ist ein unlogischer Fehlschluss. Auch nach reformatorischer Ueberzeugung gebührt die Kirchengewalt den kanonischen Bischöfen nur *jure humano*. — Das vorliegende 2te Heft des Hauptschen Buches sucht, mit einem grossen Aufwand von Mühe und Gelehrsamkeit, in „Vater Luther“ den „grossen, grundlegenden Episcopalisten der reformatorischen Kirche“, — und was man einmal sucht, das „wünscht“ man auch zu finden. Offenbar täuscht sich *Dr.* Haupt mit seiner neuen „Entdeckung“: sie ist nicht aus Luther's und den symbol. Schriften geschöpft, sondern vom Widerwillen gegen „die Diedrich'sche Separation“ u. dergl. dictirt und erst hinterher in jene Schriften hineingetragen. Auch schon über den Begriff des Episcopalismus hat er sich getäuscht. Es ist ein grosser Unterschied, ob „das Bischofsamt über dem Pfarramt“ steht, wie in der römischen Kirche, — oder ob beide Aemter neben einander stehen, wie bei den evangelischen „Bischöfen“ und Superintendenten. Nur im ersten Falle ist der „gewünschte“ Episcopat vorhanden. Wegen dieser doppelten Täuschung hält *Dr.* H. auch Viele für „lutherische Episcopalisten“, die es nicht sind und nicht seyn wollen. So ist es ihm eingestandenermassen schon mit dem Volksblatt f. St. u. L. gegangen, so geht es ihm noch handgreiflicher bei einer andern Gelegenheit. Er schreibt nämlich sogar: „Da liegt vor uns ein Blatt; in diesem findet sich eine wahrhaft ergreifende Schilderung von dem kirchlichen Leben in den Gemeinden der Missourisynode, also dass es heutzutage fast nirgends ein Kirchenwesen gibt, in dem im Ganzen und Grossen eine schönere und lieblichere Eintracht und Ordnung, ein fröhlicheres und gedeihlicheres kirchliches Zusammenleben und Bewegen sich finde, als hier. Und das hat drei Gründe: 1) das treueste Festhalten am lutherischen Bekenntniss, 2) eine sehr ernste, strenge Kirchenzucht, und 3) ihre vom Staat völlig freie, nur nach den Schranken des göttlichen Wortes geregelte Verfassung. Und so haben sie ihre nach den strengsten Normen des Bekenntnisses und der Zucht componirten Synoden und neben diesen ihren allgemeinen Präses, und neben ihm 4 Districtpräses, die mit der kirchlichen Aufsicht und Visitation aller einzelnen Pastoren und Gemeinden betrauet sind. Diese

Verfassung nun haben sich die Missourier gegeben, offenbar nicht (?) aus dem lutherischen Bekenntniss heraus, sondern durch die Natur der Sache dazu gezwungen, wenn sie anders dem Verderben des Independentismus entgehen wollten. Nun wohl, sie haben unwissend (?) gethan *(humano jure)*, was ihr Bekenntniss von ihnen fordert *(divino jure)*. Sie besitzen, wonach wir aus allen Kräften erst zu ringen anfangen: bei einer völlig apostolischen Gemeindeorganisation, ein von würdigen geistlichen Einzelpersonen getragenes Oberhirten- oder Regieramt, und das ist gar nichts anders, als das Bischofsamt, nach der Lehre der lutherischen Reformation und ihrer Bekenntnisse. Hören sie es gern oder nicht: wir begrüssen diese lieben Missourier als die, wie es scheint, reinste und gesegnetste, weil nach dem Bekenntniss organisirte, episcopalistische Gemeinschaft unserer lutherischen Kirche. Und wir hoffen, von ihnen noch recht viel zu hören und zu lernen." Soweit *Dr.* Haupt. Nun ja freilich sind die Missourier „die reinste episcopal. Gemeinsch. unserer K." Sie sind es eben darum, weil sie von Bischöfen über den Pfarrern gar nichts wissen. Sie haben lauter „Bischöfe" und keine Pfarrer, lauter Pfarrer und keine Bischöfe. Will das *Dr.* H. von ihnen „lernen", so setze er sich als Mitschüler neben den vielgeschmähten Diedrich. Er wäre da just in der rechten Schule. Zwar mit der neumodischen Allotriotik, die sich „Wissenschaft" nennt, beschäftigen sich die missourischen Theologen wohl nicht Tag und Nacht; dafür aber sind sie desto einheimischer in unseren symbolischen, reformatorischen und altkirchlichen Klassikern, und können ihm namentlich über den fraglichen Gegenstand gediegenen Aufschluss geben. Ich sage ihm aber gleich im voraus, er wird von ihnen dasselbe „hören", was er aus dem Munde europäischer Glaubensgenossen nicht annehmen will, nämlich 1) dass die Quintessenz seiner episcopalistischen Theorie sich in einem sehr „kurz gebundenen" Gedanken concentrirt. *Sic volo! stat pro ratione voluntas.* In die letzte Instanz gedrängt, spricht er frei heraus: „Was in aller Welt gehört der Schulstreit (!!) über das *divino* oder *humano jure* in diesen Handel? Ob nach göttlichem oder menschlichem Recht, so ist das Regiment nothwendig, unerlässlich nothwendig zum Bestand der Kirche. Lasst die Schulfrage nach göttlichem oder menschlichem Rechte der Bischöfe." — Mit einer ächten Begründung der Bischofsdoctrin steht es also verzweifelt faul. 2) „Kirchliches Regiment!" Daran hat es auch seit 1760 nicht gefehlt, — und was haben wir ihm zu verdanken? Geschichtliche Antwort: „dass die ganze Kirche nothwendig in das tiefste Verderben gerathen, das Evangelium verdunkelt werden, der Glaube erlöschen und die Liebe verschwinden, greuliche Rotten und Secten, und tolles Gaukel-

und Menschenwerk an deren Stelle treten mussten.“ Aufklärung, Rationalismus, Pantheisterei, Union, Vermittlungstheologie wurden der Reihe nach vom „Regieramte“ der „Gemeinde“ aufgelistet oder aufgezwungen. Denn „der atomistische, unorganisirte, grosse Haufen,“ den man die „Christenheit“ nennt, verabscheute das regieramtliche Antichristenthum so tief, dass man hier und dort sogar mit kirchenregimentlichen Dragonern gegen die „tumultuarischen oder schismatischen“ Aeusserungen des Gemeinde-Bekenntnisses zu Christo und seinem Evangelium einzuschreiten für gut fand. Hundert Jahre muss verschlafen haben, wer anno 1867 vom „Regieramte“ Heil erwartet. Wer Augen hat zu sehen, der sehe! — 3) Was versteht „das neu aufgefundene Evangelium“ der Conservativen unter „christlichen Obrigkeiten von Gottes Gnaden?“ Zeitgeschichtliche Antwort: Solche, die „nach den Dictaten moderner Weisheit, selber religiös indifferent, die Verwirklichung des religionslosen, also atheistischen und eben damit antichristischen Staates für ihre Aufgabe betrachten.“ Das sollen die göttlich verordneten „Wächter der ersten Tafel des Dekalogs“ seyn! — 4) „Unerlässlich nothwendig“ ist der Christenheit blos Gottes Wort und der Glaube. Einheit und Einigkeit, Lauterkeit und Katholicität, Stärke und Blüthe der Kirche, sowie ihr Schutz und Trutz gegen „Rationalisten, Unionisten, Independenten,“ Monarchenanbeter und andere Feinde, ruht auf dem Evangelium und Sakrament, nicht auf Gesetz und „Regiment,“ auf der Heilsordnung, nicht auf der Episcopalverfassung, auf dem 7ten, nicht auf dem 28ten Art. der Augsb. Conf. — 5) Eine missourische „Gemeindeorganisation“ und ein Haupt'sches „Regieramt“ sind geschichtlich noch niemals beisammen gefunden worden. In der Phantasie mögen beide gemüthlich Hand in Hand gehen, aber nicht in der Wirklichkeit. — 6) Wäre das „Gemeindeprincip“ des geistlichen Priesterthums ausser dem „Nothfalle“ verderblich, so könnte es nicht „in der Noth“ heilsam seyn. Kein Pfarrer von Gronau wird uns einreden, ein Stechapfel sei „im verzweifelten Nothstande“ der Gesundheit eben so zuträglich, als sonst ein Granatapfel. — 7) Zu keiner Zeit hat Luther gelehrt, das geistliche Priesterthum der Gläubigen sei blos ein „Nothrecht,“ blos „ein Werk der Noth, das keinen andern Zweck habe, als die Wiederaufrichtung der abhandengekommenen rechten kirchlichen Ordnung und Organisation erst wieder zu ermöglichen;“ — zu keiner Zeit hat er gelehrt, die „Nothbrücke“ des christlichen „Gemeindeprincips“ müsse abgebrochen werden, sobald jene „dreifache Gliederung der höhern Hierarchie“ wiederhergestellt sei, kraft deren „jede wichtigere Sache vor drei hohe Instanzen gebracht werden könne, nämlich vor die Bischöfe, die Erzbischöfe und zuletzt den Pri-

mas." Im Gegentheil will Luther das geistliche Priesterthum zu allen Zeiten und von allen „Christenmenschen" aufrecht erhalten wissen, „bei göttlicher Majestät Ungnaden." — 8) Wer das geistliche Priesterthum der Christen mit „einem Strohhalmen, nach welchem ein Ertrinkender greift," zu vergleichen, ja dasselbe sogar „einen gefährlichen, schwarmgeistigen, Kirche und Amt bedräuenden Kobold" zu schelten vermag, der lästert die heiligen Apostel und hat noch nicht die ersten Buchstaben des Evangeliums und der lutherischen Reformation begriffen. — 9) Niemals hat Luther „das s. g. Gemeindeprincip, das er selbst gelehrt, verurtheilt und verworfen;" niemals auch das Predigtamt für etwas Anderes, als für „eine unmittelbare Stiftung und Einsetzung von Gott" angesehen, und niemals „zu denen gehört, welche nicht wissen, dass sie das heil. Amt von niemand anders, als von Gott selbst haben." Wer ihm das Gegentheil nachsagt, der verleumdet ihn, und wer das Zusammengehörige nicht zusammenreimen kann, der versteht ihn nicht. — 10) Ueber Luther's „Widersprüche" klagt blos, wer einen Destruirer, oder einen Conservirer aus ihm machen will. Er war keins von beiden; er war Reformator, und es ziemt sich nicht, ihn von seiner geraden, gottgewiesenen Strasse nach links oder nach rechts abzuzerren. — 11) „Mit Auslassung von Zwischengedanken haben unsere Gegner Luthern schon oft zu einem Zerrbild gemacht. Lassen wir uns das zur Warnung dienen. Wir müssen eben die Kunst verstehen, auch zwischen den Zeilen zu lesen." — 12) Man sagt uns, „die Kirche sei als gottmenschlicher Organismus zweifelsohne vom Anfange ihrer Stiftung an vorhanden gewesen und habe sich erst allmälich zu den einzelnen Gemeinden entfaltet." Wie lächerlich, und doch wie consequent! Man braucht eben eine Kirche, die nicht Inbegriff und Gesammtsumme, sondern Mutter und Schöpferin aller einzelnen Gemeinden und Gläubigen ist, — eine römische „*institutio*," keine evangelische „*communio*". Und dabei beruft man sich gar noch auf Luther. Wäre Luther's „Christenheit" dasselbe wie Haupt's „Kirche", so brauchte letzterer hierin nicht ersteren überall parrenthetisch zu corrigiren. Aber jene „Christenheit" ist die Gemeinde, diese „Kirche" der Clerus. — 13) Luther „erkennt die Kirche als einen von Gott geschaffenen Organismus." Wer sie aber für einen „gottmenschlichen Organismus ausgibt, der erhebt sie an Christi Stelle zum Mittler zwischen der heiligen Dreieinigkeit und der unheiligen Menschheit. — 14) Römisch ist es zu behaupten, „das Amt sei das *prius*, die Gemeine das *posterius*." In der Bibel steht das Gegentheil. „Im Anfange war das Wort," und das im Fleisch erschienene Wort sammelte sich zuerst eine Gemeinde von „Jüngern," und ordnete später aus und in dersel-

ben das Amt der „Apostel." — Der so gewaltig urgirte Unterschied von „Amt" und „Mandat" thut nur dar, dass man ein Ding auf Deutsch und Lateinisch zu benennen weiss. — 15) Der Herrmannsburger Harms nannte die Haupt'sche Episcopaltheorie „eine Reconstruirung des Pabstthums;" der selige Bengel würde sie eine Erneuerung des Epikuräismus nennen. Beide Bezeichnungen sind richtig, je nachdem man die Münze vorn oder hinten betrachtet. — 16) Scheint es nicht ganz erstaunlich, dass unser Episcopats-Vertreter mit gesperrter Schrift drucken lässt: „wir wollen so leben, als ob der Herr noch in tausend Jahren nicht kommen würde?" Scheint es nicht eben so erstaunlich, dass er die entgegengesetzte Mahnung der Apostel und Reformatoren als „Chiliasmus" ausschreit? Und doch ist hier nichts Erstaunliches: auch Leo X. und seine Amts- und Kirchenmänner hassten den jüngsten Tag als den Endtermin ihrer Episcopalherrlichkeit. — 17) Die da sagen: „Vater" Luther hat sich geirrt mit seinem geistlichen Priesterthum, und: „der ehrwürdige Bengel hat sich verrechnet mit seinem Jahr 1836," die verstehen weder, was Luther's göttlicher Auftrag, noch was Bengel's providentieller Lebensberuf gewesen ist. — 18) Ein Haupt'scher Episcopalist kommt mit sich selbst in Widerspruch, wenn er den „von einigen sich lutherisch Nennenden gegen Luther erhobenen Vorwurf, revolutionär verfahren zu seyn," als „ungesund und pseudoevangelisch" tadelt. — 19) Schliesslich: Wie bauten die Apostel den Tempel des Herrn? Wie alle weise Baumeister, „von Unten herauf," nicht „von Oben herab." Unten ist aber das „Gemeinde-", Oben das „Episcopalprincip." *Ergo.* — *Fiat applicatio ad Lutherum.* — — Sind diese 19 Sätze für *Dr.* H. ein Stein des Anstosses, so lasse er sich ja nicht beikommen, von der cis- an die transatlantische Kirche deutscher Reformation zu appelliren. Sie würde ihn, gewiss zu seinem grössten Schmerze, bescheiden, unsere Ueberzeugung sei „lutherisch," die seine kaum „lutherisch." [Str.]

4. Die lutherische Kirche in den russischen Ostseeprovinzen im November 1866. Leipzig (K. Fr. Köhler) 1866. 39 S. Tauchnitzform.

Obiges Schriftchen behandelt die gegenwärtige Bedrängniss der luther. Kirche in den Ostseeprovinzen des russischen Kaiserreichs in Folge der Massenübertritte lutherischer Ehsten und Letten in Livland zur russischen Staatskirche 1841 und in den folgenden Jahren. Nach einer etwas flüchtigen Orientirung über die nationalen, historischen und staatskirchlichen Verhältnisse jenes Ländercomplexes bespricht der mit den Zuständen wohlbekannte anonyme Verf. Veranlassung und Gründe jenes seltsamen und betrübenden, durch keine inneren Motive herbeigeführten, Abfalles

von circa 55,000 Personen von ihrer heimischen liebgewordenen und liebgebliebenen Kirche, und kommt zu dem Ergebniss, dass diese armen Nationalen, durch Vorspiegelungen von Freiheiten und Ländererwerbungen dupirt, einen Schritt gethan haben, den sie nicht bedacht und dessen Folgen sie nicht zu beurtheilen im Stande waren. Merkwürdiger Weise beschränkt sich das „Anschreibe- und Salbungsgeschäft“ von Seite der griechischen Geistlichen, wodurch jene in die griechische Kirche aufgenommen wurden, nur auf Livland, während die russische Geistlichkeit im nördlichen Ehstland und südlichen Kurland sich aus unbekannten Ursachen standhaft weigerte, dergleichen vorzunehmen. Ebenso ist rund um die Residenzstadt das ganze St. Petersburger Gouvernement, das zu einem grossen Theil von Lutheranern finnischen Stammes bewohnt wird, von dieser Versuchung völlig verschont geblieben. Die schlimmen Folgen jenes unbedachtsamen Schrittes mussten bald offenbar werden. Nicht nur bekamen die Hintergangenen keine besonderen Freiheiten und Ländereien wegen ihres Uebertrittes, sondern sie sahen sich auch von ihrer eigenen Kirche, die sie zu verlassen niemals gedachten, ausgeschlossen. Bekanntlich entlässt die griechische Kirche nach dem Staatsgesetz kein Glied, und Uebertritt oder wie hier Rücktritt aus der Staatskirche in irgend eine andere ist ein Criminalverbrechen und erleidet die schärfste Beahndung. Nur zu bald kam für die Verleiteten die Periode der Enttäuschung, der Beschämung, der Reue und des tiefsten Unwillens und damit trat eine Reaction ein. Russisch getaufte oder gefirmelte Ehsten und Letten mischen sich heimlich in die oft grosse Zahl der lutherischen Abendmahlsgäste und suchen so die Beichte und Absolution und das Abendmahl derjenigen Kirche zu arripiren, der sie trotz ihres Uebertritts noch immer anzugehören vermeinen. Auch in sittlicher Hinsicht hat dieser Zustand die nachtheiligsten Folgen. Wenn auch die Regierung anfangs diesem Treiben gegenüber nicht mit der ganzen Strenge des Gesetzes einschritt und der General-Gouverneur der drei baltischen Provinzen sogar am 15. März 1865 eine Erleichterung hinsichtlich der Taufe gewähren konnte, so erfordern doch diese abnormen und ganz unleidlich gewordenen Zustände eine baldige und dringende Abhülfe und womöglich vollkommene Religionsfreiheit für die lutherische Kirche in den Ostseeprovinzen. Der Verf. bespricht diese Verhältnisse in übersichtlicher, höchst loyaler und besonnener Weise. [H.]

Eine durch ihren ruhigen, besonnenen Ton wohlthuende Darstellung des religiösen Zustandes jener circa 55,000 Bauern in dem Gouvernement Livland, welche durch die vorgespiegelte Hoffnung auf ein „neues Glück“ irdischer Natur sich 1841 und

in den folgenden Jahren zum Uebertritt aus der evangelisch-lutherischen in die russische Staatskirche verlocken liessen und jetzt, völlig enttäuscht, mit eben so bitterer, als bisher fruchtloser Reue den gethanen Schritt wieder rückgängig zu machen versuchen. Ueber den Zweck seiner Broschüre äussert der schon betagte, ehrwürdige Verfasser: „Diese Blätter sind nur geschrieben, um zu bezeugen, wie man, fern von allen Ueberstürzungen, denen in keiner Weise hier das Wort geredet wird, die Sache ansieht und sie allen Vorurtheilsfreien zur Prüfung vorzulegen sich bewogen fühlt, da bei dem Durcheinanderschwirren der verschiedensten Auffassungen die gereifte Einsicht in die eigentliche Lage der Dinge abhanden kommt.“ Und über den dermaligen Stand der trübseligen Angelegenheit spricht er sich so aus: „Alle betreffenden Ereignisse bilden hierorts ein fortlaufendes Tagesgespräch, während die Presse selbstverständlich schweigt. Vom Schloss des residirenden General-Gouverneurs bis in die kleinste Hütte im Walde durch Stadt und Land gehen die Erzählungen, Nachrichten, Urtheile und Meinungsäusserungen von Mund zu Mund. In den Augen der gesammten Bevölkerung, der deutschen und nationalen, ist das Urtheil längst entschieden. Adel, Literaten und Bürger, die der lutherischen Kirche zugethan sind, sind darin einig, dass Gewissensfreiheit auf dem Gebiete der Religion Bedürfniss des Jahrhunderts ist. Aber der loyale Sinn der Ostseeprovinzen ist darin eben so einig, dass der einzige Weg, um aus dem Dilemma zwischen Ueberzeugung und Thatbestand zu kommen, nur der des normal gegebenen Gesetzes seyn kann, seyn darf und — seyn wird.“ Nun, das „seyn wird“ möge Gott bald schicken! — Wir empfehlen das Schriftchen der aufmerksamen Beachtung. Es macht auch äusserlich einen guten, den Verleger ehrenden, Eindruck. [Str.]

5. Union und lutherische Kirche in den alten östlichen Provinzen des Preussischen Staates. Eine geschichtliche und rechtliche Erörterung von einem Lutheraner der Preussischen Landeskirche. Berlin (Beck) 1867. 104 S. gr. 8.

Gegenüber dem unionsfanatischen Gebahren der N. E. K.-Z. und dem hochmüthigen Pamphlet des O.-K.-R.'s in seiner Denkschrift, welche auf das gute, unantastbare Recht der Preussischen Union pochen und ihre Widersacher ohne weiteres als Empörer brandmarken, dazu diese Union rühmen als einen Fortschritt in dem Reformationswerke, solchen Cruditäten gegenüber nehmen sich Schriftchen, wie das vorliegende*, ganz wunderlich aus. Denn es deckt tief und satt die ganze Misere der Unionswirthschaft

* Der Verf. ist glaubhaftem Vernehmen nach Superint. Meinhold in *Cammin*. Die Red.

auf und zwar unwiderleglich. Denn es geht an dem Faden der Geschichte und arbeitet mit Rechtsdocumenten. Ist diese Misere allerdings auch bekannt genug und wird der Verf. kundigen Lesern gerade nichts Neues sagen, doch ist es immer gut, heilsam und nöthig, wenn sich die Hände mehren, welche den endlichen Zusammensturz dieses miserabelen Baus fördern und den Abscheu der ehrlichen Christen vor diesem Mischmasch und vor Ja-Nein in der Kirche mehren. Der Verf. behandelt seinen Gegenstand in 4 Capiteln. Zuerst, von dem ursprünglichen Rechte der lutherischen Kirche in Pommern und seiner allmählichen Schwächung. Resultat: Die Einführung der Union hat nur geschehen können durch Bruch der bündigsten sogar eidlichen Versicherungen, selbst von Königen und Fürsten. „Pommern hat viel bündigere und detailirtere fürstliche Versprechungen wegen Aufrechthaltung seines Kirchen- und Bekenntnissstandes erhalten, als Lauenburg und Hannover etc. Aber die bündigsten Verheissungen verbleichen unter andern Zeit-Constellationen.“ Zweites Capitel. Die Union im Kirchen-Regiment. Resultat: Das durch die und in der Union vollzogene Zusammenwerfen der ganzen Kirchen-Verwaltung mit der Staats-Verwaltung steht im schneidendsten Widerspruch gegen das protestantische Grundprincip von der Trennung der Staats- und Kirchengewalt des fürstlichen Oberbischofes und gegen den Art. 28. der *Augustana*. „Der König regiert die Kirche völlig unumschränkt.“ Alle Behörden sind staatlich. „Kaum konnte etwas so sehr, wie die Wahl Altenstein's zu der Stelle eines Ministers der geistlichen und der Erziehungs- und Schulsachen (Kirche, Bordelle, Hegel'sche Philosophie und Cholera, Kuhpocken-Impfung und Gymnasialbildung unter Einem Minister!) es vor aller Welt deutlich machen, wie sehr man die Kirche nur staatlich, nicht geistlich behandeln wollte. Denn von Altenstein's beamtlicher Tüchtigkeit hat man wohl gehört, nie von seiner christlichen Richtung und frommem Wandel. Dieser Mann war also nun das Haupt der evangelischen Kirche in Preussen, das *Alter Ego* des Oberstbischofs, der Vorgesetzte der Consistorien und General-Superintendenten. Er hat des Königs Gedanken über Kirchen-Union ausgeführt; er hat die Preussischen Universitäten mit Hegel'schen Pan- und Atheisten überfüllt; die Behandlung der separirten Lutheraner mit Dragonaden etc. kommt auf sein Conto.“ Auch die Einsetzung des O.-K.-R.'s widerspricht eigentlich dem Art. 15. resp. 18 der Verfassungs-Urkunde und ist aus diesem Grunde auch nur eine interimistische. Drittes Capitel. Die Union im Cultus. Es handelt sich hier wesentlich um Einführung der Unions-Agende, speciell des reformirten Abendmahlsritus, um gleiche Berechtigung Aller zu Einer (gemachten) Abendmahlsfeier, um unterschiedslose Besetzung der Pfarrämter — heute mit einem refor-

mirten, über's Jahr mit einem lutherischen Pfarrer bei derselben Gemeinde. — Welche Listen, Pfiffe, welche Erschleichungen dabei gebraucht sind und zuletzt, wenn von dem Allen nichts helfen wollte, die *ultima ratio:* der gütige Monarch will es so, treuen Unterthanen gebührt es pflichtmässig zu gehorsamen — diese dunklen Dinge muss man in dem Büchlein selbst nachlesen. Welche Gewissensnöthe dadurch geboren sind, mag schwer gedacht werden, und wenn der Verf. sein Verbleiben trotzdem in der Landeskirche mit bekannten Gründen rechtfertigt, so kann man ihm und seinen Mitgenossen Theilnahme nicht versagen, sollte man auch die Sache selbst anders ansehen. Viertes Capitel. Die Union in Verfassung der Gemeinden und Synoden. Resultat: Die Grundzüge einer evangelischen Gemeinde-Ordnung, die Kirchenraths- und Synodal-Ordnung sind ein Prokustes-Bett für alle Gemeinden beider Bekenntnisse. Die Zugehörigkeit zur Gemeinde wird lediglich geographisch bestimmt, Reformirte, die im Bezirke einer lutherischen Gemeinde wohnen, gehören als Abendmahlsberechtigte, stimmberechtigt und wählbar in den Gemeindevorstand zu dieser lutherischen Gemeinde und eben so umgekehrt. Hier ist also auf dem Gebiete der Gemeinde die Union ganz durchgeführt. So widerspricht diese neue Gemeinde- und Synodal-Ordnung dem Bekenntnisse und der Kirchen-Ordnung (hier) der Pommerschen Kirche. — Schluss-Capitel. Hier gibt der Verf. Vorschläge und stellt kirchliche Forderungen. So: „Die Confessionen dürfen es nach der Cabinetsordre von 1852 fordern, dass sie Ausdruck und Vertretung in den Kirchenbehörden finden. Dieselben müssen sich in verschiedene Senate gliedern, wie das Königl. Obertribunal oder die Königl. Regierungen, welche selbstständig verfügen und jede die Kirchen-Abtheilung ihrer Confession regieren, und welche zu Zeiten zusammentreten, um als Plenum die Angelegenheiten der ganzen Kirche zu berathen und zu beschliessen etc." — Das mag für die Zustände der alten Provinzen zunächst das Wichtigste seyn, für die neuen, rein lutherischen Gebietstheile sicher nicht. Sie werden auch von der Forderung des Verbleibens unter rein lutherischen Consistorien nicht lassen. Das ist einfach ihr Recht.

[A.]

6. Acten der Universitäten und der Geistlichkeit Deutschlands in der Schleswig-Holsteinischen Landessache. Kiel (Homann) 1865. 249 S. (S. 41—289). gr. 8.

Die „schleswig-holst. Landessache" ist für unser gesammtes deutsches Vaterland so verhängnissvoll geworden, dass wohl kein Urtheilsfähiger behaupten wird, eine Besprechung vorliegender „Acten" erscheine verspätet. Lässt sich doch erst jetzt [Frühjahr 1867] einigermassen übersehen, was uns jene Angelegenheit gebracht hat und noch weiter zu bringen droht. Ist durch sie nicht Deutsch-

land in mehr als einem Bezug in eine traurigere Zerrissenheit gerathen, als selbst in den Rheinbundsjahren? Und noch weit schwerer, als dieser politische Zerfall, wiegt die aus jener „Landessache“ entsprungene Zerrüttung aller sittlichen Begriffe, die namenlose „Verwirrung der Gewissen“, über die auch unser Buch wiederholt klagt. Wir stehen geradezu auf einem Punkte, wo an tieferblickende, ernste Gemüther die Frage herantritt, welche von den 3 Hauptreligionen des 19. Jahrh.'s künftig in Deutschland herrschen werde, ob die Volksvergötterung, oder die Monarchenanbetung, oder das Christenthum. — Damit, so Gott will, die dritte den endlichen Sieg in allen deutschen Gauen behalte, — dazu nach unseren schwachen Kräften ein geringes Scherflein beizutragen, lenken wir die Aufmerksamkeit der Leser auf obige Schrift. Sie umfasst in ihrem ersten Haupttheile „die Erklärungen betreffend die Kreuzzeitung“, im zweiten „sonstige Erklärungen der evangel. Geistlichen Deutschlands ausserhalb Schleswig-Holsteins.“ Ihren Inhalt, kurz angegeben, bilden christliche und volksvergötternde Stimmen gegen die Monarchenanbetung. Wie die Volksvergötterer zu den Christen kommen? Nun, wie das Unkraut unter den Weizen, wie Ischarioth unter die Apostel. Und wohlzumerken: das Richtige wird in keiner Creatur Munde falsch, noch das Falsche richtig. Für die Wahrheit aus Gott gelten auch Bileam und Caiphas als vollwichtige Zeugen; wider die göttliche Wahrheit gilt selbst kein Engel vom Himmel. Darum werden wir im Folgenden ohne Ansehen der Person die christlichen Grundgedanken der „Acten“ ins Licht stellen. Was wahr und unwahr, recht und unrecht sei, muss sich endgiltig bewähren nicht an der *vox populi*, nicht an der *vox principum*, nicht am Gutdünken sterblicher Menschen, sondern ausschliesslich an der *vox Dei in Scriptura s.* — Zur Sache! Um im gegenwärtigen Falle gleich von vornherein der Christenheit den Mund zu schliessen, gebrauchte die Monarchenanbetung ein hinterlistiges Mittel: sie pochte mit grossem Geschrei auf Luc. 12, 14. Dadurch liessen sich viele arglose Christen einschüchtern und irre leiten. Merkwürdig! Der Herr fragt doch nicht: „Mensch, wer hat dich“ —, sondern: „wer hat mich zum Richter oder Erbschlichter gesetzt?“ Die Monarchenanbetung dagegen fragt beständig: „Mensch, wer hat dich“ —, aber niemals: „wer hat mich“ u. s. w. Sie hat sich ohne weiteres zum schlesw.-holst. Richter und Erbschichter aufgeworfen, und kraft dieses angemassten Amtes dem Hause Augustenburg das Erbrecht abgesprochen; gleichwohl wagt sie, sich auf Christum zu berufen! Wie nennt man eine solche Taktik? — Jeder Christ, namentlich der Theolog und Geistliche, ist verpflichtet, gleich seinem Herrn, in allen Lebensverhältnissen

für Wahrheit und Gerechtigkeit zu zeugen, es gefalle oder missfalle, wem es will. Am allerwenigsten soll er als „stummer Hund" dastehen, wenn scheinheilige Selbstsucht sich erfrecht, seinem Erlöser das Wort im Munde zu verdrehen und damit den Heiligen, der von keiner Sünde wusste und keine Person scheute, zum Schutzpatron unlauterer Gelüste zu machen. Man klagt jetzt viel über „die Welt". Ach, ach, heisst es, „die Welt mit ihrem weltlichen Sinn, die Ungläubigen mit ihrem Unglauben waren niemals rühriger, niemals energischer als jetzt. Materialismus, Scepticismus, Atheismus schlagen einen Ton an, wie nie zuvor, und üben einen Einfluss aus, wie dies in gleichem Maasse früher noch nicht geschehen ist." Kurz, der „Welt" wird jetzt alles aufgebürdet. Aber mit der „Welt", mit „Renan, Strauss" etc., würden wir wohl fertig (1 Joh. 5, 4), wenn wir nur erst rechts und links die „falschen Brüder unter dem Kreuze" los wären, welche über die unermessliche Kluft zwischen Wahrheit und Unwahrheit, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit fromme Brücken bauen, deren sich hinterdrein die „Welt" bemächtigt. Lässt sich der Christ von solchen Gesellen schrecken und mundtodt machen, so steht er in Gefahr, von dem ewigherrschenden Gott abzufallen und vergänglicher Menschen Knecht zu werden. — Ein zweites Stücklein, dessen sich in unserm Falle die Monarchenanbetung mit Erfolg zu bedienen wusste, bestand in der „vielgehörten" Behauptung: „die deutsche Bewegung für die Herzogthümer und die rechtmässige Erbfolge sei wesentlich demokratischer Natur und solle zu selbstsüchtigen (!?) Zwecken ausgebeutet (!?) werden." Hierauf erwiderte kein Volksvergötterer, sondern der treuchristliche Oberhofpred. *Dr*. Liebner in Dresden, vor versammelten Landständen Folgendes: „Wir wissen, wie es sich eigentlich mit der Herkunft dieser Erfindung verhält, und darüber will ich kein Wort verlieren; ich will nur sagen, wenn das Demokratie heissen soll, dieses Gefühl, das jetzt durch unser deutsches Volk geht, das Gefühl seiner höhern, gottgeordneten Gabe und Aufgabe, vereint mit dem klarsten, geläutertsten Rechtsbewusstseyn; wenn diese Erhebung, wie sie fast seit einem halben Jahrhunderte nicht so dagewesen, wenigstens nicht so ausgesprochen gewesen ist, wenn das Demokratie heissen soll, dann willkommen Demokratie, glückselige Demokratie! Möchte sie nie mehr von uns weichen! Das wird einst noch zu dem Schönsten unserer Geschichte gezählt werden. Ja, möchte uns das bleiben! Wenn es wiche und unterginge, so würde unser Stern selbst erbleichen." So sprach *Dr*. Liebner. Nun? Ja, nun! Hätte sich die „Erhebung" zu den nicht „selbstsüchtigen" Zwecken der Monarchenanbetung „ausbeuten" lassen, dann wäre sie auch nicht gescholten, vielmehr höchlich gepriesen worden. So aber — geht es den Deutschen nichts an,

wenn auch sein Vaterland bereits in den Anfang des Endes eingetreten ist; denn blos die Eigenthümer des deutschen Vaterlandes haben zu verfügen, was aus dieser ihrer Besitzung und deren gesammtem leblosen und lebendigen Inventar werden soll. Zu solchen sublimen Anschauungen vermochte sich leider die deutsche „Erhebung“ nicht zu erheben, — und das Christenthum vermag es eben so wenig. Darum werden wohl beide „demokratisch“ seyn. — Ein drittes Zeugniss der „Acten“ richtet sich gegen die monarchenanbetende Verdächtigung deutschen Sinnes und Wesens. „Wir Deutsche“, so lautet das Zeugniss, „einst ein kriegsbegieriges, nun ein christliches Volk, friedliebend bis zur äussersten Grenze der Nothwehr, gerecht in unseren Forderungen, billig in unsern Ansprüchen, mässig und geduldig wie kein anderes Volk, vertrauen mehr dem Recht als der Gewalt, und haben keinen rechten Muth ohne ein gutes Gewissen. Wer daher des Volkes Rechtsbewusstseyn verdunkelt und sein Gewissen verwirrt, gilt uns, und heisse er ein Deutscher, als ein schlimmerer Feind denn der äussere Dränger, der unser Recht antastet, unsern Heerd bedroht und uns zum Kampfe zwingt: er vergiftet das Herzblut unserer Nation. Begeht er aber gar diesen Frevel unter dem Zeichen des Kreuzes, so schändet er auch das Heiligthum unserer Religion und verräth ihre Wahrheit an ihre Verläumder.“ — Zum vierten appelliren die „Acten“ von allen Aufklärungs- und Gläubigkeits-Katechismen an den kleinen lutherischen, *in Summa* so: „Wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir unserm Nächsten nicht mit List nach seinem Erbe oder Hause stehen, noch mit einem Schein des Rechtes an uns bringen, sondern sollen ihm das Seinige zu behalten förderlich und dienstlich seyn. Was im Kleinen Recht ist, muss auch im Grossen Recht seyn; an diesem Kanon halten wir Einfältigen noch fest, die wir das ABC des Christenthums über der höhern Politik noch nicht vergessen haben, sondern das Wort Gottes stehen lassen, wie es steht, und keinen Dank dazu haben wollen.“ Fürwahr, eine sehr schlichte Politik! Wer sie näher kennen zu lernen wünscht, der findet sie in Luther's grossem Katechismus „stattlich ausgeführt“, zugleich mit Angabe der Folgen ihrer Be- und Verachtung. — Fünftens wird gegen die weltkluge Frömmigkeit, die Gottes Wort blos als einschneidiges Schwert gehandhabt wissen will, in den „Acten“ treffend bemerkt: „Jeder Lehrer und Geistliche hat die Pflicht, das 7. und 9. Gebot nicht blos zu lehren, sondern wo es nur immer verletzt wird, auch mit seinem lauten Zeugnisse zu schützen. Und er hat diese Pflicht zumal, wo es um das Wohl und Wehe von Tausenden sich handelt und um die entscheidenden Grundlagen der ganzen Gesellschaft. Wer in solch entscheidender Zeit ohne Gewissensscrupel sich hinter das angeblich Verwickelte Un-

klare etc. der Sache verbirgt, um nicht mitzeugen zu dürfen, der prüfe sich wohl, ob nicht dazwischen etwas von der Faulheit und Blindheit ist, gegen welche der Prophet zeugt vor den Wächtern der Kirche. Aber jedenfalls hüte er sich, diejenigen zur Rede stellen zu wollen, die Charakter und Einsicht genug haben, um im Namen Gottes und kraft ihres Gewissens Zeugniss abzulegen nach oben wie nach unten." — Sechstens berühren die „Acten" den schon seit 1830 immer unverhüllter hervortretenden Plan der Monarchenanbeterei, das vierte Gebot zum Materialprincip einer Unterthanen-Religion zu machen, in welcher von dem ersten Gebote (: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen") keine Rede mehr seyn soll. Das betreffende christliche Zeugniss lautet: „Es ist schriftwidriger und das Ansehen des Christenthums gefährdender Missbrauch, das vierte Gebot für Unfehlbarkeit und absolutistische Willkür des weltlichen Regiments zu verwenden, und es ist durch die den Seelen verderbliche Begriffsverwirrung dieser Tage geboten, davon offenes Zeugniss abzulegen (1 Reg. 18, 18)." Dieser Erklärung des Prälaten Mehring in Würtemberg schliessen sich noch folgende an: „Lasset uns treu und fest bleiben in der Gesinnung, die Gott mehr fürchtet als die Menschen, und der mehr als aller Menschen Gunst und Menschen Lob werth ist der Bund eines guten Gewissens mit Gott", — und: „Wir wollen uns erheben zum Zeugniss, dass Christenthum, auf die politischen Dinge angewandt, nicht so viel als Absolutismus, Frömmigkeit nicht Servilismus, Begeisterung für nationale Freiheit und Recht nicht Revolution ist", — und: „Politisches Andersdenken als religiöse Ketzerei zu bezeichnen, ist dasselbe Getreibe, wie das umgekehrte, religiöses Andersdenken als politische Ketzerei zu verdächtigen, Reformation als Revolution zu brandmarken." — Siebentens wird gegen die fromme Gleisnerei, die sich „gläubig" nennt und von „Friede, Liebe, Milde und Mässigung" überfliesst, mit der Wahrheit und Gerechtigkeit aber unbehelligt zu bleiben wünscht, treffend bemerkt: „Die offenbarste Feindschaft gegen das Christenthum kann in der That dem sittlichen und religiösen Leben eines Volkes kaum mehr Wunden schlagen als ein frommes Schleicherthum, das die schreiendsten Ungerechtigkeiten von Oben gut heisst und jedes Vergehen von Unten schonungslos richtet und dabei immer mit verschiedenerlei Mass misset. Auf diese Weise muss das Gewissen des Volks irre werden." Leider, leider! Es ist unleugbar: die „gläubige" Genossenschaft hat weit und breit die Feinde des Herrn lästern gemacht, weil sie ungescheut den Wahn begünstigt, das Christenthum fordere „Gewalt vor Recht", Tyrannei statt Gerechtigkeit, und ein christlicher Unterthan habe sich um die Bekehrung der Kaffern, nicht aber um das Schicksal seines deutschen Vaterlandes zu bekümmern. Von

solcher flagranten Beeinträchtigung des zweiten Gebotes sollten die blinden Leiter wenigstens abstehen, ja hin und wieder erwartet man noch ein Mehreres. Die Leute, schreibt M. Baumgarten, „haben sich seit Jahren den Beruf beigelegt, den Fürsten (?) und Völkern Busse zu predigen; jetzt muss sich zeigen, ob sie wie Reinecke Fuchs blos fremde Sünden zu beichten verstehen, oder ob sie den heiligen Ernst der Busse auch gegen sich selber üben." Auf Letzteres werden wir jedoch vergeblich warten: das Gericht der Verstockung ist bereits angegangen. „Es ist ein wahrer Taumelkelch der Verblendung und Rechtsverkennung über jene Leute ausgegossen", bemerkt Harless; darum fügen wir mit ihm auch nur hinzu: „Mindestens sollte das Christenthum mit jenem Geiste unverworren bleiben." — Achtens äussern sich die „Acten" gut und christlich über die monarchenanbeterischen Befürchtungen. Das Schibboleth der Politisch-Gläubigen lautet: „Der Revolution nicht Vorschub zu leisten, muss eine der wichtigsten Sorgen der Pastoren seyn." Verstanden? Nun, wenigstens die alten „Pastoren" von Elias bis auf Johannes den Täufer, desgleichen auch Christus, Petrus, Paulus, dann Luther, Chemnitz, P. Gerhard, und Scheibel, Kellner, Eichhorn, nebst vielen tausend anderen, liessen es keineswegs „eine ihrer wichtigsten Sorgen" seyn, den irdischen Gewalthabern nach dem Munde zu reden; und wenn ihre Predigten höhern Orts missfällig oder gar verboten wurden, so legten sie sich, nicht wie unsere „Gläubigen", auf's Schweigen, Nachgeben, „Beklagen", sondern „gehorchten Gott mehr als den Menschen", d. h. „sie leisteten Vorschub der „Revolution". Und hätten sie anders gehandelt, so gäb's keine Christenheit, keine hl. Schrift, keine Reformation und augsb. Confession, kein wiedererwachtes evangelisch-lutherisches Zeugniss gegen Irrthum und Ruchlosigkeit, — was doch gewiss auch von den „Gläubibigen" mit Freuden „beklagt" werden würde. Ei, was für probate Magenpflaster weiss doch die „gläubige" Pastoralklugheit zu schmieren! Und wie fromm sie riechen! Schutzmittel gegen den wirklichen Umsturz göttlicher und menschlicher Ordnung sind sie freilich nicht; den werden im Gegentheil die „Gläubigen" nur herbeiführen. Auf ihre triumphirende Frage, ob sie nicht von jeher die „Revolution" mit gesegnetem Erfolge bekämpft hätten, folgt in den „Acten" die unwiderlegliche „Antwort: Nein"; denn, heisst es, ihr habt „immer nur die Revolution von unten, nie die von oben bekämpft", nur die deutsche Volks-, nicht die dänische Hof-Demokratie angefeindet; ihr liebt die Mutter, und hasst das Kind dieser Liebe. Gerade was ihr fürchtet und verhüten wollt, wird eintreten und ist zum Theil schon eingetreten. Richtig! Welche „gesegnete Erfolge des Kampfes mit der Revolution" haben denn die „Gläubigen" bisher aufzuweisen? Auf kirch-

lichem Gebiete eine „Union", vor der ihnen selbst zu grauen bebeginnt, auf politischem einen Zustand Deutschlands, den sie gleichfalls nur mit Misstrauen und Besorgniss anblicken, auf socialem die Herrschaft des Mammonismus mit der Devise: „nichts Heiliges ist mehr, es lösen sich alle Bande frommer Scheu." Sind das Siege über, oder Niederlagen durch die „Revolution"? Warum schweigen doch nicht lieber die „Gläubigen" von ihren „gesegneten Erfolgen!" Bebt doch ihr Herz wie Espenlaub vor der Zukunft als der Bringerin einer unbesiegbaren „Revolution". Sie müssen sich eben instinctmässig sagen: wir werden ernten, was wir gesäet haben. Die Gläubigkeit, „die angebliche Vertreterin der Legitimität", ist selbst auf revolutionäre Wege gerathen. Sie hat, wie es gleich auf der ersten Seite der „Acten" und nachher im immer wiederkehrenden Chorus, sogar von Leuten wie der ächte „Bischof" Koopmann, ausgesprochen wird, die Religion benutzt, „um eine Revolution von oben durchzusetzen"; „die Grundlagen der Throne werden auf diesem Wege erschüttert, und früher oder später verderbenbringender Bürgerkrieg oder Revolution von unten über unser theures Vaterland heraufgeführt." Die ewigen Gottesordnungen beugen sich einmal nicht unter den Egoismus der Gläubigkeit, sie reagiren zerschmetternd; die Vorboten stellen sich bereits ein. — Neuntens noch ein Wort über die christlichen Hoffnungen oder Wünsche der „Acten". Die Monarchengläubigen haben von jeher auf Fleisch gehofft: auf die heilige Allianz, auf den Bund zwischen Oestreich und Preussen, auf eine „conservative" Politik, auf ein gewaltiges Kriegsheer, ja selbst den römischen Pabst hielten sie für Deutschlands und der Christenheit Hort und Schirmvogt. Besonders aber bauten sie auf den „christlichen Staat" und dessen „starke Regierung", auf die Legitimität „von Gottes Gnaden" — und jedermann weiss, wie sie das alles meinten. Aber der im Himmel thront, machte durch die fromme Menschenweisheit einen Strich nach dem andern, und gegenwärtig schauen die „Gläubigen" ängstlich umher, ob sich nicht irgendwo eine vertrauenerweckende Creatur erspähen lasse. — Ganz auf etwas Anderes ist die Zuversicht der „Acten" gestellt. Hier lässt sich eine Stimme vernehmen: „Der alte Gott, der noch lebt, und der den Diplomaten der Tractats-Politik einen so unerwarteten Strich durch die Rechnung gemacht hat, hat auch Macht, denen, die das Recht an die Bayonnette knüpfen und nicht auf Gottes heilige Gesetze gründen wollen, zuzurufen: Bis hierher und nicht weiter, hier sollen sich legen deine stolzen Wellen!" Wieder Andere erklären: „Es hat den Anschein, als ob die Anschläge der Gewaltigen über göttliches und menschliches Recht auf eine Weile die Oberhand gewinnen sollten"; aber „das schon so oft zum Trost genannte Psalmwort bleibt auch unsere Zuver-

sicht: Recht muss doch Recht bleiben, und dem werden alle frommen Herzen zufallen." — Am deutlichsten aber schlagen den betreffenden Grundton die Geistlichen des protestant. Dekanats Pyrbaum an. Nachdem sie vorausgeschickt, der Missbrauch der Religion zur Unterdrückung von Recht und Gerechtigkeit „führe in seinen letzten Wirkungen geraden Weges zu dem, was treue Christen eben so befürchten, als verurtheilen, zur Erregung blinder Volksleidenschaften und zur Revolution, dem Umsturz aller göttlichen und menschlichen Ordnung", fahren sie fort: „Unser Vertrauen und unsere Hoffnung stehet nicht zu den Fürsten, die da Menschen sind, die können ja nicht helfen, nicht zu den Künsten einer zweideutigen Politik; auch halten wir nicht Fleisch für den helfenden Arm, sondern wir vertrauen für die Sache unserer deutschen Brüder auf den lebendigen Gott, der gerecht ist und Gerechtigkeit lieb hat, und der gerechten Sache doch endlich den Sieg verschaffen wird. Das walte Gott!" — Diesem kräftigen Zeugnisse fügen noch Andere hinzu: „Es ist das Zeichen einer kranken Theologie und Gläubigkeit, wenn sie, statt mit ihrem vollen Herzen mitarbeitend, zeugend und reinigend hineinzutreten in die grossen Fragen, welche das Herz der ganzen Gemeinde bewegen, nur in abstracten, dann sicher nichtigen Dogmen sich bewegen und etwa nur als Werkzeug dienen soll gegen die Wahrheit, für welche der Erlöser sein Leben gelassen hat." „Zugleich wollen wir freimüthig bekennen, dass wir den mancherlei im Schwange gehenden sophistischen Verdrehungen der bezüglichen Rechtsfragen, sammt den, ob auch christlich sich geberdenden, doch in Wahrheit unchristlichen Bestrebungen der Sanctionirung der Macht auf Kosten des Rechts nicht beipflichten, und wollen den Gleichgesinnten Gelegenheit zu gleichem Bekenntnisse geben." —

— Hier brechen wir ab. Der Gegenstand erschien uns zu bedeutungsvoll, um nicht eingehender zur Sprache gebracht zu werden. Wer kann zweifeln, „dass die Vergewaltigung des Gewissens deutscher Nation (der Wächterin der idealen Güter) die Zerstörung der Grundsätze des Rechtes und der Sittlichkeit durch die Maximen der Gewalt für ganz Europa legitimirt? Gebe Gott, dass die Wahrheit im Frieden siege!" Denn das meine ja Keiner, weil sie jetzt im Staube zu liegen scheint, so werde sie nimmer „aus der Zertretung wieder auferstehen." Nur Geduld! Sie wird nicht liegen bleiben, eher werden Völker und Monarchen, ja Deutschland und Europa selbst untergehen. Es wird sich finden, wer Recht behält, ob die, welche den „vollendeten Thatsachen Rechnung zu tragen" gebieten, oder die, welche die ewigen Gesetze der göttlichen Weltregierung respectiren. Was „Thatsachen"! Pharao's staatskluger Knabenmord und Naboth's frommpolitische Steinigung waren auch „vollendete Thatsachen"; fragt

doch nach, was ihnen Gott und seine Propheten für „Rechnung getragen" haben. Gerade „das Gericht der Thatsachen" brachte einst zur Entscheidung, wer Israel verwirrt hatte. Ist nicht die Sünde die allervollendetste „Thatsache" der Menschengeschichte? Und wer sind ihre „Rechnungsträger"? *Apage!* Zum „Gesetz und Zeugniss" wende sich, wer die „Morgenröthe" schauen will. Für uns schrieben die Apostel: „Der Tag des Herrn kommt nicht, es sei denn, dass zuvor der Abfall komme, auf das gerichtet werden alle, die der Wahrheit nicht glauben, sondern haben Lust an der Ungerechtigkeit"; — desgleichen: „Prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind, denn es sind viele falsche Propheten ausgegangen in die Welt"; — und: „Kindlein, hütet euch vor den Abgöttern", vor den Gottheiten der Volks-, Monarchen- und Selbstanbetung, die jetzt rechts und links am schmalen Christenwege aufgerichtet werden. Geben wir solchen Mahnungen Gehör, so vermag uns weder Aufklärung noch Gläubigkeit von Christo abwendig zu machen; wir können dann auch in den Welthändeln leicht erkennen, was vor Gott gilt und was nicht. Im Lichte solcher apostolischen Mahnungen gelesen und sorgsam erwogen, sind die „Acten der Universitäten und der Geistlichkeit Deutschlands" für ein evangelisch-deutsches Gemüth tausendmal lehrreicher und fruchtbarer, als die läppischen Missionslegenden aus dem Menschenfresserlande, an denen die „Gläubigen" sich erquicken. Und noch eins! Jeder deutsche Christenmensch halte sich doch ja in unsern Tagen zu den fleissigen, aufmerksamen, treuen, gläubigen Zuhörern des Propheten Habakuk; aus dessen Predigten ist überaus viel zu profitiren. [Str.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

1. Katechismusschule für Lehrer in Kirche, Schule und Haus über *Dr.* M. Luthers kleinen Katechismus mit Erklärung von *Dr.* Albert Lührs, Sup. in Peine. 2. Abthl. 230 S. 8. 3. Abthl. 282 S. 8. Hannover (Hahn) 1864 u. 65.

Wir haben im Jahrg. 1864, S. 201 dieser Zeitschrift die erste Abtheilung dieses ausgezeichneten Werkes angezeigt und dort ausführlicher angegeben, was in demselben zu finden ist. Wir wollen das dort Gesagte nicht wiederholen, sondern nur den geneigten Leser darauf aufmerksam machen, dass das Werk vollständig erschienen ist, und unsere Freude darüber aussprechen, dass solche Vollendung des Werks trotz der Ungunst, die der s. g. neue hannoversche Katechismus erfahren hat, möglich geworden ist. Freilich hat der Verf. vollkommen Recht, wenn er im Vorwort sagt, dass die Hauptaufgabe der Katechismusschule von

diesen Vorgängen gar nicht berührt werde, da diese Aufgabe ihr nicht in dem neuen Katechismus, sondern in Luthers Katechismus selbst gegeben sei. — Auch in den späteren Abtheilungen des Werkes findet sich dieselbe Akribie, die wir bei der ersten Abtheilung rühmend hervorheben mussten. Ein oberflächlicher Leser kann auf den Gedanken gerathen, es handle sich hier bisweilen um die Erörterung von Bagatellen, dem ist aber durchaus nicht so. Gerade diese äusserste Sorgfalt in der Feststellung des eigentlichen Sinnes, den Luther in seinem Katechismus hat ausdrücken wollen, sowie die genaue Erörterung der Fragen und Antworten, namentlich auch der Fragenfolge in dem exponirten Katechismus, Erörterungen, die oftmals nur durch Betreten des historischen Weges einen richtigen Einblick in die Sache gewähren, gerade diese Accuratesse macht das Buch so werthvoll. Man lese, um nur eins von den vielen Beispielen herauszugreifen, die hier gegebene Geschichte der so einfach scheinenden Frage: Was ist ein Feiertag? (I, 90—95), um an solcher Accuratesse seine ganze Freude zu haben. Kurz, das Buch verlangt Arbeit und Studium, aber diese Arbeit wird auch reich belohnt. — Dürfen wir einen Wunsch aussprechen, so ist es der, dass der Preis des Werkes, der im Ganzen 2 Thlr. 26 Ngr. beträgt, namentlich im Interesse der Volksschullehrer herabgesetzt werden möge. [Di.]

2. Einfache Erklärung des kl. Katechismus *Dr.* M. Luthers, in Fragen und Antworten verfasst und mit Zeugnissen der hl. Schr. versehen. Zum Gebr. beim Schul- und Confirmandenunterr. Von H. Seebold, Probst u. Primariatpfarrer zu Lüchow. 4. verb. Aufl. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1865. 142 S. 8.

Die Katechismus-Arbeiten von Seebold haben in dieser Zeitschrift immer die grösste Anerkennung gefunden und namentlich ist auch dieses kleinere Buch als einer der besten Katechismen bezeichnet, die in neuerer Zeit entstanden sind. Wir stimmen von ganzem Herzen in dies Lob ein und wünschen, dass recht viele Prediger, Lehrer und Hausväter von der ihnen hier gebotenen trefflichen Hülfe zur Erkenntniss wie zur Mittheilung der heilsamen Wahrheit Gebrauch machen mögen. Correctheit der Lehre, strenges Festhalten an dem Gang des Lutherschen Katechismus, klare, einfache und treffende Expositionen, Sorgfalt in der Fragenfolge, wie in der Auswahl der Sprüche sind die Hauptvorzüge des Buchs. Auch erkennen wir es dankbar an, dass ausser dem vollständigen Enchiridion auch die herrlichen Katechismuslieder Luthers abgedruckt sind. — Wann wird die lutherische Kirche Hannovers, deren Theologen sich um die Arbeit am Katechismus so verdient gemacht haben, dahin kommen, die volle Frucht dieser Arbeit zu geniessen? [Di.]

XIII. Apologetik und Polemik.

1. Der liebe Gott. Sieg der Lehre Jesu Christi über die Lehre des Pantheismus oder freie Gemeinde. Von F. Eger jun. Berlin (Meumann) 1867. 155 S. gr. 8.

Dem Verf. stehen Kopf und Herz auf der rechten Stelle; leider ist nur jener ein ungeschulter Autodidakt, mit allen Marotten eines solchen. Daher kommt das Gebrechliche, Ungefüge, Wunderliche, dessen die kleine Schrift, nach Inhalt und Form, allerdings übergenug aufzuweisen hat. Wer jedoch Erz und Schlacken scheiden kann und will, der findet hier seine Mühe reichlich belohnt. Namentlich wer mit freigemeindlichen Leuten von Uhlich's popular-pantheistischem Schlage verkehren muss, oder von ihnen angefochten wird, kann aus dem Büchlein gar stattliche Waffen zu Schutz und Trutz entlehnen. Eger's Argumentation, *ad rem* wie *ad hominem*, hat vor der gelehrten den Vortheil der Natürlichkeit, Unmittelbarkeit, Frische und Naivität voraus, was im Umgange mit gemeinen Leuten nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Dabei wird beständig auf die hl. Schrift Bezug genommen, — treu dem Titelmotto: „Himmel und Erde vergehen, aber Christi Worte nicht.“ Freilich fehlt es auch hier gar oft an dem rechten Verständniss; es erklärt sich dies aus des Verf.'s religiösem Entwickelungsgange (S. 81), der vorzugsweise durch die Schriften des „hochverehrten lieben Zschokke“ bedingt wurde. Doch ist immerhin ein guter biblischer Kern vorhanden, vollkommen ausreichend zur Bekämpfung des Vulgärpantheismus. Der Verf. ehrt Christum als Gottes eingeborenen Sohn, „der mit dem Vater (und hl. Geiste dreieinig) regiert in Ewigkeit. Sein Wort gilt über alles, weil Gottes Wort. Das Wort vom Kreuze ist die höchste Wahrheit, die je den Sterblichen verkündet ist.“ So äussert sich denn auch E. ganz im biblischen Sinne gegen die „Weltalls-Natur-Mensch-Materien-Gottheit“, welche nur da „zu suchen ist, wo Bäume spazieren gehen, Thiere sprechen, Puppen als Menschen dastehen.“ „Wäre der Mensch“, so lautet die Summa der betreffenden Argumentation, „der in thierischen Gefühlen, Leidenschaften, Sünden und Verbrechen dahin rast, ein Gottheitstheil (Gottheit mit), und der Mensch, der es sich zur Lebensaufgabe gemacht hat, im tugendhaften Wandel seinen Weg zu gehen, wiederum Gottheitstheil (Gottheit mit), so wäre die ganze Weltallsgottheit ein komisch trauriger Widerspruch, so dass sie in sich selbst zerfallen müsste.“ „Das doppelte Gesetz im Menschen beweist ihm, dass er keine Mitgottheit, und noch viel weniger Gott ist, sondern im einfachen Sinne des Wortes Mensch, der von Gott das freie Gesetz (?) erhalten hat, gut oder böse zu seyn.“ „Wäre das Weltall ewig, ohne Anfang, ohne Ende, so müsste

lches dies von sich wissen; da aber das Weltall nicht geistig t, sonst müsste es unsichtbar seyn, so kann es auch nichts wis-en, bezeugt auch nirgends eine Spur von einem Wissen; denn en sterblichen Menschen als das Wissen des Weltalls zu behaupen, ist widersinnig, da eben jeder Mensch stirbt, ein Beweis, dass er auch geboren ist, er daher nicht bezeugen kann, dass das Weltall ewig gestanden hat." „Könnte mein Geist durch irgend welche Verblendung die Pantheismuslehre annehmen, so würde ich mit Verachtung das All ansehen, und mit gerechtem Widerwillen gegen die vermeinte Gottheit meinem Leben ein Ende machen, weil es mir unerträglich wäre. Ewiger Tod wäre mir dann die höchste Glückseligkeit, die ich mir denn, nun ja, als Mitselbstgottheit, selbst verschafft hätte." — Diese Sätze werden, zum guten Theil auch in Versen, sowie in einem (unbeantwortet gebliebenen) Briefe an Uhlich weiter ausgeführt, gegen die Herren von der „Wissenschaft" und religiösen „Privatansicht" aber so vertheidigt: „Ich habe gar keine Ansicht in der Religion, sondern Gewissheit, ewige Gewissheit. Was da! Ansicht! die bald so, bald so gestellt werden kann. Dann könntest du mir auch nach Verlauf von einem Jahre wieder mit ganz anderen Ansichten kommen, und meinen, hättest dich damals geirrt, möchte es dir doch nicht übel nehmen, du wärest nun jetzt der Ansicht u. s. w. Das geht nicht! Wir wollen keine Geistesdrehung, sondern Wahrheit." [Str.]

2. Jesus der Menschensohn. Fünf Vorträge über die menschliche Person Christi. Von Fr. Coulin, *Dr. theol.*, Pfarr. in Genf. Basel u. Ludwigsburg (Balmer & Riehm) 1867. 159 S. gr. 8. 16 Ngr.

Die mit grossem Beifall in Genf und Paris gehaltenen Vorträge erscheinen hier „deutsch bearbeitet von J. Gossweiler" als „einzig rechtmässige, vom Verf. autorisirte Ausgabe". Ueber ihr Thema spricht sich *Dr.* F. C. so aus: „Jesus von Nazareth, — der Heilige und Gerechte, — der Mann der Schmerzen, — der Auferstandene, — der König, — das ist das Programm des Dramas, das an unsern Augen vorüberziehen wird". Von dem letzten Vortrage („der König") kennen wir leider nur den Schluss: statt des Anfangs ist ein Duplicat des 2ten Vortrags in das vor uns liegende Exemplar eingefaselt worden. — Den Gesammtinhalt des Ganzen kann man am besten aus folgender Stelle ersehen: „Sogenannte weise Geister verkündigen heute auf den Dächern, dass sich das Christenthum überlebt habe; die Schule der Zweifler leugnet, dass es eine Wahrheit, die der Materialisten, dass es einen Geist gebe, die Pantheisten leugnen das Daseyn eines persönlichen Gottes. Sollte das Uebel auch so gross seyn als das Geschrei, so seht euch recht um und ihr werdet irgendwo die Stimme eines Kindes vernehmen, das auf den Knieen die Worte

stammelt: Unser Vater! Dieses Kind, m. Gel., bewahrt das Geheimniss der Wahrheit für die Philosophen und Denker der Zukunft. Jesus steht im Centrum; mag man auch für eine Zeit lang sich an die Peripherie verlieren, man muss, gern oder ungern, doch immer wieder zum Centrum zurückkehren. Der Geist des Menschen hat einmal diese Bahn eingeschlagen, er wird auch auf derselben verbleiben müssen" (S. 145). Nach einer Seite hin darf die Durchführung dieses Gedankens als meisterhaft bezeichnet werden. Der Beweis für die Auferstehung Christi steht als völlig gelungen da und bildet den eigentlichen Glanzpunkt des Buches, das aber auch sonst der überraschenden Gesichtspunkte und schlagenden Argumente genug aufzuweisen hat. Die Methode jedoch ist verfehlt und mehr als bedenklich, — was sich schon auf dem Titel verräth. Der Verf. will in den 4 ersten Vorträgen blos Christi Menschheit ins Auge fassen; „für unser Studium", sagt er, „ist uns Jesus blos Mensch, den wir vom einfach menschlichen Standpunkte aus betrachten." Gleichwohl soll diese Betrachtungsweise im 5ten Vortrage zur Anerkennung der Gottheit des Erlösers führen. Das ist eine Täuschung. War Christus eine „menschliche Person" und vermochte er als solche, als „Menschensohn", schon der Weg, die Wahrheit und das Leben für seine gefallenen Brüder zu werden, so brauchte er eben „blos Mensch" zu seyn. Wozu eine „Menschwerdung" Gottes, wenn ein „blosser" Mensch zum Siege über Tod, Teufel, Welt und Sünde gelangen kann? Wir zweifeln überhaupt, ob *Dr.* C. von der Wahrheit des apostol. Spruchs: das Wort ward Fleisch, völlig durchdrungen ist. Sein Zeugniss von der Gottheit Christi, obwohl zum Theil in Schriftworten ausgedrückt, geht doch dem Gehalte nach nirgends über den patripassianischen Gedankenkreis hinaus und bleibt häufig beim blossen Idealmenschen stehen. Deshalb können wir diese Vorträge nur als eine *cum grano salis* zu lesende *argumentatio ad hominem* empfehlen: sie beweisen den Gegnern die Hohlheit ihrer Sophistereien aus ihren eigenen Principien und auf ihrem eigenen Standpunkte, — was immer nützlich und dankenswerth bleibt. [Str.]

3. Die Kindertaufe und die Kirchenzucht. Von Friedr. Keferstein, Pastor in Guscht in der Neumark. Gütersloh (Bertelsmann) 1867. 136 S. 8. 10 Ngr.

Pastor K. schreibt „gegen die Baptisten", die seinen Amtsbezirk beunruhigen. Er stellt 3 Punkte in ein anerkennungswürdiges Licht: einmal, dass die Kindertaufe, sowie die Kirchenzucht bei den Evangelisch-Lutherischen, schriftgemäss ist; sodann, dass „Selbstgerechtigkeit und Werkheiligkeit die Grundzüge der Baptisten sind, welche sie an sich tragen, ohne es zu wissen"; endlich, „dass die Baptisten keine Ursache haben, sich des Auftre-

tens ihrer Vorgänger in der Geschichte zu rühmen." Eine eigentliche Widerlegung der Gegner konnte jedoch dem Verf. nach seiner religiösen Grundanschauung (dem „conservativen" Unionismus) überhaupt nicht gelingen. Für ihn dreht sich der Streit um die Frage: „Handeln die Baptisten nach der Schrift, wenn sie sich von der evangelischen Kirche trennen?" Mit der verneinenden Antwort hält er den Prozess zu seinen Gunsten entschieden. Aber die ganze Fragstellung ist unlogisch und unhistorisch. Denn „von der evangelischen Kirche" können die Baptisten sich ja nicht „trennen", weil sie ihr nicht angehören; wollen sie aber mit der preussischen Union nichts gemein haben, so „handeln sie nach der Schrift." Die himmelweit verschiedenen Begriffe: „evang. Kirche", und: „preuss. Union" fliessen dem Past. K. in Eins zusammen; daher besteht der Kern seiner Argumentation in einer immer wiederkehrenden μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, in einem continuirlichen *Quid pro quo,* wobei es selbstverständlich an Fallacien und Sophismen nicht fehlt. Diese aufzudecken, überlassen wir den Baptisten; wir unsers Theils halten es blos für Pflicht, gegen gewisse Unionsdogmen, die Past. K. der evangelischen Christenheit aufbürden will, hiermit, im Angesicht aller Fremdgläubigen, entschiedene Verwahrung einzulegen. Es sind dies folgende Behauptungen und Doctrinen: *A)* Der, von dem römischen Pabstthum entlehnte, die deutsche Reformation zu einem heillosen Menschenwerk erniedrigende, für die Union aber und ihren „wohlverdienten Glaubenskämpfer Zwingli in der Schweiz" unentbehrliche, Satz: „die Schrift bedarf der Auslegung"; — *B)* die Behauptung, reichliche Geldspenden an die innere und äussere Mission seien „Zeugnisse des heiligen Geistes", „und eine Kirche, die solche aufzuweisen" habe, d. h. die bald „2000 Thaler", bald „700 Gulden" einnehme und ihre „Jahresrechnung ohne Deficit abschliesse", sei nicht, wie die Baptisten behaupten, „des geistlichen Todes gestorben." (Diesen schmachvollsten aller Beweise für den göttlichen Ursprung des pietistischen Unionismus überlassen wir billig dem Urtheil des Apostels Petrus, Act. 3, 6; 8, 18—24.); — *C)* die Leugnung des kirchlichen Excommunicationsrechtes. Die Baptisten sagen: „Da die Christen nach der Schrift eine Gemeine der Heiligen ausmachen, so können (notorisch-) Ungläubige, offenbare Sünder und Gottesverächter darin keine Aufnahme finden." Insonderheit behaupten sie hinsichtlich der „Irrlehrer": „eine Kirche, welche dieselben zulässt, kann nicht die wahre Kirche seyn." Alles ganz richtig; aber wo bliebe dann die preussische Union? Ihr zu gefallen vertheidigt Past. K. den entgegengesetzten Gedanken, wobei er ausdrücklich erklärt: „Die Baptisten haben auch in diesem Punkte keinen Grund, uns einen Vorwurf zu machen, da wir auch hierin vollständig auf der Schrift

stehen." Nach seiner Meinung dürfen alle Feinde Christi ihr Wesen ungestört in der Kirche treiben. Alle Lasterhaften (selbst die 1 Cor. 5, 1 ff. und 1 Tim. 1, 20 erwähnten), alle Gotteslästerer und Religionsspötter u. s. w. hätten ein Recht, die evangelische Kirche zu ihrem Tummelplatze zu wählen, und die Kirche habe die unbedingte Pflicht, solche Leute frei schalten und walten zu lassen. In Betreff der Irrlehrer entwickelt Past. K. in einem besondern Capitel („von rechter und falscher Lehre in der Kirche") den Grundsatz, es müsse auch solchen Lehrern, die Gal. 1, 8 f. für „verflucht" erklärt werden, das Recht gewahrt bleiben, ihre seelenmörderischen Irrthümer auf den christlichen Lehr- und Predigtstühlen vorzutragen. Er hat diesen der hl. Schrift und evangelischen Kirche Hohn sprechenden Gedanken zu einer vollständigen Theorie ausgesponnen, zu einer Theorie, aus der schlagend hervorgeht, dass der Unionismus seine Anhänger geradezu verblendet; — *D)* das conservativ-loyale Gerede von einer „heiligen Pflicht aller derjenigen, welche an Gottes Wort noch festhalten, wie Ein Mann gegen den Antichrist zu stehen und für Christum mit vereinten Kräften zu streiten." Wir wissen schon, was das heisst. Der „Antichrist" im moderngläubigen Compendium der Dogmatik ist nichts weiter als eine politische Faction: die Partei der Demokraten, — und der „Christus" des Legitimitätsglaubens ist abermals nichts weiter als eine politische Faction: die Partei der Gottesgnaden-Königischen. In diesen politischen Rechts- und Streithandel lasse sich die evangelische Kirche ja nicht verstricken! — — *In Summa* geht es unserm Verf., wie den meisten seiner gleichgesinnten Collegen: er antwortet auf die Prophetenfrage 1 Kön. 18, 21 gerade so, wie ehemals „das Volk". Aber zweien Herren kann niemand dienen; — am allerwenigsten, wer sich vorsetzt, anabaptistisch gesinnte Leute ernstlich zu bekämpfen. Ein solcher darf nicht doppeldeutig um „unsere theure Kirche" eifern; er muss sich definitiv entweder zur evangelischen Christenheit, oder zur preussischen Union bekennen. Sonst läuft der ganze Streit auf Spiegelfechterei hinaus: „Bruder" Baptist und „Bruder" Antibaptist bekehren einander wechselseitig zu einer *Evangelical-Alliance*, oder einer ähnlichen, noch über den Unionen und Confessionen flatternden Seifenblase, — wie schon vorgekommen seyn soll, zum Zeugniss, dass bei allem Geschrei doch keine Krähe der andern wirklich die Augen aushackt. [Str.]

XIV. Dogmatik.

1. Das Lebensgesetz. Biblische Forschungen eines Hungrigen. Bayreuth (Giessel) 1867. 212 S. gr. 8. Motto: Röm. 8, 2

Nur das geistige Lebensgesetz in Christo Jesu kann frei machen von dem Gesetze der Sünde und des Todes. 20 Ngr.

In einem Begleitschreiben an die Redaktion dieser Zeitschrift bittet der Verleger um eingehende Recension, da es dem Verf., einem überaus achtbaren Manne, Laien, um Ueberzeugung in der von ihm vertretenen Richtung oder um durchschlagende Berichtigung zu thun sei. Ref. hat sich das gern sagen lassen, das Buch auch fleissig durchforscht, muss aber leider gestehen, dass er auf eine eingehende Kritik des Buches verzichten muss. Er müsste sonst ganze Bücher schreiben, da in demselben — die Bibelstellen natürlich ausgenommen — auch nicht Ein gesunder Satz ist und Ref. sich zu öfterem hat fragen müssen, ob er wirklich Gedrucktes lese oder ob das Lesen nur ein wirrer Traum sei? Es gehört Geduld dazu, sich durch 212 Seiten hindurchzuarbeiten, in welchen Christus nur heruntergesetzt, der Mensch nur erhöhet und vergottet wird, wo sich pantheistischer Schwindel, theosophischer Quark, nestorianischer Greuel, fabelhafte Schriftverdrehung, pelagianische Selbsterlösung zusammenknäuelt, und der Anspruch erhoben wird, die Kirche oder, sagen wir lieber, die orthodoxe Theologie solle ihren ganzen Bestand gegen diese Phantasmagorieen aufgeben. Man nehme allein diese Sätze: Jeder Wiedergeborne ist ein Sohn Gottes, wesentlich von dem Sohne Christo in nichts unterschieden, denn Christus ist kein *unicum*, nicht einzig in seiner Art, sondern vielmehr ein Gattungsbegriff für alle Wiedergeborenen; jeder Wiedergeborene hat ein vorweltliches Seyn in gleichem Sinne wie Christus; jeder Wiedergeborene ist eines und gleichen Wesens mit Gott; ist wie Christus dem höchsten Wesen untergeordnet; besitzt göttliche Macht; ist ein Herr der Herrlichkeit, ein Gott in Gott, denn Gott ist jeder, der fähig ist, die Stimme des heiligen Geistes, das lebendige Wort Gottes in sich zu vernehmen; Christus bedurfte der Wiedergeburt, wie jeder andere, der das „Lebensgesetz" haben will, und zu dieser Wiedergeburt hat er sich selbst auf das vollkommenste durchgearbeitet, wie sich jeder Wiedergeborene dahin durcharbeiten muss mit dem Hinblick auf Christum, als auf das „Riesen-Ideal": man greife nur dieses heraus und denke dabei, dass der Verf. das Alles in ausgedruckten vielen Bibelstellen finden will, — so wird man einen Begriff davon haben, dass hier alles eingehende Besprechen aufhört. Dem Verf. ist nur zu wünschen, dass er Gott bitte, ihn aus diesem Irrsal zu erlösen, und dem Aergernisse zu wehren, das durch die Herausgabe dieser sich selbst überstürzenden Schwarmgeisterei angerichtet werden könnte. Ist aber der Verf. wirklich ein Hungriger, obwohl er als ein recht Satter erscheint, so weisen wir ihm eine gesunde Speise: er tractire fleissig den Lutherschen Katechismus und hefte seine Augen hauptsächlich auf

den 2. Artikel, namentlich auf die Worte: der mich verlornen und verdammten Menschen erlöset hat, erworben und gewonnen von allen Sünden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels, und hänge dann sein Herz an das Wort des 3. Artikels: ich glaube eine Vergebung der Sünden. Vielleicht dass er dann etwas von seinen Höhen heruntersteigt und es begreift, dass die Wiedergeburt weder in dem „substantiell göttlichen“ Geiste des Menschen vorhanden ist, noch überall errungen werden kann, noch ein „geistiges Lebensgesetz“ ist, „dessen Paragraphen man nur studiren, erkennen und befolgen darf, um des höchsten Glücks theilhaftig zu werden, das ein Mensch denken, glauben, wünschen und begehren kann.“ Und endlich möchten wir den Verf. noch bitten, sich mit der Theologie erst bekannt zu machen, ehe er gegen sie zu Felde geht. Er wird unter dieser die orthodoxe verstehen oder das Bekenntniss der Kirche. Der wolle er aber die Schmach nicht anthun, „sie räume bereitwillig ein, dass der Sohn dem Vater untergeordnet sei:“ ein Irrthum, der der Ausgang aller grundstürzenden Gebilde bei dem Verf. ist. Das Bekenntniss der Kirche spricht: *Nulla persona major, nulla minor est; neque pater commode dici potest Deus κατ᾽ ἐξοχήν aut ratione modi subsistendi major filio.* Und will er dazu einen Theologen hören, so sehe er bei Quenstedt zu, der sagt: *Secunda persona est filius Dei non per υἱοθεσίαν sive adoptionem gratiosam; nec propter gratiosam et gloriosam cum Deo conjunctionem atque dilectionem, sic enim omnes pii, beati et angeli sancti sunt Dei filii; nec propter mirabilem in utero Mariae virginis ex spiritu s. conceptionem, ut volunt Sociniani, sed per et propter veram, propriam, essentialem, singularissimam et inexplicabilem aeternam generationem atque singulariter, incommunicabiliter et μονοτρόπως est filius Dei.* Das ist deutsch geredet. [A.]

Ein Laie, der sich, wie er sagt, mit religiösen Fragen gern und lange beschäftigt hat, gibt in dieser Schrift eine Reihe phantastischer, willkürlicher Expectorationen im Gegensatze zu der orthodoxen Kirchenlehre, die er „nur theilweise anerkennt“, wiewohl er „von der Ueberzeugung durchdrungen ist, dass der wesentliche Inhalt der heiligen Schrift . . . ., das geistige Lebensgesetz, eingegeben ist vom Geiste Gottes.“ Es mag wirklich ernstlich und wohlgemeint seyn, wenn der Verf. zum Trachten nach der Wiedergeburt, zur Nachahmung Christi u. dgl. m. dringend ermahnt, aber doch erscheint er als ein Hungriger, der die rechte Speise noch nicht gefunden, und darum als ein blinder Blindenleiter. Die eigenthümliche Bedeutung der Person des Heilandes hat er nicht erkannt; „Christus ist als Gottmensch ein *erreichbares* Ideal,“ bedurfte der Wiedergeburt und ist wiederge-

boren (die Wiedergeburt ist hier freilich „keine sittliche Erneuerung," ja „Unmoralität schliesst die Wiedergeburt nicht unbedingt aus," welche in der Bildung eines neuen geistigen Leibes bestehen soll!); der Sohn verhält sich zum Vater wie Mozart zur Tonkunst; der Sohn verhält sich zum Wort wie Mozart zur Tonleiter; der Sohn verhält sich zum heiligen Geist, d. h. zum Schönen und Wahren, wie Mozart zu dem grenzenlosen Tonmeer aller Melodieen und Harmonieen." Diesem Gerede entsprechen die exegetischen Künste des Verf.'s, welche natürlich mit Vorliebe den „neuen geistigen Leib" in die heilige Schrift hineinerklären und in Uebereinstimmung mit seinen Speculationen die Unmöglichkeit ewiger Höllenstrafen erweisen, da dem verblendeten Sünder Belehrung und, wo diese nicht mehr möglich sei, Vernichtung zukomme. Das Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen zeigt, dass „alle Büsser, Asceten und Zeloten insofern Unrecht haben, als sie durch übertriebene Strenge mit dem Unkraut auch den Weizen entwurzeln." Das Unkraut sind nämlich „die menschlichen Schwächen," die erst zur Zeit der Reife vollends beseitigt werden. In der Parabel vom Sauerteig iss das Weib der Wille des Menschen; die drei Scheffel sind die Haut, das Fleisch und die Knochen; das Mehl ist der Seelenmensch u. s. f. — *Sapienti sat.* Möge der „Hungrige", im Streben den Willen Gottes zu thun, rechten Hunger nach der Ewigkeit bekommen und sich in gründlicher Arbeit in die Schrift vertiefen und unter ihr Lebenswort beugen! Seinen vorliegenden Blättern aber wünschen wir, dass der Sturm des göttlichen Zornes sie verwehe, damit sie nicht auch Andere verwirren und auf falsche Höhen führen.

[Obl. *Dr.* A. Kolbe.]

2. Die Lehre der h. Schrift vom Antichrist, mit Berücksichtigung der Zeichen unserer Zeit. Ein Vortrag von H. W. Rinck, Past. an d. ev. luth. Gemeinde in Elberfeld. Das. (Langewiesche) 1867. 58 S. 8.

Anlass zu dem Vortrage gab augenscheinlich das S. 3 f. Erwähnte: „Groen van Prinsterer, ein hochgestellter Mann und entschiedener Bekenner Christi in Holland, veröffentlichte ein an ihn gerichtetes Sendschreiben, worin mit dürren Worten der preussische Staat als der Antichrist bezeichnet wird." Es heisst in diesem Sendschreiben: „Graf Bismarck und König Wilhelm haben es offen bekannt, dass, wo es sich um das Interesse Preussens handelt, der Zweck die Mittel heiligt und die Frage, ob Recht oder Unrecht, nicht in Betracht kommt. Alles muss dem Vaterlande geopfert werden. Freilich, der ehrliche Mann opfert auch seinem Könige und Vaterland alles, selbst sein Leben, nur nicht sein Gewissen; er kann und will für's Vaterland nicht lügen, stehlen und morden. Aber deshalb ist eben dies preussi-

sche Vaterland der Antichrist. Alle frühern antichristischen Erscheinungen kehren auch im heutigen Preussen wieder: der Jesuitismus in dem berliner Protestantismus, die Monarchie Ludwigs XIV. in dem Bismarck'schen Conservatismus, die Revolution in dem Bündniss mit der Demokratie, der Napoleonismus in der Militärherrschaft u. s. w. Das heutige Preussen hat einen Geruch des Todes. Wir aber leben auf die Verheissung Jesu Christi." Von R. wird noch hinzugefügt: „In Würtemberg wurde in jüngster Zeit sogar auf einzelnen Kanzeln geradezu Bismarck als der Antichrist bezeichnet." — Dieser Meinung will nun Past. R. entgegentreten, und da er sich „evang.-lutherisch" nennt, so erwartet man bei ihm Luther's Lehre vom Antichrist anzutreffen, zumal sie auch von den „Reformatoren Calvin, Zwingli" und Melanchthon als „Lehre der h. Schrift" anerkannt ist. Aber weit gefehlt! Im Gegentheil heisst es: „Das Pabstthum ist nicht der Antichrist;" ja „das Pabstthum ist noch zu den aufhaltenden Mächten zu zählen," zu dem *κατέχον*, welches nichts Anderes ist, als unsere bestehenden „Einrichtungen und Ordnungen in Staat, Staatskirche und Schule." Nun, was ist denn also R.'s Antichrist? Hierauf erhalten wir zuerst die allgemeine Antwort: „Wahrlich nicht in der jetzigen preussischen Politik verkörpert sich der Geist des Antichrists, sondern in ganz anderen gelehrten und ungelehrten Politikern, atheistischen Wühlern und Genossenschaften der Finsterniss." Der dunkeln Rede klarer Sinn ist kurz dieser: Pastor R. hält, wo nicht den jetzigen, so doch einen künftigen französchen Kaiser aus Napoleons Familie für den leibhaftigen Antichrist. Der versuchte Beweis dieser fixen Idee ist so verkehrt ausgefallen, dass er von jenen, den Antichrist nach Preussen versetzenden Holländern und Würtembergern nur als eine widerwillige Bestätigung ihrer Meinung angesehen werden kann. Man überlege z. B. folgende Behauptungen: „Auf das heidnische Römerreich folgt die Todeswunde, das Nichtseyn des (antichristischen) Thiers; das Thier liegt als zum Tode geschlachtet darnieder in dem zertheilten römisch-germanischen Reich, das heute noch besteht. Aber die Todeswunde wird wieder heil, das Thier kehrt wieder aus dem Abgrund, es bekommt wieder einen Kopf." „Es ist offenbar: wir haben einen Antichrist zu erwarten, der ein Weltherrscher seyn wird," ein „Despot, dessen wissenschaftliche Stütze der falsche Prophet mit seinen Facultäten seyn wird, und dessen Staatskirche die grosse Hure Babylon ist." Wie passt das auf Frankreich? — Der ganze Vortrag ist ein Erzeugniss phantastischer *Curiositas* und abentheuerlicher Zukunftskirchlichkeit, die zuletzt selbst bekennen muss; „Man wird freilich sagen: das ist ein starkes Stück; das heisst einem nüchternen Christen

viel zumuthen, solch unbegreifliche Dinge glauben zu sollen." Eine von diesen Unbegreiflichkeiten verstösst zu plump gegen die h. Schrift und Glaubensanalogie, als dass sie unerwähnt bleiben dürfte. Ohne nur im mindesten zu fragen, wer dem Teufel die Macht verliehen habe, die Todten zu erwecken, schreibt R. getrost, „Satan werde sich anstrengen, dass sein Sohn, der Antichrist, in keinem Stücke hinter dem Sohn des Höchsten zurückbleibe: darum werde er vielleicht an dem Menschen der Sünde auch die Auferstehung darstellen; dies würde sein höchster Trumpf wider den Auferstandenen seyn." Wo steht das geschrieben? — — Bleiben wir doch ja bei dem stehen, was uns Gottes Wort über den betreffenden Gegenstand mittheilt. Es kennt den Antichristus nicht als eine „Einzelperson," sondern als einen „Gattungsbegriff", als eine *Persona collectiva*, „die in einer Vielheit von Individuen zur Erscheinung kommt" (1. u. 2. Ep. Joh.). Gottes Wort verweist auch nicht etwa den Antichrist, wie die Juden ihren Messias, in eine unabsehbare ferne Zukunft noch hinter den Jahren „1789" und 1848, also nicht ins Gefolge der „rothen Republik" und fahlen Monarchie; es setzt ihn in die Zeit des „Abfalls", — des Abfalls nicht vom Legitimismus zum Jakobinismus, sondern vom Evangelium zu Menschensatzungen, von der Bibel- zur Dämonen-Lehre — und dieser Abfall begann schon nach d. J. 476 (Paulus, 2. Thess.). Gottes Wort sucht endlich den Antichrist so wenig in Frankreich, als in Deutschland; es weist uns nach Italien: nach jenen „sieben Bergen" (Apokalypse), welche „zwischen zwei Meeren" liegen (Daniel). Alles deutlich genug! Wem aber solche Weisungen des göttlichen Worts nicht genehm sind, nicht einleuchten, nicht zu seinem politisch-frommen Steckenpferde passen, kurz, wer sie höchstens „nicht falsch" findet, der thäte besser, sich um den Antichrist gar nicht zu bekümmern. An R.'s Büchlein sind blos 2 Nebensachen zu rühmen: der Bericht über den „Spiritismus" und die buchhändleriche Ausstattung. [Str.]

XVI. Christliche Ethik.

Die Lehre vom Gewissen, dargestellt von *Dr.* R. Hofmann, a. o. Prof. d. Theol. u. zweitem Univers.-Pred. zu Leipzig. Ebendas. (Hinrichs) 1866. 286 S. gr. 8.

Der Verf. empfand in seinen Vorlesungen über christl. Ethik das Bedürfniss einer selbstständigen Bearbeitung der Lehre von dem Gewissen. Diesem Bedürfniss, sowie der unverkennbaren Thatsache, dass der Begriff des Gewissens in der neuesten Zeit eine Bedeutung für das christl. Lehren und Leben gewonnen hat, wie nie zuvor, verdanken wir die vorliegende Schrift, — eine Arbeit,

die ohne Anstand als tüchtig und vielseitiger Erwägung werth, aber auch als reiflicher Ueberlegung von Seiten des Lesers bedürftig, bezeichnet werden kann. Den reichen Inhalt hat *Dr.* H. in 3 Hauptabschnitte vertheilt: 1) Begriff vom Gewissen in seiner geschichtlichen Entwicklung (und zwar im Heidenthum, im A. u. N. Test. und in der christl. Kirche); 2) Systematische Darstellung der Lehre vom Gewissen (hier wird besprochen: das Wesen des Gewissens, das Gewissen als verpflichtendes, als richterliches, als vollziehendes; sodann das Gewissen in seiner Bedeutung für das Erkenntnissvermögen, die organischen Eigenschaften des Gew., die sittliche Werthschätzung des Gew. im anormalen Zustande, das Verhältniss des deteriorirten Gew. zum originalen Gew., das Gew. als Object der Erlösung, das Verhältniss des erneuerten Gew. zur Offenbarung); 3) Praktische Bedeutung des Gew. für das christl. Lehren und Leben (das seelsorgerliche Handeln an dem Gewissen; die sociale Rechtssphäre des Gewissens; Gewissensfreiheit). — Kaum dürfte eine in dies Gebiet gehörige Frage zu nennen seyn, die der Verf. nicht wenigstens berührt hätte; in dieser Hinsicht kann das Buch als ein Repertorium für seinen Gegenstand gelten, und zwar sowohl im Interesse der praktischen, als der wissenschaftlichen Theologie, wenn auch vorzugsweise der letzteren. Doch behalte man ja stets im Auge, dass man es mit einem, grossentheils erst Bahn brechenden, oder neue Bahnen suchenden, darum auch in beständiger Gefahr des Irregehens schwebenden Werke zu thun hat. Auf vielen wichtigen Punkten ist nun allerdings *Dr.* H., an der sichern Hand der h. Schrift, dieser Gefahr glücklich entgangen; doch droht sie noch wenigstens an 3 Stellen. Erstens nämlich fehlt, recht betrachtet, die Unterscheidung von Gemüth und Gewissen, — ein Mangel, der leicht zu unrichtigen Argumentationen führen kann. Zweitens hat das thatsächliche Verhältniss des Gewissens zum göttlichen Geist und Wort, folgeweise zum Glauben und Unglauben, noch keineswegs seine adäquate Stellung und Bezeichnung gefunden. Drittens ist das Capitel von der socialen Rechtssphäre und der Freiheit des Gewissens durch zeitgeistige Einflüsse getrübt, sowohl durch aufklärerische, liberale, als durch conservative, absolutistische. Dennoch darf sich der Verf. mit Recht das Zeugniss geben, dass er sein Ziel in Treue gegen das Evangelium und in selbstloser Beugung unter das Wort der Wahrheit zu erstreben bemüht gewesen sei, auch wo er es nicht erreicht hat. [Str.]

XVII. Pastoraltheologie.

Das Pfarrhaus ein Missionshaus. Eine Betrachtung von Aug.

Encke, Prediger in Thomsdorf. Gotha (Perthes) 1866. 58 S. 8 Ngr.

Gehört das Pfarrhaus zum *status oeconomicus* oder zum *status ecclesiasticus?* Der theure Verf. beantwortet diese von ihm übrigens nicht erhobene, vielleicht für ihn gar nicht existirende Frage dahin, dass das Pfarrhaus zum *status ecclesiasticus* gehört, es hat eine „Mission“ auszuüben an der ganzen Gemeinde, es soll ein Prediger des Evangeliums seyn durch sein ganzes Daseyn, seine Hausordnung, seine Bewohner, seine Arbeit. Und da zeichnet denn der Verf. das Gemälde einer Landpfarre mit gar hübschen und lieblichen Zügen, ohne grosse Systematik und Logik, ein Ideal, und doch mit der dringenden Forderung, dass diesem Ideal jedes Pfarrhaus entsprechen könne, aus der Erfahrung, und doch mit dem bescheidenen Bekenntniss, dass des Verf.'s eignes Pfarrhaus dem Ideale nicht ganz entsprochen habe. Das Ganze ist überaus wohlthuend, und Bedenken gegen die ganze Darstellung haben wir nur zwei. Zuerst dies: man wolle doch nie die exemte Bedeutung des Pfarrhauses überschätzen, indem in Wirklichkeit nur der Pfarrer selbst, durch ein göttliches *mandatum*, Wort Gottes zu predigen und die Sacramente zu verwalten, von der Gemeinde sich unterscheidet. Das Pfarrhaus selbst muss man wie jedes andere Haus zur Gemeinde rechnen, die Pfarrfrau auch, und die Hausordnung sollte eigentlich vor der jedes anderen christlichen Hauses nichts voraushaben. Allerdings soll ein Pfarrhaus gut verwaltet werden, denn, sagt der Apostel, so Jemand seinem eignen Hause nicht weiss vorzustehen, wie wird er die Gemeinde Gottes versorgen? 1 Tim. 3, 5. Und so wird ein gut verwaltetes Pfarrhaus allerdings sein Licht in die Gemeinde hineinwerfen, aber es wird aufhören eine Art Institution zu seyn zur Bekehrung der Gemeinde. Somit würde dann das Gleichniss „Missionshaus“ hinfällig seyn, und hier äussern wir sogleich unser zweites Bedenken. Es ist eine Modesache das Christenthum nur soweit zu schätzen, als es sich unter den Begriff „Mission“ subsumiren lässt. Wer sich nicht für äussere und innere Mission interessirt, so lautet diese Doctrin, der ist kein Christ. Das heisst mit andern Worten: wer sich nicht um die Bekehrung Anderer bekümmert, der ist kein Christ; während man doch zuvörderst heute ebenso gut wie in den Tagen Pauli oder Luthers predigen sollte: wer sich nicht selbst bekehrt, der ist kein Christ. Und dieser verderblichen Mode huldigt, dem theuren Verf. sicherlich unbewusst, auch das vorliegende Büchlein; denn das ist doch die Meinung: es gereicht dem Pfarrhaus zur Ehre den Namen „Missionshaus“ tragen zu dürfen; und das ist doch die Folie dieser Meinung: dasjenige Pharrhaus entspricht seinem Charakter nicht, welches nicht ein Missionshaus

ist, welches nicht seinen hauptsächlichen Beruf darin sieht, nach aussen zu wirken, die Gemeinde sich selbst zu assimiliren, während doch alle Arbeit des Pfarrhauses, abgesehen natürlich von der nach aussen gerichteten Amtsarbeit des Pfarrers selber, um ihrer selbst willen und um Gottes willen geschehen soll. Auch für das Pfarrhaus gilt Matth. 6, 3 ff.: lass deine linke Hand nicht wissen, was die rechte thut; und dein Vater, der in's Verborgene sieht, wird dirs vergelten öffentlich. [H. O. Kö.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. David, der König von Israel. Von *Dr.* F. W. Krummacher. Berlin (Wiegand & Grieben) 1867. 428 S. gr. 8. 1⅓ Thlr.

Der Verf. des „Elias und Elisa“ gibt uns im Vorliegenden „ein biblisches Lebensbild mit fortgehenden Beziehungen auf die Davidischen Psalmen.“ Wie als geistvoller Situationszeichner, so als rüstiger Kämpfer gegen „ein sogenanntes modernes Bewusstseyn“ ist *Dr.* Kr. längst bekannt, und in beiden Beziehungen leisten auch die gegenwärtigen 33 Predigten Vortreffliches. Doch dürfte das ihnen anderwärts gespendete Lob wohl einer dreifachen Beschränkung zu unterziehen seyn. Einmal kommt darin viel psychologisch oder historisch Unbegreifliches, auch geradezu Unrichtiges vor, namentlich in der Einreihung von Psalmen, in der Schilderung von Lagen und Gemüthszuständen, in den Combinationen (welche letztere nicht selten zu Confusionen werden [z. B. hatte Rizpa „zwei“ oder “fünf Söhne“? — wie konnte, „ein halbes Jahrhundert nach Obeds Geburt,“ schon von einem „alten Isai“ und einem „19jährigen“ David die Rede seyn? — hat wirklich „schon Lamech, Noah's Vater, das Gebot der Monogamie übertreten und die Uebertretung schwer genug büssen müssen?“ —], oder geschraubt erscheinen), in den kühnen, an Hengstenberg erinnernden Hypothesen, u. s. w. — Zweitens leiden die Predigten an einer homiletischen Schwäche: *Dr.* Kr. erzählt eine vergangene Geschichte, deren lebendige Herübernahme in unsere Zeit zwar beabsichtigt und angestrebt, im Ganzen aber nicht erreicht ist. Die Reformatoren haben derartige Gegenstände, im Kleinen wie im Grossen, ganz anders für die damalige Gegenwart zu verwerthen gewusst. Aber freilich standen sie auch ihrer Zeit naiver gegenüber, als Kr. der unserigen. — Endlich drittens ist des Verf.'s reformirte Confession nicht ohne Einfluss auf das Buch geblieben, welches darum auch an mancherlei dogmatischen Gebrechen leidet: an gesetzlicher Kleinlichkeit und Peinlichkeit, hervorgegangen aus dem reformirten Mangel an rechter Einsicht in das Wesen und den Unterschied

des Gesetzes und Evangeliums; — an damit zusammenhängender unrichtiger Beurtheilung der Frommen des A. T.'s, die ja, eben so gut wie wir, allein durch den Glauben, nicht durch Werke, gerecht werden konnten, mithin auch nach keinem specifisch anderen Massstabe der Heiligkeit zu messen sind, als dem noch jetzt giltigen; — an seltsamen Ansichten von der Inspiration der heil. Schrift; — an prädestinatianischen Gedanken (z. B.: „Unmöglich ist's, dass ein mit dem Geiste Gottes getaufter Mensch das neue Wesen, dessen er theilhaftig ward, je ganz verleugne"); — namentlich aber an völliger Unkenntniss des fundamentalen Unterschiedes der wittenberger Reformation von der schweizerischen. Da lesen wir die, nur der unionistischen Logik und modernen Weltanschauung, um nicht zu sagen: dem „himmlischen Prophetenthum," verständliche Aeusserung: „Man halte den Glaubenshelden Luther in dem Religionsgespräche zu Marburg mit demjenigen in der Verantwortung vor Kaiser und Reich in Worms zusammen. Welch' ein Unterschied zwischen jenem und diesem tritt hier zu Tage, obwohl sein Bekenntniss an beiden Orten dasselbe ist. Zu Marburg redete er aus dem eigenen Geist. Zu Worms rauschte es über ihm in den Wipfeln der Maulbeerbäume, und der alte römische Riesenbau wankte unter der Wucht seines Wortes," u. s. w. Ja, warum „wankte" er aber? Weil Luther's Geist ein ganz anderer war, als der Zwingli's und Calvin's. Hätte er zu Marburg oder später in die religionsmengerische Union gewilligt, so wären wir heute allesammt — römische Papisten. — Mit dem Obigen in engem Zusammenhange steht *Dr.* Kr.'s zum Theil ganz ungeheuerliche Typik. Wessen Vorbilder waren wohl Jasabeam, Eleaser und Samma (2 Sam. 23, 8—17)? Man höre: „Die 3 Helden, welche durchrissen, wer kennt sie nicht? Luther, Calvin und Zwingli sind ihre Namen. Busse, Gebet und Glaube sind die drei, die heute uns das Wasser zum Munde führen." — Aber das ist noch wenig: Ziba, des lahmen Mephiboseth's Knecht, soll gar ein Symbol des heiligen Geistes seyn! — Das Schlimmste in dieser Hinsicht ist jedoch folgendes. Biblisch betrachtet erscheint David blos als Vorbild Jesu Christi, und als solches hat ihn auch *Dr.* Kr. mit dankenswerther Sorgfalt dargestellt. Aber nicht darum hat das Buch von einer gewissen Seite her die wohlverdiente Anerkennung gefunden; — es wurde in jenen Kreisen deshalb mit rauschendem Beifalle begrüsst, weil es in dem Sohne Isai's zugleich den Typus des modernen „Königs von Gottes Gnaden" erblickt. Das ist nun in That und Wahrheit David nicht gewesen, hat es auch nicht seyn sollen. Ein „König von Gottes Gnaden," nach heutigem Geschmacke, ist den Propheten und Aposteln ganz unbekannt, und musste ihnen unbekannt seyn, schon darum, weil

das specifische „Gottesgnadenkönigthum“ erst in unsern Zeiten zur Welt gekommen ist, hauptsächlich aber darum, weil der legitimistische „König von Gottes Gnaden“ nicht gedacht werden kann ohne den legitimistischen Gott von Königs Gnaden, den die h. Schrift zwar kennt, aber nicht als den wahren und lebendigen verkündigt. Hier liefert also *Dr.* Kr. einen höchst unglücklichen *typus illatus;* denn einen ausgeführten *typus innatus* des „Gottesgnadenkönigthums“ stellt die Bibel nirgends auf, wohl aber verzeichnet sie dessen beide Fundamentalglaubensartikel: sie stehen Dan. 4, 27 u. 3, 15. — Wir zweifeln nicht, der Verf. des „David“ wird über den Beifall seiner „conservativen“ Freunde über kurz oder lang ins Klare kommen, — dann aber auch bei einer neuen Auflage des „Lebensbildes“ manches „Aber“ und „Freilich“, das ihm jetzt noch den unbefangenen Blick verwehrt, ausstreichen. Er schreibt ja schon jetzt: „Es gehört leider! zu den selteneren Fällen, dass Persönlichkeiten von entschiedener und ausgesprochener Glaubensrichtung vor den Augen der sogenannten (!!!) Erdengötter Gnade finden.“ Aehnliche ungünstige Urtheile über die „Götter der Erde“ kommen noch öfter in dem Buche vor; ja an einer Stelle heisst es sogar von Davids Helden: „Hätte ein Wunsch oder Befehl ihres menschlichen Gebieters und Kriegsherrn mit irgend einem Gebote Gottes in Widerspruch gestanden, ohne Zweifel hätten sie dann gesprochen: Uns ziemt es, Gott mehr zu gehorchen, denn den Menschen.“ Solche Anschauungen vertragen sich auf die Dauer nicht mit dem Glauben an ein „Gottesgnadenkönigthum,“ das gegen jede Berufung der Unterthanen auf Gott durch ein vom Himmel empfangenes unbedingtes *jus de non appellando* gesichert zu seyn wähnt. Hoffen wir also in diesem Punkte von *Dr.* Kr. für die Folgezeit das Beste! [Str.]

2. Der Eingang des Johannesevangeliums (Kap. 1, 1—18). In Meditationen ausgelegt von *Dr.* Fr. A. Philippi, ord Prof. d. Theol. zu Rostock. Stuttgart (Liesching) 1866. 216 S. gr. 8.

Zehn Vorträge, vor einem Kreise von Männern und Frauen frei gehalten und nach eigenen kurzen Notizen und der sthenographischen Nachschrift eines Zuhörers herausgegeben. Ihren Zweck gibt *Dr.* Ph. selbst so an: „Indem ich mich bestrebte, den Prolog des Johannes immer aus dem Ganzen seines Evangeliums und der Schrift überhaupt zu erklären, habe ich damit auch umgekehrt eine Einleitung in das Verständniss des Johannesevangeliums und der ganzen Schrift zu geben versucht.“ Nicht blos „versucht,“ fügen wir hinzu. Die „Meditationen“ ersetzen wirklich den Mangel eines praktischen Commentars zum Ev. Johannis und einer praktischen Isagoge in die gesammte h. Schrift. Ja durch ihre

glückliche Verbindung des „Wissenschaftlichen" mit dem Ascetischen, oder deutlicher: des Gelehrten mit dem Erbauenden, werden sie auch den eigentlichen Theologen für ihre eigene Glaubenserkenntniss und -Befestigung von grossem Nutzen seyn. Ihr Inhalt ist: „Der positive Zweck des Evangeliums Johannis; der negative Zweck des Ev. Joh.; das Wort; das Leben und das Licht; Johannes der Täufer; die Finsterniss; die Gotteskindschaft; die Fleischwerdung des Wortes und die Herrlichkeit des im Fleische Erschienenen; der Eingeborene, der Tempel Gottes und die Taufe; das Gesetz, die Gnade und Wahrheit, und das Abendmahl des Lammes." Den Grundton des Ganzen gibt am hellsten folgende Stelle an: „Wer einmal niedergedrückt von der Last seiner Sünden um Vergebung geschrieen hat, wird, wenn ihm die Menschwerdung Gottes und der Tod des Gottmenschen zur Versöhnung seiner Schuld verkündiget wird, nicht erst mäkeln, schwanken und zweifeln, sondern jubelnd mit beiden Händen zugreifen, und lobpreisend den Frieden, den Trost und die Kraft solchen Glaubens erfahren. Die Leugnung der Menschwerdung Gottes ruht auf der Leugnung der Versöhnung, die Leugnung der Versöhnung ruht auf der Leugnung der Sünde, die Leugnung der Sünde aber wurzelt in dem Mangel an Sündenerkenntniss, in der hoffärtigen Selbstgerechtigkeit des Menschen, in der er durch seine eigenen Werke vor Gott gerecht zu werden vermeint. Daher ist der Mensch vor Gott nicht entschuldigt, wenn er nicht an das Geheimniss des Gottmenschen, des Versöhners glaubt, vielmehr verlangt der Herr unbedingten Glaubensgehorsam und demüthige Unterwerfung unter sein Wort und Zeugniss. Denn die menschliche Vernunft soll Gottes Wort und die gewissen Thaten Gottes nicht nach sich richten, vielmehr soll sie sich selber nach dem Worte Gottes und den gewissen Thatsachen seiner Offenbarung richten." — Das heisst, mit dem evangelischen Material- und Formalprincip rechten Ernst machen, und nur wer das thut, hat an den beiden Principien sichere Leitsterne zur Orientirung in allen „brennenden Fragen" der „wissenschaftlichen Theologie" und „modernen Weltanschauung." — Die äussere Ausstattung des Buchs macht dem Verleger Ehre. — „Möge denn das Hinausgehen dieser Vorträge in weitere Kreise vom Segen des Herrn begleitet seyn!" Wir hoffen es zuversichtlich. [Str.]

3. Es ist in keinem Andern Heil! Evang. Haus- und Kirchen-Postille, enth. Predigten über die Sonn- und Fest-Evv. des Kirchenjahrs. Herausg. von F. Arndt, Past. zu Sieversdorf bei Neustadt a. D. 1. Theil. Neu-Ruppin (A. Oehmigke) 1865. 540 S. 8. Pr. 1 Thlr 10 Ngr.*

* Verspätet. Eine Anzeige des 2. Theils ist bereits J. 1867 S. 366 f. von einem anderen Mitarbeiter gegeben worden. Die Red.

Es ist in keinem Andern Heil, — ja, das wird in diesen Predigten lauter und rein bekannt. Und zu diesem Lobe können wir noch zweierlei hinzufügen: das Eine ist die einfache Behandlung des Textes, der allerdings in ein — meistens überschriftliches — Thema zusammengefasst und — gewöhnlich zweitheilig — gegliedert, dann aber der Reihe nach ausgelegt und angewandt wird, das Andre die lebendige Sprache, in der hier unter vielfachem Gebrauch der *ipsissima verba* des Wortes Gottes gepredigt wird. Diese analytisch - textuale, einfache und doch lebendige Predigtweise empfiehlt sich insbesondere für Landgemeinden, und würden sich diese Predigten daher auch recht gut zum Vorlesen in Landkirchen eignen. — Auffallend ist uns gewesen, dass der Verf., da er sich doch sonst streng an die kirchlichen Perikopen hält, das Evangelium des Sonntags Palmarum mit einem andern Passiontext vertauscht hat, und dass er die Stelle 2 Cor. 12, 2 ff. auf die Bekehrung des Apostels Paulus bezieht (S. 530), was ja schon chronologisch unmöglich ist. [Di.]

4. Predigten an Sonn-, Fest- und Feiertagen von *D.* G. Chr. A. Bomhard, königl. Kirchenrath, Dekan etc. in Augsburg. Mit dem Bildnisse des Verf.. 2. verb. u. mit einem Anhang von Casual-Predigten verm. Aufl. 1. Band. Augsburg (v. Jenisch & Stage) 1866. 576 S. 8. Pr. $1\frac{1}{2}$ Thlr.*

Diese nach etwa 20 Jahren zum zweiten Male ausgehende Predigtsammlung nennt sich auf dem Titel nicht blos eine vermehrte, sondern auch eine verbesserte; da uns aber die erste Auflage nicht zur Hand ist, so können wir nicht angeben, worin die Verbesserung besteht, sondern müssen uns bei unsrer Anzeige an das vorliegende Buch halten. Wir bemerken zunächst einiges Aeusserliche. Das Buch enthält, wie der Titel besagt, Predigten an Sonn-, Fest- und Feiertagen, nicht einen vollständigen Jahrgang, sondern eine Auswahl. Es fehlen Predigten z. B. für die zweiten Festtage und mehrere Fastensonntage; dagegen sind einige Festtage mit zwei oder drei Predigten bedacht und auch mehrere Passionspredigten, drei Predigten am Jahresschlusse, eine Busstagspredigt und eine Confirmationsrede gegeben. Der Text ist regelmässig, doch nicht immer, das Evangelium des Tages. Ehe der Verf. aber den Text gibt, beginnt er mit einem längeren Gebet und einem Exordium, in welchem er regelmässig von einem andern Schriftwort, meistens einem dem Text verwandten Spruche, einige Male auch von einer biblischen Geschichte ausgeht. Nach der Vorlesung des Textes folgt ein Transitus auf das Thema und hiernach wieder ein Transitus auf die Partition, die niemals gleich angekündigt, sondern erst allmählich aus dem Texte abgeleitet

* Leider auch verspätet eingesandt. (Vgl. S. 211 ff.) Die Red.

wird. Wir können nicht sagen, dass diese Weise gerade unsern Beifall hätte; wohl stehen die mehrfachen Exordien in genauem Zusammenhange mit der zu behandelnden Materie und oft gehört die Auslegung des Spruchs, mit dem der Verf. beginnt, zu den besten, erwecklichsten Theilen der Predigt; aber es dauert doch gar zu lange, ehe man zur Hauptsache kommt. Ueberhaupt zeichnen die Predigten sich nicht grade durch Kürze und Gedrängtheit aus; bei dem grossen Format des Buchs nimmt jede doch durchschnittlich 13 — 14 Seiten ein. Diese Länge der Predigten hängt aber wesentlich zusammen mit der sehr weiten Fassung der Themata, — und damit kommen wir schon auf die innere Charakteristik der Predigten. Predigt man am Sonntage nach Neujahr über „die tröstlichen Dinge, welche uns dieses Ev. vor Augen stellt," oder am Busstage: „Was der Herr uns in diesem Gleichnisse vorhält," oder Miser. Domini: „Was wir aus diesem herrlichen Evangelio uns heute nehmen wollen," oder am grünen Donnerstage: „Bemerkungen über das Sacrament des heil. Abendmahls" — und solche Themata könnten wir eine ganze Anzahl registriren, — so ist leicht ersichtlich, dass ein gedankenreicher Prediger, wie der Verf. ist, eine Fülle von Stoff geben kann und mit den herkömmlichen zwei oder drei Theilen nicht ausreicht, sondern regelmässig deren fünf oder sechs hat. Gewiss ist niemand geneigt, einen so begabten Prediger in steife, homiletische Regeln einzuschnüren, aber diese unpräcisen, weitschichtigen, das Eigenthümliche des Textes so wenig wiederspiegelnden Themata und diese Ausdehnung des Gesichtskreises nach allen Seiten, wohin der Text nur einen leisen Fingerzeig gibt, können wir doch nicht gutheissen. Nun aber die andere Seite. Wir haben hier vor allem einen Prediger, der Christum und die Gerechtigkeit in Christo predigt, schon dies gibt seinem Werke einen hohen Werth. Es verdient aber ausserdem hervorgehoben zu werden, dass die vorliegenden Predigten in manchen Stücken Zeugniss von nicht gewöhnlicher homiletischer Begabung ablegen; abgesehn von ihrem bereits anerkannten Gedankenreichthum liegt diese Begabung namentlich auf dem formalen Gebiet, auf dem Gebiet der Diction. Diese ist oft meisterhaft, bisweilen luxurirend durch gehäufte Amplificationen, aber immer edel, ansprechend, vielfach ergreifend, so dass man sagen muss: Der Prediger predigt nicht blos Christum, sondern er weiss ihn auch dem Herzen nahe zu bringen. Dazu muss ihm nicht blos die eigene Kenntniss des Menschenherzens und seiner Bedürfnisse dienen, er verschmäht es auch nicht, manches goldene Wort aus den Alten, aus Luther, Scriver, Arndt u. A. seinem Zwecke dienstbar zu machen, vor allem aber kommt ihm eine reiche Schriftkenntniss zu statten, um Gottes Wort durch Gottes Wort auszulegen. Wohl können wir

nicht jeder Auslegung beistimmen; wir glauben mit den Alten, dass Joh. 6 nicht vom heil. Abendmahl die Rede ist; wir glauben, dass der Täufer seine Botschaft Matth. 11 für sich, nicht für sich und die Jünger abgesandt habe; wir stimmen nicht der Auslegung bei, dass die Arbeiter im Weinberge alle denselben Lohn erhalten haben, sondern meinen, dass das Gleichniss unüberwindliche Schwierigkeiten bietet, wenn man nicht den Rechtslohn und den Gnadenlohn unterscheidet, etc. Aber all diese Differenzen betreffen den Heilsgrund nicht; diesen hält der Verf. überall fest und weiss ihn auch seinen Lesern und Hörern als den einigen Grund, auf den sie sich stellen müssen, von den verschiedensten Seiten aufzudecken; wir hoffen darum, dass sein Buch, das auch äusserlich gut ausgestattet ist, nicht ungesegnet bleiben wird. [Di.]

5. Die Herrlichkeit des Herrn. Predigten für alle Sonn- und Festtage des Jahres, zum Vorlesen bei kirchl. und häusl. Gottesdiensten und zum Gebr. im Kämmerlein, von E. Rausch, Pfarrer. Cassel (Key) 1866. 604 S.

Je weniger Predigtsammlungen wirklich brauchbar sind zum Vorlesen in Landgemeinden, um so mehr könnten wir uns der Gabe des Verf. freuen, wenn er nicht fast in der Hälfte seiner Predigten von den kirchlichen Perikopen abwiche. Hier findet sich nämlich wirklich beisammen einfache sachliche Behandlung, reine Lehre, biblische Sprache, die ganze Entwicklung der Gedanken concret, populär und praktisch. Wie entschieden ist das Bekenntniss am Charfreitage, dass wir durch Gottes Blut erlöset sind, und dass der Heiland verlassen seyn musste, wie lieblich die Predigt vom guten Hirten (Mis. Dom.), wie treffend die Nutzanwendung über den reichen Mann in der Hölle (1. Trin.)! Am Gründonnerstage haben wir ein gut lutherisches Zeugniss vom Abendmahl, am Trinitatissonntage ein eben solches von der heil. Taufe — und das Alles in durchsichtiger, dem gemeinen Manne verständlicher Sprache. Z. B. S. 282 (Rogate): „Wer recht beten kann, dem gehört Himmel und Erde, ja die ganze Herrlichkeit des dreieinigen Gottes. Das Gebet ist eine Macht, grösser als die Kräfte der Natur, als Donner und Blitz und die Gewalt des Sturmes. Im Gebete ist der Elende stark, stärker als verheerende Kriegsheere, stärker als verzehrende Flammen, stärker als die brausenden Wogen des Meeres. Das Gebet ist eine feste Schutzmauer gegen Noth und Tod. Unter dem Gebete der Mutter schläft das Kind sicher in der Mitte reissender Thiere, in brennendem Hause, in der todbringenden Luft zwischen verpesteten Kranken, bei unheilvoller Seuche. Das Gebet ist das Gefäss, mit dem ich am Meere der Gnade stehe und unaufhörlich schöpfe; es ist die Leiter, auf welcher ich immer hinauf-

steige, all mein Elend, meine Sünde und Noth dem lieben Gott bringe und mir Hülfe, Trost, Friede und Freude herabhole. Das Gebet ist die Arznei für alle meine Krankheit; es erquickt mich mehr als die köstlichste Speise und der herrlichste Trank. Es ist der Haken, den ich Gott ins Herz werfe und ihn selbst zu mir herniederziehe; die Macht, mit welcher ich meine Einsamkeit mit heiligen Engeln bevölkere und Gott mit seiner Kraft mir dienstbar mache.“ Die Kritik könnte sagen, es sei ungenau zu Anfang und zu Ende das Prädikat „Macht“ zu setzen, auch das Gleichniss vom „Haken“ als unedel tadeln, aber dennoch ist alles verständlich und erbaulich. So würden wir denn das Predigtbuch von Rausch, zumal auch eine gute Kürze im Zuschnitt der Predigten innegehalten wird, nicht blos für den häuslichen, sondern auch für den kirchlichen Gebrauch empfehlen können, wenn die Perikopen zu Grunde gelegt wären. Leider geschieht dies nicht von 1. Advent bis Sonntag nach Weihnachten, von Reminiscere bis Quasimodogeniti, von 4—9., 11—15., 17—27. Sonntag nach Trinitatis. Da bleibt also nur die Hälfte übrig, und dies ist das grösste Hinderniss für die Einführung der Sammlung in den kirchlichen Gottesdienst. — Der Verf. kennt auch das Kirchenlied in seiner segensreichen Verwendung für die Predigt. Mitunter zieht sich eine Predigt an dem Gedankenfaden eines solchen Liedes hin, z. B. die am 1. Advent an dem Liede „Nun freut euch lieben Christen gmein;“ am 1. Weihnachtstage ist benutzt: „Gelobet seist du Jesu Christ;“ der zweite Theil der Himmelfahrtspredigt geht entlang dem Liede: „Wer Gott vertraut.“ Wir billigen dies durchaus, weil der wohlbekannte Kirchengesang die ganze daran geschlossene Predigt dem Hörer zugänglich macht. Aber nicht der unbekannte Gesang; und da haben wir denn an dem Verf. zu rügen, dass er um der Aehnlichkeit des Gedankens willen viel zu viel Mittelgut und Unbekanntes einfügt. Und auch das kann nicht ungerügt bleiben, dass er classische Liederworte in einem verwässerten, verfälschten Texte anführt, nicht immer, aber doch nicht ganz selten: S. 50, 116, 153, 180, 189, 207, 323, 419, 538. Das augenfälligste Beispiel ist folgendes:

Luther singt:	Rausch citirt (S. 189):
Sie lehren eitel falsche List	Sie lehren eitel Träumerei
Was Eigenwitz erfindet;	Was Eigenwitz erfindet,
Ihr Herz nicht eines Sinnes ist,	In keiner Wahrheit ist dabei
In Gottes Wort gegründet	Ihr unstät Herz gegründet.
Der wählet dies, der ander das,	Der wählet dies, der andre das;
Sie trennen uns ohn alle Maass	Es trennen sich ohn Unterlass,
Und gleissen schön von aussen.	Die mit Vernunft sich brüsten.

Solche hymnologische Abnormitäten und Geschmacklosigkeiten passen gar nicht zu der gut lutherischen Art, welche sich durch

das ganze Buch hindurchzieht. Möge man sich nicht allzusehr daran stossen und bei häuslicher Erbauung die Schätze heben, die darin enthalten sind! [H. O. Kö.]

6. Predigten auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres von P. Seeberg, Pastor an der evang. luth. St. Annen-Kirche zu St. Petersburg. Berlin (Beck) 1865. 556 S. 1 Thlr. 5 Ngr.

Der Verf., welcher uns zwei Jahre früher eine sehr gute Auslegung der 10 Gebote darbot, hat eine schöne Gabe ein frisches, lebendiges Wort zur Gemeinde zu reden, und von dieser Frische geben denn auch diese Predigten wieder reichlich Zeugniss. Er kennt das Menschenherz in allerlei Stimmungen und Lagen, er kennt den Menschenwandel auf allerlei Wegen und bei allerlei Schicksal, und diese Kenntniss findet sich denn bei gegebener Gelegenheit in diesen Predigten specialisirt und angewendet. Er schildert nach dem Leben, wie Satan böse Saat zwischen die Christen säet, und ebenso nach dem Leben, wie Satan das Wort von den Seelen nimmt. Er schildert auf das lebendigste die widerwilligen Aeusserungen der Weltmenschen, wenn einer aus ihrer Freundschaft sich zum Gebet wendet, aber eben so lebendig, wie mancher Christ sich selbst ein Märtyrerthum, ein falsches, verschuldetes, bereite, das vor Gott nichts gelte. Aber je leichter dem Verf. dergleichen Ausführungen zu Gebote zu stehen scheinen, um so mehr muss er sich hüten vor einem Haschen nach origineller Auffassung, nach pikanten Ausdrücken, nach Effekt; und je lebhafter das Feuer in seinem eignen Herzen brennt, um so mehr muss er sich hüten vor Rhetorisiren und Deklamiren. In dieser Predigtsammlung ist er an den genannten Klippen nicht glücklich vorübergeschifft, und es wäre doch Schade, wenn Gottes Gabe durch diese menschlichen Zuthaten sollte überwuchert werden. Sogleich im Eingang zur 1. Adventspredigt lesen wir Folgendes: „Ein Kirchenjahr haben wir zu Grabe getragen; ein neues fangen wir an. Wenn die Welt etwas Neues beginnt, wenn sie am Anfange einer Reihe von Festen und grossen Gedenktagen steht, so stellt sie ihr Programm hin d. h. sie sagt, was sie thun will. Und was? fragt ihr. Das könnt ihr bald hören, l. Brüder und Schwestern. Alles was der Apostel Paulus heute in der Epistel verbietet, das stellt sie als ihr Programm hin.... Wir wollen auch unser Programm stellen. Wir haben auch eine Reihe von Festen vor uns. Denkt, zwei und funfzig Sonntage allein! Wir haben hohe, herrliche Tage dazwischen, Könige unter den Fürsten, denkt drei Jahr-beherrschende hohe Feste, dazu noch andere Gedächtnisstage! Wir haben grosse Mittel; denkt, die ganze Bibel, die ganze Macht der Predigt, den Gesang der Gemeinde, das Gebet, die Sacramente — grosse Mittel

— denkt, die Erfahrung der ganzen Kirche hinter uns, dazu tausend eigne Erfahrungen — alle Mittel, denn der Apostel sagt: alles ist euer. Lasset uns unser Programm stellen. Doch nein! das wäre nicht recht; wir sind nicht unser selbst, wie die Welt; wir sind Gottes Kinder durch Jesum Christum. Der Herr selbst soll das Programm des neuen Kirchenjahrs stellen, und wir — wir wollen es halten; ja, wir wollen es halten! Sind wir denn schlechter als die Welt?" Oder wir nehmen die 2. Osterpredigt: „Wir haben Ostern; ich möchte wohl einmal wissen, wovon gestern am meisten die Rede gewesen ist, — nicht hier, sondern in der Gesellschaft; ich möchte wohl gern wissen, wovon heute die Rede seyn wird — nicht hier, sondern in der Unterhaltung. Was meint ihr, wenn ich die Behauptung ausspräche: es ist gestern von allen Dingen in der Welt mehr die Rede gewesen, als von Jesu Christo, dem Auferstandenen, und es wird heute über alle anderen Redestoffe lauter und eifriger die Unterhaltung geführt werden als über Jesum Christum den Auferstandenen! — Habe ich recht beobachtet?" Solche Behauptungen wecken schlafende Gemüther auf, und das bedürfen wir allerdings sehr, aber sie laufen Gefahr in Uebertreibung auszuarten, und wie eine Deklamation auszusehen. Oder wir nehmen eine Trinitatispredigt, etwa die achtzehnte: „Wer ist Christus? Wie dünket dich um ihn? Wess Sohn ist er? Du antwortest: ein Sohn Marias von Nazareth, ein ausgezeichneter Mann, der weiseste der Lehrer, die je gelehrt, der beste der Menschen, die je gelebt haben. Mein Freund, das sagt zu wenig.... Immer zu wenig, mein Freund.... Immer zu wenig.... Du schweigst? du kannst die Antwort nicht finden? Schweig immerhin Pharisäer; Bibel-Christ tritt hervor, sprich: warum nannte David im Geiste Christum einen Herrn? „„Weil sein Sohn, der Verheissene, dessen Stuhl Gott bestätigen wollte ewiglich, dem Fleische, der Sichtbarkeit nach, sein Sohn, ein Mensch war, wie wir — aber nach seiner geistigen Seite, nach der himmlischen Seite hin, ein Sohn Gottes von Ewigkeit, dem Vater gleich....““ Viel gesagt, Bibel-Christ, und doch nicht genug! David nennt ihn nicht blos einen Herrn, er nennt ihn mit Entzücken seinen Herrn. Zöllner-Christ, tritt hervor, sag an, warum nennt David ihn seinen Herrn, warum nennst du ihn deinen Herrn? und deine Seele athmet auf, dein Geist wird lebendig, dein Herz geht in Sprüngen, dein Auge strahlt, deine Wange glüht, wenn du ihn Jesum, deinen Herrn nennst! —" Ist wirklich diese Aufregung, diese Dramatisirung der Gefühle etwas Einfaches, oder etwas Gekünsteltes? Darf der Prediger hoffen mit dieser seiner Unruhe den Frieden in die Herzen zu giessen? Wir verkennen nicht die redliche Meinung und die Treue im Bekenntniss, aber wir möchten

doch warnen vor aller und jeder Logomachie. — Zwei Predigten indess haben uns auch noch aus andern Gründen missfallen, nämlich einmal die über die Wiedergeburt (Trinitatis), wo keine rechte dogmatische Klarheit herrscht. Da wird zuerst gut papistisch behauptet, der Mensch könne sich von seinen Sünden abkehren, dann synergistisch, dies sei nicht ganz sein Thun, endlich lutherisch, die Bekehrung geschehe durch den Herrn selbst. Und das alles auf einer halben Seite (328)! Und wenn ferner gesagt wird, die Wiedergeburt als Wirkung (nun, was ist sie denn sonst noch?) könne schon mit der Taufe beginnen, falle aber doch nicht immer damit zusammen, so ist dies viel zu unklar, und viel zu gefährlich, als dass man so vor einer Gemeinde predigen dürfte. Die andere missliche Predigt steht am 26. Trin. an dem nun schon ausser Preussen beliebten „Todtenfeste." Der Prediger beantwortet hier die Frage: Was können wir für unsere Todten thun, dass es ihnen und uns zum Segen sei? Mit solchen ins Pabstthum zurückeilenden, sentimentalen und schwächlichen Privatmeinungen, dass man „den Frieden, die Seligkeit und Entwickelung der Verstorbenen im jenseitigen Leben steigern und fördern könne" (S. 547), sollte der Verf. seine Gemeinde doch verschonen. — Somit befriedigt der Verf. die Erwartungen, die man von dem Ausleger der zehn Gebote hegen durfte, in dieser Predigtsammlung nicht ganz. Mehr Selbstzucht! [H. O.-Kö.]

7. Passions-, Oster- und Buss-Predigten von Prälat Dr. Kapff, Stiftsprediger in Stuttgart. 5. Aufl. Stuttg. (Steinkopf) 1866. 14 Ngr.

Obwohl im Jahre 1841 gehalten, sind doch nach 25 Jahren diese Passionspredigten, zehn an der Zahl, in keiner Weise durch neuere Sammlungen in den Schatten gestellt, und sie verdanken das Recht in einer 5. Auflage zu erscheinen ihrer Objectivität, ihrer Klarheit, ihrer Herzlichkeit. Sollen wir einen Wunsch äussern, so ist es der, dass neben den vielen guten Liederversen ebenso viele schwülstige, unbedeutende, entlegene nicht in den Predigttext möchten gerathen seyn. Weniger gut sind die beiden Osterpredigten, wie es denn überhaupt leichter ist Passionspredigten zu halten und Passionslieder zu singen, als Osterpredigten und Osterlieder. Fehlt es nun hier der ersten Osterpredigt an dogmatischer Klarheit, so entfernt sich die zweite fast ganz von den österlichen Gedanken. Denn „Jesus ist unser Begleiter 1) durch die Erde, 2) zum Himmel", obendrein noch in ziemlich allgemeinen Gedanken ausgeführt — dies ist keine Osterpredigt. Sicherlich aus demselben Grunde hat denn auch schon der Recensent der 4. Auflage in dieser Zeitschrift (1857, I, S. 401) diese Ostermontagspredigt weggewünscht. Dann folgen 4 Busspredigten, gehalten an den grossen jährlichen würtembergischen Landesbuss-

tagen *(Invocavit)*, fast alle sehr einschneidende Zeitpredigten, welche die Sünde mit dem rechten Namen nennen und aus der Statistik der Verbrechen, des Wirthshauslebens, der selbstverschuldeten Armuth, der frechen Sonntagsentheiligung crasse Beweise entnehmen, um das Elend der Gemeinde zu malen. Solche Predigten werden auf den Hörer immer einen grossen Eindruck machen, zweifelhaft dagen möchte es seyn, ob sie nach Jahr und Tag für den Leser noch von gleicher Wichtigkeit sind. Wir verkennen nicht den Werth des Zeugnisses, aber zum bleibenden Gebrauch bei häuslicher Erbauung ziehen wir diesen 4 Predigten denn doch die 9 an monatlichen Busstagen gehaltenen vor, weil hier jene Statistik fehlt, und Busse und Gnade doch nicht minder lebendig gepredigt wird. Möge diese Sammlung denn auch in dieser 5. Auflage denselben Segen stiften, wie in den früheren! [H. O. Kö.]

8. Wir sind nicht Herren eures Glaubens, sondern Gehülfen eurer Freude. Predigten von Petrich, Superintendenten zu Bahn. Stettin (Comm. bei Th. v. d. Nahmer) 1866.

Mit der Herausgabe dieser Predigten hat der durch seinen Kampf um die lutherische Spendeformel wohlbekannte Verfasser Sup. Petrich seiner Bahn'er Gemeinde bei seinem Scheiden von ihr ein sichtbares Zeichen der Gemeinschaft am Evangelio, in der er mit seiner Gemeinde gestanden, hinterlassen wollen. Zugleich sollen diese Predigten in weiteren Kreisen Zeugniss geben von dem Sinn, in welchem der Mann zu lehren bemüht gewesen ist, dessen Name seit 1863 durch viele böse und gute Gerüchte gegangen ist „um einer mit seiner Person verknüpften Sache willen, die ihm die Sache des Herrn ist." — So wenig nun Sup. Petrich bei der Veröffentlichung dieser Predigten von dem Gedanken geleitet worden ist, die reichen Schätze gedruckter Verkündigungen des göttlichen Worts vermehren zu wollen, so hat er doch in dieser Sammlung einen schätzbaren Beitrag zur praktischen Schriftauslegung geliefert, und man kann nur bedauern, dass er dieselbe auf nur 15 Predigten beschränkt hat. — Aus den Predigten tritt uns ein seines Glaubens gewisser, von der innersten Macht des Evangeliums ergriffener und getragener Zeuge Christi entgegen, der, ebenso frei von Zelotismus, als von weichlicher Zerfahrenheit, das Wort des Lebens voll Geist und Kraft, mit grossem Ernste, aber nicht minder milde und freundlich, in Lehrhaftigkeit, Einfachheit und Nüchternheit, und zugleich lebendig und anziehend zu verkündigen weiss. — Für die Kämpfe, die der Verf. in Bahn hat bestehen müssen, sind von besonderem Interesse die Predigt beim Amtsantritt 1851 über das Wort, das dieser Sammlung den Namen gibt, und eine Predigt aus dem Jahre 1863 über Johannes 6, 53, in welcher die Frage beantwortet wird: Was wir verlören, wenn wir unter dem Brod und Wein im heiligen Abendmahle nicht den Leib

und das Blut des Herrn empfingen. Aus der ersteren ersieht man, dass P. von vorn herein des guten Glaubens gewesen ist, seine Gemeinde sei eine lutherische, weil in ihr der lutherische Katechismus zu Recht bestand. Die Gemeinde Bahn hätte, wie die späteren Ereignisse gelehrt haben, es freilich wohl lieber gesehen, wenn Petrich sich zum Meister des luth. Bekenntnisses gemacht und dasselbe mit ihr über Bord geworfen hätte. — Die andere Predigt, kurz nach dem Ausbruche der antilutherischen Bewegung in der Gemeinde gehalten, erscheint insofern als ein Meisterwerk, als sie, so ganz *sine ira et studio*, eine aus der lebendig davon erfüllten Persönlichkeit herauskommende objective Bezeugung der rechten Lehre vom Abendmahle ist und aus Schrift und Erfahrung den Nachweis führt, dass Frucht und Wirkung des Altarsacraments nicht unabhängig ist von der Erkenntniss der Sacramentsgabe. „Wird, sagt er zum Schluss, der HErr dadurch geehrt, dass man die Fülle Seiner Gaben, den Reichthum Seiner Liebe hinwegstreitet? — Wollen wir Ihn kränken, statt Ihm zu danken? — O nein, nein, vielmehr wollen wir Ihn bitten, dass Er uns unsere blöden Augen öffne, damit wir sie mehr und mehr erkennen und uns, bedürftige Sünder, die wir sind, an der Hand Seines Wortes hinanglauben zu der unaussprechlichen Gnade, mit welcher Er, eingehüllt in die Wolken Seiner Mysterien, uns selbst zu Tempeln Seiner herrlichen Gegenwart machen will.“ — Es müssen doch in der Bahn'er Gemeinde von recht Wenigen solche Bitten zu dem Throne der Gnade gebracht worden seyn, dass es den Agitationen des s. g. Bahn'er Friedensvereins so bald gelungen ist, den Sup. Petrich aus Bahn herauszubeissen. Ja, petitionirt hat jener Verein genug, aber nicht bei Dem, dess Name ist Wunderbar, Rath, Kraft, Held, Ewig-Vater, Friedefürst, sondern bei dem preussischen Ober-Kirchenrath in Berlin, und das hat geholfen, dass der vermeintliche Friedensstörer in Frieden beseitigt, d. h. von der Gemeinde Bahn versetzt wurde.* Der Ausgang des

* Der Verlauf der Angelegenheit, die diesen traurigen Ausgang gehabt hat, ist, wie hier kürzlich erwähnt sei, dieser. Sup. Petrich nimmt in Bahn, wo bis 1851 die referirende Spendeformel der N. P. Agende gebraucht worden war, die alte lutherische bekennende Distributionsformel wieder in Gebrauch. Darüber geräth er mit dem der Union zugethanen Bahn'er Nachmittagsprediger in Conflict. Das Konsistorium entscheidet mit Genehmigung des O.-K.-Raths zu Gunsten der lutherischen Spendeformel und macht im Okt. 1854 den Gebrauch derselben zur Ordnung, nachdem der Bischof *Dr.* Ritschl an Ort und Stelle sich überzeugt hat, dass diese Feststellung sich der Zustimmung ernster Gemeindeglieder erfreut. Im Jahre 1860 wird der Gemeindekirchenrath ernannt. Die Freunde des luth. Bekenntnisses befinden sich in der Minorität. Durch Majoritätsbeschluss wird die Wiedereinführung der referirenden Spendeformel bei der kirchlichen Behörde beantragt. Die letztere entscheidet nach Willen der Majorität des Presbyteriums, und da Petrich diese Formel gewissenshalber nicht gebrauchen kann, so ist derselbe Monate lang

Kampfes ist ein neues Zeugniss, dass in der preussischen Landes-

von der Verwaltung des Sacraments faktisch suspendirt. Als indess die kirchliche Behörde aus Rücksicht auf die in einem Theile der Gemeinde darüber entstandene Aufregung und in Erwägung, dass die lutherische Spendeformel eine Reihe von Jahren gebraucht und manchen Gemeindegliedern lieb geworden ist, neben der regelmässigen agendarischen Abendmahlsverwaltung vierteljährlich eine Communionfeier mit luth. Spendeformel zulässt und die Versicherung gibt, dass der Friedensverein falsch berathen sei, zu meinen, durch Annahme der Union haben die Symbole der luth. Kirche ihren normativen Charakter verloren, entschliesst sich Petrich neben der luth. auch die agendarische referirende Spendeformel zu gebrauchen. — P. hofft auf diese Weise am besten dem Scheine zu wehren, als ob neben der luth. Abendmahlsgemeinde Bahn noch eine andere evangelische Gemeinde Bahn bestände. Aber dieser sein ausgesprochener Entschluss ist neues Oel für das gegen P. und das in ihm personificirte luth. Bekenntniss entbrannte Unionsfeuer. Zu Hunderten erklären Gemeindeglieder, die städtischen Behörden an der Spitze, dass sie den Sup. P. nicht länger als ihren Seelsorger anerkennen, weder zu ihm in die Kirche gehen noch die sonstigen Amtsverrichtungen von ihm verrichten lassen können. Zum Gründonnerstage 1863, an welchem, wie die Agitatoren wissen, Petrich mit Diaconus Steinbrück zusammen das heilige Sacrament gemäss der Agende spenden will, wird eine grosse Demonstration vorbereitet. Hunderte kommen zu St. zur Beichte, lassen sich absolviren, und als P. in den Altar tritt, um dem St. zu assistiren, treten sie massenweise vom Altar zurück, es verschmähend, das Abendmahl aus den Händen dieses Ketzers zu empfangen; nur eine sehr kleine Zahl von Communicanten tritt nach längerer Pause zum Altar und empfängt das heilige Sacrament. Die grosse Menge der Bahn'er Gemeinde ist entrüstet, dass Sup. Petrich „als Geistlicher einer specifisch luth. Sekte“ — wie sie meint — es gewagt hat, das heilige Abendmahl mit der Spendeformel der Agende auszutheilen, gegen deren Gebrauch er früher auf das nachdrücklichste sonderlich und öffentlich gekämpft hatte. In einer im leidenschaftlichsten Tone abgefassten Eingabe verklagt sie den Sup. Petrich wegen Störung des öffentlichen Gottesdienstes beim Consistorium. Indess steigt die Aufregung in der Gemeinde zu der bedenklichsten Höhe. — „Familienzwiste häufen sich, Lästerungen, Verleumdungen aller Art, selbst Injurienprocesse gibt es reichlich“, sagt ein Berichterstatter, und unter solchen Eindrücken sammelt man sich zu einem auf den Busstag (nach Jubilate) beabsichtigten Abendmahl zu einer neuen Demonstration gegen Petrich. Durch die Ankunft des Gen.-Sup. Jaspis wird dieselbe vereitelt; Jaspis selbst predigt und amtirt an Stelle Petrichs und Steinbrücks; aber die Wellen gegen das lutherische Bekenntniss schlagen immer höher und höher. Der Gemeindekirchenrath protestirt feierlich beim Oberkirchenrath gegen die Einführung lutherischer Sondercommunionen und spricht seine höchste Verwunderung darüber aus, dass ein Kommissarius des Oberkirchenraths (am 10ten Nov. 1863) es gewagt hat, die Gemeinde als eine lutherische zu bezeichnen, „während die Gemeinde, die doch am besten wissen muss, was sie ist, öffentlich erklärt hat, dass sie eine evangelische ist, und dass die Sonderbenennung „lutherisch“ auf Grund Allerh. Gesetze längst aufgehört hat.“ — Eine neue Wendung nimmt in Folge dieser Petitionen und Protestationen die Bahn'er Angelegenheit im Sommer 1864. Die kirchliche Behörde bringt in einer unter Vorsitz des General-Sup. *Dr.* Jaspis abgehaltenen Gemeindekirchenrathssitzung die Ordnung zu Stande, dass das Sacrament einmal von dem einen Geistlichen allein, das andere Mal von dem andern allein, das dritte Mal von beiden zugleich mit der referirenden Spendeformel und ausserdem viermal im Jahre von Petrich allein mit der exhibitiven lutherischen Spendeformel ausgetheilt werde. Diese

kirche die Union das oberste Gesetz ist, nach welchem die Einrichtungen der Kirche gemessen werden. „Beide Bekenntnisse sind in der Union zu einer evangelischen Landeskirche vereinigt“, das steht auch in der von den Lutheranern der Landeskirche so viel gepriesenen Kabinetsordre vom 6. März 1852 oben an. Erst Union, dann Confession, erst unirte Kirche, dann Selbständigkeit der beiden Confessionen, erst Schutz und Pflege der Union und der Mittel, sie zu befördern und zu er-

Ordnung beruhigt eine kurze Zeit, aber Frieden bringt sie nicht. So lange der Gemeindekirchenrath gegen Petrich zu Felde gezogen war, hiess es in der Gemeinde: der Gemeindekirchenrath hat gesprochen und er hat Recht. Nun, da sich der Gemeindekirchenrath zu einem Compromiss verstanden, sagen die Agitatoren der Gemeinde: der Gemeindekirchenrath ist als eine Vertretung der Gemeinde im rechtlichen Sinne nicht anzusehen, was er beschliesst hat eine Rechtsverbindlichkeit für die Gemeinde nicht. Inzwischen setzt der Oberkirchenrath unter dem 8. Aug. 1864 die von Jaspis im Einverständniss mit dem Bahn'er Gemeindekirchenrath getroffene Ordnung fest, rügt bei dieser Gelegenheit ernstlich und nachdrücklich, dass ein grosser Theil der Gemeindeglieder „in der unerhörtesten und verwerflichsten Weise durch sein Verhalten das Haus und das Abendmahl des Herrn missbraucht und missachtet“ und „zugleich seine Nichtachtung gegen die Anordnung der kirchlichen Obrigkeit öffentlich dargelegt habe, indem sie in bitterem Trotze es verweigert, die dargebotenen Zeichen des Leibes und Blutes des Herrn aus den Händen des Sup. Petrich anzunehmen.“ — „Die Vergleichung beider Spendeformeln, heisst es in der hohen Verfügung u. A., von denen die eine wie die andere eine historische Berechtigung für sich hat, muss jeden Unbefangenen überzeugen, dass beide schriftgemäss sind und im Wesentlichen völlig übereinstimmen, wie denn auch beide in unirten Gemeinden im Segen gebraucht werden. Ueber den Gebrauch derselben kann daher auch nicht sowohl das eine oder andere kirchliche Bekenntniss, sondern nur die Sitte und die bisherige Gewöhnung entscheiden. Die Frage über Union und Confession wird durch keine dieser Formeln an und für sich berührt, wie denn auch Union und Confession in unserer Landeskirche überhaupt keine sich ausschliessenden Gegensätze bilden.“ — Magistrat und Stadtverordneten-Collegium der Gemeinde Bahn empfangen in Folge wiederholter Proteste gegen die neue Ordnung entschieden abweisenden Bescheid. In dem letzteren (vom 17. Oct. 1864) heisst es u. A.: „Es ist uns nicht bekannt, dass sich jemals eine christliche Gemeinde unseres Landes durch Leidenschaft und Verblendung so weit hat hinreissen lassen, wie es dort am letzten Gründonnerstage zum Aergerniss aller Gläubigen und zwar nicht im Momente plötzlicher Aufwallung und leidenschaftlicher Erregung, sondern in Folge einer auf dem dortigen Rathhaussaale getroffenen Verabredung mit Vorbedacht und planmässig geschehen ist.“ Aber erreicht hat die Majorität der Gemeinde Bahn schliesslich dennoch, was sie beabsichtigt. „Ist die Gemeinde des Geistlichen wegen, oder der Geistliche der Gemeinde wegen da? Kann aus der gespaltenen Abendmahlsgemeinde wieder eine agendarische Abendmahlsgemeinde werden, so lange Sup. Petrich aus Bahn nicht versetzt wird?“ fragen Magistrat und Stadtverordnete in jener zuletzt erwähnten Eingabe. „Wir sind der Ueberzeugung, schliessen sie, dass zum Frieden der Gemeinde und zur Ehre der Kirche die Versetzung des Sup. Petrich das einzige Mittel ist.“ Und so ists auch schliesslich gekommen. Sup. Petrich ist versetzt worden, die kirchliche Behörde aber hofft, dass die Freunde der luth. Spendeformel in Bahn unter Leitung eines lutherisch gesinnten, aber unirt gerichteten neuen Pfarrers nicht mehr lange Zeit Sondercommunionen für sich verlangen wird.

halten, darnach Schutz und Pflege der auf dem besondern Bekenntniss ruhenden Einrichtungen. Was kann da für die lutherische Confession, für den Ausdruck derselben in der Liturgie noch übrig bleiben, als höchstens Duldung bis zu dem Zeitpunkte, wo die Unionsströmung gegen das sich geltend machende Lutherthum anstürmt? Mag der Unionsstrom den flachsten Indifferentismus, den nackten Unglauben zur Quelle haben, um des Unionsprincips willen muss der Sieg auf die Seite des die Unionsfahne hochhaltenden Haufens fallens, und das Lutherthum muss unterliegen. So war's, so ist's, so wird es seyn so lange, als beide Bekenntnisse zu einer evangelischen Landeskirche vereinigt sind. Das Unionsprincip fordert seine Consequenz, ginge auch das letzte Stück lutherischen Kirchenwesens darüber zu Grunde. — Dass insbesondere die Institution des Gemeindekirchenraths, der nicht auf Grund des Bekenntnisses, sondern als Glied der evangelischen Landeskirche berufen ist, die innern und äussern Angelegenheiten der Gemeinde zu vertreten, sehr geeignet ist, das Unionskirchenwesen zu fördern, dafür liefert der Ausgang des Bahn'er Streites einen leidigen handgreiflichen Beweis. Sup. Petrich hat sich durch die Einführung des Gemeindekirchenrathes selbst das Institut geschaffen, das lutherische Sacramentsspendung und ihn persönlich beseitigt hat. Correct wäre es gewesen, wenn er, wenn alle lutherischen Pastoren der preussischen Landeskirche ihre Mitwirkung zur Einrichtung der Gemeindekirchenräthe versagt hätten so lange, bis die dem lutherischen Bekenntniss gemässe Forderung, dass diese wie alle auf ihr sich erbauenden neuen Institutionen, als Kreis-, Provinzial-, General-Synoden, ihr Mandat für Liturgie und Verfassung auf Grund des lutherischen Bekenntnisses empfangen. Das einmal Versäumte lässt sich nicht nachholen. — Verwahrungen sind doch nur Redensarten, wenn man das thut und geschehen lässt, wogegen man sich verwahrt. Rechtzeitiges gemeinsames Handeln wäre die beste, erfolgreichste Verwahrung gewesen gegen das Unionsnetz, welches in der neuen Landeskirchen-Verfassung mit doppelten und dreifachen Stricken um die Gemeinden geworfen ist, indem die neuen, ausgesprochenermassen bekenntnisslosen Institutionen nicht blos in Bezug auf die Verfassung, sondern auch hinsichtlich der Zucht, der Liturgie entscheidend zu votiren haben. Sup. Petrich hat unsers Erachtens auch darin entschieden gefehlt, dass er (vgl. die Anm.) die referirende Spendeformel, deren Gebrauch ihm erst als Sünde erschien, später, als ein doppeltes Abendmahl, lutherisches und agendarisches eingerichtet ward, in Gebrauch genommen hat. Hatte denn die referirende Spendeformel aufgehört, kein Adiaphoron zu seyn, seitdem der Oberkirchenrath erklärt hatte, der Gebrauch derselben habe mit der Union nichts zu thun und involvire keine Alterirung des lutherischen Be-

kenntnisses? Ist sie nicht thatsächlich eins der mancherlei Mittel gewesen, den Reformirten die Theilnahme an dem Abendmahle früherer lutherischer Gemeinden möglich zu machen? Liegt ihrer Einführung nicht die Absicht zu Grunde, es möglich zu machen, dass Lutheraner und Reformirte sich dabei denken könnten, was sie wollten? Ist das darum, dass der Oberkirchenrath das Gegentheil behauptet, nicht dennoch eine Alterirung des lutherischen Bekenntnisses? Das eben ist ja die innere Unwahrheit der Union, dass sie behauptet, das Bekenntniss werde nicht alterirt, und thatsächlich es indiffirenzirt. Wurde durch die referirende Spendeformel das lutherische Bekenntniss nicht alterirt, und sollte die lutherische Spendeformel nach Meinung der kirchlichen Behörde nicht auf Grund und nach Recht des lutherischen Bekenntnisses, sondern nur aus Connivenz gebraucht werden dürfen, wurde also durch die bekennende Distributionsformel die (lutherische und reformirte Lehre indifferenzirende) Union nicht alterirt, was berechtigte denn den Sup. Petrich zu der Behauptung: durch die gestatteten vier besonderen Abendmahle werde allen übrigen der Stempel der lutherischen Confession aufgeprägt? Das Richtige wäre gewesen, Sup. Petrich hätte auf Grund und nach Recht des lutherischen Bekenntnisses gefordert, dass das heilige Sacrament in seiner Gemeinde luth. Bekenntnisses durchaus nicht mit der unbestimmten referirenden Unions-Spendeformel verwaltet werden dürfe, sondern allein mit der lutherischen verwaltet werden müsse. Freilich hätte solche Forderung wohl eher zur Entsetzung als zur Versetzung geführt. Seine Entsetzung würde aber der lutherischen Kirche zum grösseren Segen gewesen seyn, als seine Versetzung.
[Hofmeier.]

9. Ewigkeitsgedanken von J. Albr. Bengel nach handschriftl. Aufzeichnungen. Stuttg. (Liesching) 1867. IV u. 164 S. 12.

Eine reiche Sammlung tiefer Gedanken und Aussprüche Bengels über Gegenstände des christlichen Glaubens und Lebens, Momente des allgemein menschlichen Seyns und Strebens und neutest. Schriftstellen, unsystematisch geordnet, aber immerhin auch so eine schöne Ausbeute liefernd; obgleich es allerdings uns fraglich bleibt, ob nach dem Sinne des Theologen, der so ernst das herrnhutische Hangen an vereinzelten erloosten Schriftworten gerügt hat, gerade derlei seyn dürfte. [G.]

Druckfehler.

S. 172 Z. 9. v. u. st. „leiserer“ l. besserer. — S. 422 Z. 15. v. u. st. מוֹעֵז l. מוֹעֵד. — S. 424 Z. 5. st. מִקְוָשׁ l. מִקְדָּשׁ. — S. 570 Z. 8. st. das l. dass.

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
Druck von Ed. Heynemann in Halle.

I. Abhandlungen.

Ueber das Verhältniss des alten Bundes zum neuen Bunde.

Vortrag

von

Prof. *Dr.* **A. Köhler** in Bonn.

Das Verhältniss des alten Bundes zum neuen und, was damit im unmittelbarsten Zusammenhange steht, das Verhältniss des Judenthums zum Christenthum, der alttestamentlichen Schrift zur neutestamentlichen ist in der Kirche von Anfang an ein Gegenstand vielfacher Erörterungen gewesen und sehr verschieden bestimmt worden. Die zwei exstremsten und sich direct entgegengesetzten Bestimmungen jenes Verhältnisses wurden von der Kirche bereits im zweiten Jahrhunderte als häretische verworfen, nemlich einerseits die Anschauung der Ebioniten, welche in dem Christenthum nur ein etwas modificirtes Judenthum erblickten und somit ein w e s e n t l i c h Neues im Christenthum nicht anerkannten, und andererseits die Anschauung Marcions und der Marcioniten, welche das Christenthum als etwas dem Judenthum gegenüber a b s o l u t Neues betrachteten und somit jeden inneren Zusammenhang des Christenthums mit dem Judenthum leugnen zu müssen glaubten. Obgleich aber in ihren Extremen bereits von der altkatholischen Kirche verworfen, haben sich doch beide Richtungen, die ebionitische und die marcionitische, in abgeschwächter Gestalt immer wieder und bis in die neueste Zeit zur Geltung zu bringen gesucht. An Marcions Anschauung erinnert es, wenn Schleiermacher, obzwar den durch die jüdische Abstammung Jesu vermittelten geschichtlichen Zusammenhang des Christenthums mit dem Judenthum keineswegs verkennend (vgl. Glaubensl. §. 12, 1), gleichwohl in Abrede stellt, dass Israel vermöge seiner geschichtlichen Entwicklung zu dem Christenthum in einem

näheren Verhältnisse stehe als die Heidenwelt, und wenn er demgemäss behauptet, dass Israel und die Heidenwelt gleich sehr von Gott entfernt gewesen seien (a. a. O. §. 12, 2), dass das edlere und reinere Heidenthum ebenso nahe und zusammenstimmende Anklänge an das Christenthum aufweise, wie das Judenthum (a. a. O. §. 12, 3), und dass daher das alte Testament für die christliche Dogmatik nur als eine überflüssige Autorität erscheinen könne (a. a. O. §. 27, 3). Andererseits werden wir durch die Art und Weise, wie sich Baur und seine Schüler die Anfänge des Christenthums erklären, unwillkürlich an den Ebionismus erinnert, so wenig auch sonst die tübinger Schule mit ebionitischer Richtung gemein hat. Nach Baur ist das Urchristenthum nur eine Entwicklung und Verklärung des Judenthums, Das Christenthum enthält nach ihm nichts, was nicht auch durch eine ihm vorangehende Reihe von Ursachen und Wirkungen bedingt wäre, nichts, was nicht längst auf verschiedenen Wegen vorbereitet und der Stufe der Entwicklung entgegengeführt worden ist, auf welcher es uns im Christenthum erscheint (vgl. Baur, Das Christenthum und die christl. Kirche der 3 ersten Jahrhunderte. 1. Aufl. Tüb. 1853 S. 21). Gerade das Judenthum ist die Vorstufe des Christenthums, weil das Judenthum die Religion des Monotheismus im Gegensatz zum Polytheismus war. Es ist nemlich eine Consequenz des an und für sich betrachteten Monotheismus, welche Jesus zog, indem er lehrte, dass es nicht sowohl auf das äussere Halten einzelner Gebote, als vielmehr auf die Gesinnung des Menschen ankomme, dass es gelte, sich über das Aeussere, Zufällige, Partikuläre zum Allgemeinen, Unbedingten, an sich Seienden zu erheben und den sittlichen Werth des Menschen nur in das zu setzen, was seinen absoluten Werth und Inhalt in sich selbst hat (vgl. a. a. O. S. 31). Als eine Consequenz jüdischer Volksthümlichkeit aber betrachtet es Baur, dass sich die Messiasidee, diese nationalste Idee des Judenthums, dergestalt mit der Person Jesu identificirte, dass man in ihm die Erfüllung der alten Verheissung, den zum Heile des Volkes erschienenen Messias anschaute (vgl. a. a. O. S. 35 f.). Diejenigen also, welche in der Person Jesu um jener seiner Lehre willen den erwarteten Messias anerkannten, waren die ersten Christen; und diese ersten Christen waren nichts anderes und wollten nichts anderes seyn als Juden. So ist nach Baur das ursprüngliche Christenthum Ebionismus, mithin nur modificirtes Judenthum gewesen; aus diesem entwickelte sich dann im Verlauf durch Einwirkung des Stephanus und besonders des Paulus unter mancherlei Kämpfen

und Schwankungen das spätere, freiere universalistische Christenthum.

Aber auch diesen modernisirten Ebionismus und jenen abgeschwächten Marcionismus wird die christliche Kirche bei Bestimmung des Verhältnisses des Christenthums zur Religion Israels in so lange ablehnen müssen, als ihr einerseits feststeht, dass Jesus ihr Heiland ist nicht nur vermöge dessen, was er gelehrt hat, sondern auch und vor Allem vermöge dessen, was er ist und was er gethan und gelitten hat und was infolge dess mit ihm geschehen ist, und in so lange ihr andererseits feststeht, dass Jesus nicht unvermittelt in die Weltgeschichte hereintreten konnte, sondern vielmehr der endliche und ewig gültige Zielpunkt einer religiösen und heilsgeschichtlichen Entwicklung ist, aber einer Entwicklung, welche die Menschheit eben so wenig von sich aus eingeschlagen hat, als sie ihr Ziel durch sich selbst erreichen konnte, auf deren Bahnen sich daher die Menschheit auch nur in so weit befand, als sie durch Gottes unmittelbares Eingreifen dahin getrieben war. Indem aber die Kirche jene beiden Verhältnissbestimmungen ablehnt, weiss sie sich in Uebereinstimmung mit der heil. Schrift, an welcher sie ein Zeugniss ihres Ursprungs und damit zugleich eine Norm ihres Lebens zu besitzen gewiss ist. Denn es bedarf theils willkürlicher Exegese, theils tendenziöser Kritik, um aus ihr die von der Kirche abgelehnten Verhältnissbestimmungen zu begründen. Zum Erweis dieser meiner Behauptung wollen Sie mir freundlichst gestatten, Ihnen jetzt in kurzer Uebersicht die Anschauung der Schrift über diese Frage nach den hauptsächlichsten ihrer hierher gehörigen Aussagen vorführen zu dürfen.

Dass der durch Jesum Christum vermittelte neue Bund Gottes in einem gewissen Gegensatze stehe zu dem vorchristlichen alten Bunde Gottes mit Israel und dass damit zugleich auch eine gewisse Gegensätzlichkeit zwischen dem Christenthum und der vorchristlichen Religion Israels gegeben ist, bezeugt uns die ganze Schrift. Ich sage absichtlich: die ganze Schrift. Denn schon das alte Testament weissagt, dass Gott dermaleinst einen neuen Bund schliessen werde, und hebt von diesem neuen Bunde hervor, dass derselbe anders seyn werde als der alte Bund, welchen Gott mit den Vätern schloss, da er sie aus Egypten führte (Jer. 31, 31. 32). Diese Andersartigkeit des neuen Bundes, seine Gegensätzlichkeit zum alten, kommt dann zu ihrer vollen Aussage insbesondere im neuen Testamente. Und zwar wird sie hier nicht etwa blos von dem Apostel behauptet, welchen man als den universalistischen Apostel der Heidenwelt zu bezeichnen gewohnt

ist und dem man eine schier völlige Umgestaltung des ursprünglichen Christenthums zuschreiben möchte, sondern nicht minder auch von dem Verfasser des Hebräerbriefes, welcher seine christlichen Leser aus den Juden darüber zu trösten hat, dass ihnen infolge ihres Glaubens an Christum ihre Mitgliedschaft an der alttestamentlichen Gemeinde bestritten und die Theilnahme an den alttestamentlichen Heilseinrichtungen verwehrt wurde (vgl. Zeitschr. für Prot. und Kirche 1856 S. 349; Delitzsch, Hebräerbrief S. XXVIII). Ja selbst das Matthäusevangelium, welches man gewöhnlich als das am meisten judaisirende und dem ursprünglichen Christenthum am nächsten stehende betrachtet, erkennt jenen Gegensatz zwischen dem alten und neuen Bunde unumwunden an; denn gerade dieses Evangelium berichtet uns, wie Jesus den Satzungen des alten Bundes, welche zu den Alten gesagt waren, sein majestätisches „Ich aber sage euch" entgegenstellt (Matth. 5, 21—48); und auch in dem Evangelium Matthäi findet sich minder als in den beiden andern synoptischen Evangelien die Erzählung, wie Jesus einst diejenigen, welche seine Jünger zur Beobachtung der alttestamentlichen Satzungen nöthigen wollten, darauf aufmerksam machte, dass man nicht ein altes Kleid mit einem Lappen von neuem Tuche flicke und neuen Wein nicht in alte Schläuche fasse (Matth. 9, 14—17). Diesem so von der ganzen Schrift bezeugten Gegensatze zwischen dem neuen Bunde und dem alten, zwischen dem Christenthum und der alttestamentlichen Religion wird man aber nicht gerecht, wenn man zwischen beiden nur einen Stufenunterschied anerkennen, das Christenthum nur als eine neue Phase der Entwicklung, eine höhere Potenz des Judenthums, gleichsam als ein sublimirtes, pneumatisches Judenthum ansehen will. Nach der Anschauung der Schrift verhält sich das Christenthum zum alttestamentlichen Judenthum nicht etwa wie die Blüthe zur Blüthenknospe; das Christenthum ist nicht etwas, was das Judenthum mit innerer Naturnothwendigkeit aus sich herausgesetzt und entfaltet hätte; vielmehr ist im Christenthum etwas w e s e n t l i c h Neues gegeben, was bisher noch gar nicht, auch nicht seinen Anfängen nach vorhanden war. Dies erhellt bereits daraus, dass die neutestamentliche Schrift den neuen Bund nicht etwa blos durch die Lehre Jesu, welche ja möglicher Weise als eine consequente Fortbildung der alttestamentlichen Lehre angesehen werden könnte, sondern vielmehr in der Person Jesu selbst begründet seyn lässt und als in ihr thatsächlich gegeben darstellt. Nicht blos sein *Wort* oder seine Lehre, sondern er selbst ist der Weg, die

Wahrheit und das Leben (Joh. 14, 6). Als Glieder des neuen Bundes bezeichnet die neutestamentliche Schrift nicht diejenigen, welche Jesu Lehre, seine Aussagen über Gott und Welt und über das Verhältniss beider zu einander als die richtigen anerkennen, sondern vielmehr diejenigen, welche Gemeinschaft haben mit Jesu Christo unserem Herrn (1 Cor. 1, 9), welche ihn durch die Taufe und durch den Glauben angezogen haben (Gal. 3, 27; Röm. 13, 14), welche ihm eingepflanzt und in ihm eingewurzelt sind, an seinem Leben Theil haben (Joh. 15, 1 ff.; 2 Cor. 13, 5; Gal. 2, 20). Sein Wort ist nur zusammen mit den Sacramenten das Mittel, wodurch er es uns ermöglicht, in Gemeinschaft mit ihm zu treten; und dieses Mittel ist das Wort wiederum nur um dess willen, weil das Wort als Selbstaussage das entsprechendste und relativ vollkommenste unter den sinnlich wahrnehmbaren Mitteln ist, wodurch eine Person ihr Inneres, ihr eigenthümlich bestimmtes Geistesleben einer anderen Person mitzutheilen vermag. — Suchen wir uns im Einzelnen zu vergegenwärtigen, was nach der Darstellung der Schrift das im Verhältniss zum alten Bunde Neue sei, welches uns in der Person Jesu gegeben ist, so ist es vor Allem die volle und ungetrübte Gemeinschaft mit Gott. Denn während uns bisher unsere Sünden von Gott schieden, ist er endlich deren vollgültige Sühnung geworden, so dass die Sünde nun nicht mehr verklagend und scheidend zwischen uns und Gott hintreten kann (1 Joh. 2, 2). Daher sind wir auch erst durch ihn, speciell durch seinen Tod, Gott versöhnt und von den Mächten, welche bisher über uns herrschten, den Mächten der Sünde, des Todes und des Argen befreit worden. Ihm verdanken wir unsere Rechtbeschaffenheit vor Gott und unsere Gotteskindschaft. Während der alte Bund ein Gesetz aufgestellt hatte, welches Anforderungen an uns richtete und uns, insofern wir diesen Anforderungen nicht nachkommen, mit dem Fluche belegte, ist uns dagegen durch Jesum Christum Gnade und Wahrheit d. h. ein Heilsgut zu Theil geworden, welches sowohl in göttlicher Huld und Geneigtheit gegen uns, als in der vollen Verwirklichung der Idee Gottes vom Menschen besteht (Joh. 1, 17). In Jesu gründet endlich unsere Hoffnung auf zukünftige Verherrlichung (Röm. 5, 2). Mit einem Worte: in ihm ist das Königreich Gottes, welches für die Glieder des alten Bundes noch ein Gegenstand der Sehnsucht und des Harrens war und welches von Johannes dem Täufer erst als nahe herbeigekommen verkündigt wurde, in principieller Wirklichkeit in der Menschen Mitte getreten, sich darin mehr und mehr ausbreitend und die Welt er-

obernd. Jesus also und mit ihm Sühnung der Sünde, Versöhnung, Erlösung, Gerechtigkeit, Gotteskindschaft, gewisse Hoffnung dereinstiger Verklärung — das sind nach der Aussage der Schrift die Heilsgüter, welche der alte Bund noch nicht besass, welche erst im neuen Bunde wirklich wurden und um derer willen das durch Jesum Christum vermittelte Verhältniss Gottes und der Menschheit ein wesentlich neues ist gegenüber dem, welches unter der Herrschaft des alten Bundes obgewaltet hatte.

Aber auch nur ein wesentlich neues, nicht ein absolut neues. Als ein absolut neues liesse es sich nemlich nur dann bezeichnen, wenn behauptet werden dürfte, dass der neue Bund mit seinen Heilsgütern in der vorchristlichen Zeit nicht nur noch nicht vorhanden, sondern auch noch nicht einmal vorbereitet, verheissen und gehofft worden sei. Allein dies wäre eine durchaus irrige Behauptung. Selbst bezüglich der Völkerwelt oder der Heiden wäre sie nicht ganz richtig. Denn so gewiss es auch Aussage der Schrift ist, dass Gott die Heiden in der vorchristlichen Zeit ihre eigenen Wege hat gehen lassen (Act. 14, 16), ebenso gewiss ist es auch Aussage der Schrift, dass Gott sich ihnen wie durch die Natur, so insbesondere im Gewissen bezeugt und in ihnen eine Sehnsucht geweckt hat, welche nur in Jesu und in den durch ihn vermittelten Heilsgütern ihre Befriedigung finden konnte und fand (Röm. 1, 19 ff.; 2, 14. 15; Act. 14, 17; 17, 26. 27). Vollends irrig aber wäre jene Behauptung bezüglich Israels. Durch die ganze neutestamentliche Schrift zieht sich die Aussage, dass das in der Person Jesu zunächst zwar für Israel, aber zugleich auch für die ganze Menschheit gegebene Heil in der alttestamentlichen Schrift verheissungsweise zuvor bezeugt und sein Eintritt durch Gottes Walten in der alttestamentlichen Geschichte vorbereitet sei. Und nicht etwa blos im Evangelium Matthäi, diesem vermeintlich judaisirenden Evangelium, wird von Anfang bis zu Ende bei allen wichtigeren Ereignissen ausdrücklich angemerkt: „dies geschah, auf dass erfüllet würde, was da gesagt ist in der alttestamentlichen Schrift,“ so dass dieses ganze Evangelium eigentlich nur zu dem Zwecke geschrieben scheint, nachzuweisen, wie das neutestamentliche Heil durchaus der in der alttestamentlichen Schrift enthaltenen Vorherverkündigung entspricht, — sondern nicht minder auch der Apostel Paulus hebt in seiner an die vorzugsweise heidenchristlichen Gemeinden in Galatien, Korinth und Rom gerichteten und allgemein als unzweifelhaft ächt anerkannten Briefen überall und allenthalben hervor, dass das Evangelium, dessen Apostel an die

Völkerwelt er sei, in vollem Einklange stehe mit der alttestamentlichen Schrift. Gleich im Anfange des Römerbriefes betont er es nachdrücklich, dass das Evangelium, zu dessen Sendboten er ausgesondert sei, von Gott zuvor verheissen ist durch seine Propheten in der h. Schrift (Röm. 1, 1. 2); indem er dann weiter darlegt, wie dieses Evangeliums Hauptsumme sei die durch Jesum Christum vermittelte wahre und vor Gott geltende Gerechtigkeit, unterlässt er es nicht, nachdrücklich zu bemerken, dass diese Gerechtigkeit bezeugt sei durch das Gesetz und die Propheten, mithin durch die ganze alttestamentliche Schrift (Röm. 3, 21); und indem sich ihm nun im Anschluss hieran die Frage zur Beantwortung aufdrängt, wie es komme, dass gleichwohl das Volk, welchem die alttestamentliche Schrift gegeben war und aus welchem der Mittler des neuen Bundes dem Fleische nach entsprosst war, im Grossen und Ganzen des neutestamentlichen Heiles zur Zeit verlustig geht, so sucht er auch wieder diese Frage in der Weise zu beantworten, dass er ausführt, wie auch die zeitweilige Verwerfung Israels in Uebereinstimmung mit der alttestamentlichen Schrift erfolgt sei (Röm. 9—11). Blikken wir weiter auf die alttestamentliche Schrift selbst, so dürfen wir kühn behaupten, dieselbe sei ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch für den, welcher nicht anerkennen will, dass es eine ihrer wesentlichsten Eigenthümlichkeiten sei, den Leser aus der mangelhaften, trüben, sündigen Gegenwart auf die Zukunft als die Zeit des Heiles hinzuweisen, und dass sich infolge dess durch fast alle ihre Theile die Aussicht auf eine herrliche, heilige und selige Endzeit hinzieht. Und blicken wir auf das alttestamentliche Volk, auf das Volk Israel, und vergleichen wir dieses Volk mit den andern weltgeschichtlichen Völkern, so werden wir es vorzugsweise als das Volk der Hoffnung bezeichnen müssen. Während der Griechen Beruf auf die Gegenwart ging, deren Grundlagen denkend zu erkennen und deren Ideen in idealer Form darzustellen, und während der Römer Beruf auf die Gegenwart ging, die Vielheit der Völker zur Einheit zu verbinden und die Beziehungen der Einzelnen zu einander auf das Recht zu gründen, oder wie Virgil an der bekannten Stelle in seiner Weise es ausdrückt (*Aen.* VI, 847 *sqq.*):

Excudent alii spirantia mollius aera,
Credo equidem, vivos ducent de marmore voltus,
Orabunt caussas melius eoelique meatus
Describent radio et surgentia sidera dicent:
Tu regere imperio populos, Romane, memento;
Hae tibi erunt artes, pacisque imponere morem,
Parcere subjectis et debellare superbos;

während so der Griechen und Römer Beruf bereits in ihrer jeweiligen Gegenwart zu lösen war und beide Völker von dem Bewusstseyn durchdrungen waren, ihrem weltgeschichtlichen Berufe dadurch, dass sie die Gegenwart erfasst und gestaltet hatten, in einer auch für die Zukunft bleibenden Weise gerecht geworden zu seyn, war dagegen Israel auf jedem Punkte seiner Geschichte, eben so wohl in der mosaischen Periode, welcher es seine eigenthümliche, der gesammten übrigen Völkerwelt fremde Verfassung verdankt, wie in der glänzenden Zeit der Regierung Davids und Salomos stets dessen sich bewusst, dass seine gottgesetzte Aufgabe erst in der Zukunft liege und nicht früher erreicht sei, als bis aus seinem Schoosse das Heil geboren sei, durch welches sowohl sein eigenes Heilsverlangen gestillt, als auch der Völkerwelt zu einem vollgültigen Heilsbesitze verholfen seyn würde. Da nun das Christenthum den Anspruch erhebt, jenes Heil zu seyn, welches das vorchristliche Israel zwar noch nicht besass, welches aber das Ziel seiner Geschichte war, dem es von Gott entgegengeführt wurde und dem es sich auch mehr oder minder stark entgegensehnte, so wird das Christenthum beides von sich behaupten müssen, sowohl dass es ein unter dem alten Bunde noch nicht vorhandenes Verhältniss zwischen Gott und Menschheit sei, wie andererseits dass der alte Bund als eine Vorbereitung auf es oder den neuen Bund zu betrachten sei.

Hiemit ist denn zugleich auch schon im Allgemeinen angedeutet, in wiefern bei dem Volke des alten Bundes eine Vorbereitung auf den neuen Bund oder das Christenthum statt hatte. Art und Wesen dieser Vorbereitung werden wir uns dadurch am leichtesten zu näherem Verständniss bringen, dass wir einen Blick werfen auf die Mittel, durch welche sie sich vollzog. Am häufigsten wird im neuen Testamente direct und indirect die prophetische Weissagung als eines der Mittel bezeichnet, durch welche Israel auf die Erscheinung des vollkommenen Heilsmittlers und den Eintritt des neuen Bundes hingewiesen und vorbereitet worden sei. Durch den Nachweis der Uebereinstimmung zwischen der alttestamentlichen Weissagung und der neutestamentlichen Geschichte suchen die Apostel den Beweis zu führen, dass Jesus in Wahrheit der vollkommene Heilsmittler sei, und hiedurch bemühen sie sich, Israel zum Glauben an Jesum zu verpflichten (Act. 2, 15—36; 3, 12—26; 7, 2 ff.). Und ebenso verweist auch Jesus selbst sowohl die nicht an ihn glaubenden Juden auf die alttestamentliche Weissagung, als aus welcher sie sich davon überzeugen können, dass er der verheissene Heiland Israels

und der Völkerwelt sei (Joh. 5, 39), wie er andererseits den schwachen Glauben seiner Jünger dadurch stärkt, dass er ihnen das Verständniss der alttestamentlichen Weissagung eröffnet (Luc. 24, 26. 27. 45. 46). Solch hinweisende und vorbereitende Kraft eignet aber der alttestamentlichen Weissagung um dess willen, weil sie nach der Anschauung der neutestamentlichen Schrift in dem vollkommenen Heilsmittler ihre Erfüllung finden musste; und ihre Erfüllung musste sie in ihm darum finden, weil wiederum nach Anschauung der neutestamentlichen Schrift niemals eine Weissagung durch menschlichen Willen hervorgebracht wurde, sondern die Propheten vielmehr geredet haben als getriebene vom hl. Geiste d. h. als solche, deren sich der hl. Geist oder der Geist Christi als seiner Werkzeuge bediente (2 Petr. 1, 21; 1 Petr. 1, 11; Act. 28, 25). Es ist somit unmittelbare göttliche Ursächlichkeit, worauf das neue Testament die Entstehung der alttestamentlichen Weissagung zurückführt; aus diesem ihrem letzten Entstehungsgrunde ergibt sich ihm sowohl die Nothwendigkeit ihrer Erfüllung als ihr das neutestamentliche Heil vorbereitender Charakter. Und mit diesen seinen Anschauungen über die Weissagung steht das neue Testament in vollkommenster Uebereinstimmung mit den Aussagen des alten Testaments. Denn auch nach diesem sind die Aussprüche der Propheten weder das Resultat ihrer eigenen Reflexion und Combination, noch einer natürlichen Begeisterung, noch einer Aufregung des sittlichen Gefühls, noch endlich einer Steigerung ihres allgemein menschlichen Ahnungsvermögens, sondern vielmehr Verkündung von solchem, was sie selbst erst empfangen haben, und zwar von Gott her empfangen haben. Hierauf weisen bereits die Namen hin, mit welchen sie im alten Testamente benannt werden. Ihr gewöhnlichster Name (נְבִיאִים) bezeichnet sie als solche, welche in die Zuständlichkeit des Hervorsprudelns versetzt, durch eine über sie kommende Macht zum Reden getrieben sind. Wenn man ihnen weiter die Namen Seher, Schauer, Späher beilegte, so ergibt sich hieraus, dass man sich die Weise, in welcher der Prophet zum Inhalte seiner prophetischen Aussprüche gelangt, ähnlich der Weise dachte, in welcher der Mensch vermittelst des Auges Kenntniss von der ihn umgebenden Aussenwelt erhält. So wenig nemlich das Auge die Dinge, welche es gewahrt, auch selbst erzeugt, ebensowenig der Seher die Dinge, welche er schaut und in seinen Aussprüchen verkündet. Wie vielmehr dem Auge, wenn es etwas soll wahrnehmen können, eine gegenständliche Welt gegenüber stehen muss, ebenso muss dem Propheten dasjenige, was er verkünden soll, erst

in objectiver Weise mitgetheilt werden, es muss gleichsam dem Auge seines Geistes von einer höhern Macht gezeigt werden. Als diese höhere Macht aber betrachtet das alte Testament Gott oder den Geist Gottes: darum nennt es den Propheten auch einen Mann Gottes oder einen Knecht Gottes oder einen Boten Gottes (1 Sam. 2, 27; 9, 6; 1 Kön. 13, 1 ff.; 2 Kön. 17, 13; Am. 3, 7; Hag. 1, 13). Dass es sich aber so mit der Weissagung und ihrer Entstehung verhalte, ist die durchgehende Behauptung auch der Propheten selbst. Diese stellen es nemlich entschieden in Abrede, dass sie als Propheten ihre eigenen, freier Selbstthätigkeit entsprungenen oder aus irgend welchem natürlichen Vermögen entstandenen Gedanken verkünden: nur die falschen Propheten weissagen aus ihrem eigenen Herzen, predigen ihres Herzens Gesicht und nicht aus des Herrn Munde (Ez. 13, 2. 3; Jer. 14, 14; 23, 16. 30. 31). Der wahre Prophet dagegen vermag nur dann zu weissagen, wenn der Geist Gottes über ihn kommt, die Hand des Herrn d. i. die Machterweisung des Herrn sich an ihm bethätigt, der Herr seine Worte in des Propheten Mund legt (Sach. 7, 12; Num. 11, 24—29; Jes. 8, 11; Jer. 15, 7; Ez. 1, 3; 3, 14. 22; 8, 1; Deut. 18, 18; Jer. 1, 7. 9). Lässt Gott es an einer Mittheilung an den Propheten fehlen, so hat dieser auch nichts zu verkünden; und redet er dennoch, so mag er zwar als ein frommer Mann reden, aber er muss darauf verzichten, seine Worte für Gottesworte auszugeben, und muss es sich gefallen lassen, von Gott beauftragt zu werden, das Gegentheil von dem zu verkünden, was er zuvor als seine eigene Meinung ausgesprochen hatte. Als David dem Propheten Nathan seinen Entschluss mittheilte, dem Herrn einen Tempel zu bauen, sprach Nathan sofort seine freudige Zustimmung aus. Aber in der folgenden Nacht empfing er von dem Herrn die Weisung, David zu sagen, dass nicht er, sondern erst sein Sohn dem Herrn ein Haus bauen solle (2 Sam. 7, 1 ff.). Zwar mag der Prophet sich für den Empfang göttlicher Mittheilung seinerseits disponiren: zu solchem Zwecke lässt sich Elisa wohl einen Spielmann kommen, damit er durch dessen Spiel von der zerstreuenden Aussenwelt abgezogen werde und sein Geist sich in sich selbst sammle (2 Kön. 3, 15); und ähnlichen Zweck mögen auch die prophetischen Genossenschaften, welche man gewöhnlich Prophetenschulen nennt, verfolgt haben (1 Sam. 10, 5; 19, 20; 1 Kön. 20, 35; 2 Kön. 2, 3. 5; 4, 1. 38; 6, 1). Mit Sicherheit aber kann der Prophet nicht darauf rechnen, dass er durch seine subjectiv Disposition eine göttliche Mittheilung sich erwirken werde oft schauten die Propheten nach Offenbarung aus, ohne s

zu erhalten (Klagel. 2, 9; Jer. 42, 4. 7). Wird dagegen dem Propheten Offenbarung zu Theil, so muss er reden, ob er auch nicht wollte: das Verkündigen wird ihm zur zwingenden Nothwendigkeit. In diesem Sinne sagt der Prophet Amos (3, 8): „Der Löwe brüllet, wer sollte sich nicht fürchten? der Herr redet, wer sollte nicht weissagen?" (vgl. Jer. 20, 7—9 und die Geschichte Bileams Num. 22—24). Nach alle dem werden wir uns von der Weise, in welcher die göttliche Offenbarung an den Propheten erfolgte, nur die Vorstellung machen können, dass infolge göttlicher Geisteswirkung plötzlich, ohne menschliche Vermittlung und ohne eigenes Zuthun in des Propheten Seele eine Erkenntniss göttlicher Gedanken und Rathschlüsse gewirkt wurde, von welcher der Prophet unmittelbar und unwiderleglich gewiss war, dass er sie auf directe göttliche Causalität zurückzuführen habe. Da mithin die Gedanken und Rathschlüsse, welche die Propheten je nach ihrer individuellen Eigenthümlichkeit bald in dieser, bald in jener Weise verkündeten, im letzten Grunde Gedanken und Rathschlüsse Gottes waren, so versteht es sich von selbst, dass sie sich auch in der geschichtlichen Wirklichkeit bewahrheiten und bewähren mussten. Und dem steht nicht entgegen, dass sich manche Weissagungen der Propheten, insbesondere manche Gerichtsandrohungen nicht verwirklicht haben. Denn viele prophetische Gerichtsandrohungen sind von vornherein nur bedingungsweise gemeint und ausgesprochen: diese verwirklichen sich daher auch nur dann, wenn, und nur insoweit als nicht durch dazwischen tretende Busse der Anlass der Gerichtsdrohung hinweggeräumt wird. Insoweit dagegen die Propheten unabänderlich feststehende Rathschlüsse Gottes verkünden, war die Erfüllung dieser Verkündigungen nothwendig und fanden dieselben auch ihre Erfüllung. An den Weissagungen seiner Propheten hatte daher Israel eine Hinweisung und Vorbereitung auf die Zukunft überhaupt, insbesondere aber eine Hinweisung und Vorbereitung auf das im neuen Bunde zu verwirklichende schliessliche Heil, um welches die gesammte alttestamentliche Prophetie wie um ihren einheitlichen Mittelpunkt kreist, mag sie nun den Tag Jehova's und das an ihm sich vollziehende Gericht über alle Gottentfremdeten der Erde schildern, odér die den Gottesfürchtigen bevorstehende Rettung und Beseligung ausmalen, oder von der heiligen und herrlichen Endzeit reden, oder von dem zukünftigen König Messias und dem Knechte Jehova's weissagen, welcher Jehova's Heilswillen Israel und der Völkerwelt zu Gute vollbringen wird. Die dahin zielenden Aussprüche der Propheten im Einzelnen aufzuführen versage ich mir, um

noch auf ein zweites Mittel hinweisen zu können, durch welches das Volk des alten Bundes auf den Eintritt des neutestamentlichen Heiles hingewiesen und vorbereitet wurde.

Lesen wir das neue Testament, so treffen wir wiederholt auf Stellen, an welchen nicht blos die Wortweissagung des alten Testamentes als erfüllt nachgewiesen wird, sondern auch einzelnen Personen oder einzelnen geschichtlichen Vorgängen oder endlich einzelnen Institutionen des alten Testamentes eine weissagende Bedeutung zugeschrieben wird, welche in der schliesslichen Heilsverwirklichung durch Jesum Christum ihre Erfüllung habe finden müssen. So sieht das neue Testament in dem von Saul schuldlos verfolgten David eine Weissagung auf den schuldlos leidenden Christus (Matth. 27, 35; Joh. 19, 23. 24); in Ahitophel, dem Verräther Davids, und dessen Ende eine Weissagung auf Judas Ischarioth und dessen Fluchgeschick (Joh. 13, 18; 17, 12; Ap.-Gesch. 1, 16 ff.); in Melchisedeks Priesterthum eine Weissagung auf Christi Priesterthum (Hebr. 5, 6—10; 6, 20 ff.); in dem alttestamentlichen Sühnungsmittel der Opfer eine Weissagung auf die durch den Tod Jesu zu bewirkende vollkommene Sühnung (Hebr. 10, 1 ff.); in der von Mose in der Wüste erhöhten Schlange eine Weissagung auf die Jesu widerfahrene Erhöhung (Joh. 3, 14); in der Weise, wie Jona den Niniviten ein Zeichen ward, eine Weissagung auf die Art, in welcher Jesus seinen Zeitgenossen ein Zeichen werden sollte (Matth. 12, 39. 40; Luc. 11, 29. 30); in dem alttestamentlichen Israel und seiner Geschichte eine Weissagung auf die Gemeinde Jesu Christi und deren Geschichte (Gal. 4, 28; 1 Petr. 2, 9; 1 Cor. 10, 6. 11), und dessgleichen noch in vielem Anderen. Das neue Testament kennt mithin neben der Wortweissagung auch eine Realweissagung vermittelst Vorbildern oder Typen. An diesen Typen hat man vielfach Anstoss genommen und überhaupt den Nachweis von Typen in der alttestamentlichen Geschichte als eine theologische, speciell rabbinische Spielerei bezeichnet. Und in der That, das Aufsuchen von Typen kann leicht zur Spielerei werden: eine blosse Spielerei ist es überall da, wo man auf Grund rein äusserlicher und blos zufälliger Aehnlichkeit zweier geschichtlichen Begebenheiten die frühere als einen Typus der späteren ansieht; Spielerei ist es z. B. wenn man Isaak um deswillen als einen Typus Christi hinstellt, weil wie Isaak behufs zu vollziehender Opferung auf dasjenige Holz hingelegt wurde, welches er selbst zur Stätte der Opferung getragen hatte, so auch Christus als ein Opfer für die Sünde der Welt an dem Holze getödtet wurde, welches er selbst nach Golgatha hinausgetragen hatte. Nicht auf

willkürlicher Spielerei beruht dagegen die Annahme von Typen da, wo in den betreffenden als typisch betrachteten Personen, Institutionen oder Geschehnissen infolge göttlicher Lenkung der Geschichte entweder göttliche Ideen oder geschichtlich nothwendige Verhältnisse zu einer empirischen, aber noch unvollkommenen und darum auch nur vorläufigen Verwirklichung gelangen. Solcher Art sind die Typen, welche das neue Testament in der alttestamentlichen Geschichte findet. Das Volk Israel ist ein Typus der Gemeinde Jesu Christi, weil Israel eine Realisirung, wenngleich nur noch unvollkommene Realisirung des göttlichen Rathschlusses war, dass eine Menschheit Gottes werden solle d. h. eine Menschheit, welche sich freiwillig in Gottes Gehorsam begebe und darin ihre Seligkeit finde. Das alttestamentliche Sühnungsmittel der Opfer ist darum ein Typus der durch Christum zu vollbringenden vollkommenen Sühnung, weil in dem alttestamentlichen Sühnopfer eine concrete Realisirung der theils in Gottes Wesen theils in den geschichtlichen Verhältnissen begründeten Wahrheit gegeben war, dass der Mensch nach seiner derzeitigen Beschaffenheit einer Sühnung seiner Sündenschuld bedarf, wenn er Gotte soll angenehm werden und in Gemeinschaft mit ihm treten können; dass ferner diese Sühnung nicht eintreten könne, ohne dass ein für sich selbst der Sühnung nicht bedürftiges Wesen sich vollkommen und bis zum Aeussersten dem göttlichen Zornwillen über die sündig gewordene Menschheit unterwarf, um hiedurch eine unantastbare und ewig gültige Rechtbeschaffenheit zu bewähren, welche vermöge göttlicher Gnade dem Menschen zu Gute kommen könne; und endlich, dass es Gottes Wille sei, dass solche Sühnung für die Menschheit beschafft werde. Aber auch nur eine unvollständige und darum auch nur vorläufige Realisirung dieser Wahrheiten war das alttestamentliche Thieropfer: denn indem das Opferthier den Tod erlitt, unterwarf es sich nicht selbst dem Menschen zu Gute dem göttlichen Zornwillen, sondern es wurde ihm unterworfen; es fehlte seiner Hingabe das ethische Moment der Freiheit, so dass auch nicht eine wirkliche Rechtbeschaffenheit die Folge dieser Hingabe seyn konnte. Daher war das alttestamentliche Opfer auch nur ein Typus, welcher seinen Antitypus, ein unvollkommenes Vorbild, welches sein vollkommenes Gegenbild forderte. Als Typus gilt der neutestamentlichen Schrift ferner die von Moses an einer Panierstange erhöhte Schlange. Als die Israeliten gegen Ende ihrer vierzigjährigen Wüstenwanderung gegen Gott und gegen Mose murrten, sandte Gott nach der Erzählung des Pentateuch Schlangen unter das Volk, an deren entzündlichem

Bisse Viele hinstarben. Auf sein Gebet um Aufhebung der Plage erhielt Mose von Gott die Weisung, auf einer Panierstange das eherne Bild einer solchen Schlange anzubringen, mit der Verheissung, dass ein jeder, welcher von der Schlange verwundet das an der Panierstange angebrachte und hiedurch weithin sichtbar gemachte eherne Schlangenbild anschauen würde, wieder genesen solle. Ein Typus ist nach der Anschauung des neuen Testamentes die erhöhte eherne Schlange darum, weil sich in ihrer Erhöhung zum Behufe der Heilung der Verwundeten der Gedanke ausspricht, dass Gott dem Menschen Befreiung von seiner Sündenstrafe nur unter der Bedingung gewähre, dass er sich die verdiente Strafe wohl vor Augen stelle und zu Herzen fasse und sich hiedurch zu rechter Sündenerkenntniss führen lasse. Zur vollen Verwirklichung dieser Gottesordnung musste daher auch der Mittler des vollkommenen Heiles, Jesus Christus, in der Weise an das Kreuz erhöht werden, dass der Mensch an ihm, dem Gekreuzigten, gewahren konnte, wie ernstlich Gottes Zorn gegen die Sünde sei, auf dass er sich hiedurch zu eben so tiefer Sündenerkenntniss als ernstlicher Bussfertigkeit leiten lasse (vgl. meine Abhandlung über die eherne Schlange in Herzog's Realenc. XIII, 562 ff.). Oder, um noch einen andern von dem neuen Testamente anerkannten Typus wenigstens mit einem Worte zu beleuchten — der Prophet Jona gilt dem neuen Testamente als Typus, weil in der von ihm berichteten wunderbaren Lebensrettung und Bewahrung zu der ihm aufgetragenen Busspredigt an die Bewohner Ninive's die Wahrheit eine gleichsam leibhaftige Gestalt gewann, dass Gott nicht nur seine Boten in wunderbarer Weise vor dem Untergang schützen und zur Ausrichtung ihres Berufes in Stand setzen kann, sondern auch gerade dadurch, dass er dieses an ihnen thut, in unwiderleglicher Weise ihre göttliche Sendung beglaubigt. Eine Vorbereitung aber auf den neuen Bund sind die eben erwähnten sammt all den übrigen zahlreichen Typen der alttestamentlichen Geschichte darum, weil einerseits Israel durch sie auf die in ihnen mehr oder minder vollkommen realisirten Wahrheiten hingewiesen wurde, und weil andererseits dadurch, dass in den Typen die göttlichen Ideen, Rathschlüsse und geschichtlich nothwendigen Verhältnisse doch immer nur unvollkommen und nur vorläufig realisirt waren, die Sehnsucht nach ihrer vollen Verwirklichung, wie sie im neuen Bunde zu erwarten stand, belebt werden musste.

Damit es in dem Volke des alten Bundes nun aber auch wirklich zu einer Sehnsucht nach der Realisirung des in Wortweissagung und Typus verheissenen neutestamentlichen

Heiles kam, damit also Wortweissagung und Typus ihm nicht rein äusserlich gegenüber stehen blieben, sondern von ihm auch subjectiv angeeignet und zum Mittelpunkte seines geistigen Lebens gemacht wurden, leitete Gott in pädagogischer Weise seine Geschicke so, dass jene Sehnsucht das Resultat seiner Geschichte war. Zu dem Ende trat er mit Israel in ein Bundesverhältniss, dessen beiderseitige Bestimmungen uns im Pentateuch aufgezeichnet vorliegen. Er forderte von Israel, dass es ausser ihm keine anderen Götter habe und seinen im Gesetz dargelegten Willen vollkommen erfülle. Kommt Israel diesen Forderungen nach, dann soll es Sicherheit vor allen Feinden und reichste Fülle des Segens geniessen; erfüllt es dagegen die Forderungen nicht, so wird es mit schwerem Fluch und Unsegen der mannichfachsten Art geschlagen, so dass es sich aus seinem jeweiligen Ergehen Gottes Urtheil über sein jeweiliges Verhalten selbst entnehmen kann. Die Aufstellung jener Forderung war gerecht; ihre Erfüllung schien leicht. Und doch musste gerade sie dazu dienen, Israel dessen zu überführen, dass es ihr nicht gerecht werden könne und daher jenes von Gott zu beschaffenden Heiles bedürfe, auf welches es durch Wortweissagungen und Typen hingewiesen wurde. Fast ein Jahrtausend lang schwankte Israel zwischen dem Dienste des lebendigen Gottes und heidnischem Polytheismus gleich einem Rohre hin und her. Wie wenig es hiemit der Grundforderung des Gesetzes genügte, brachte ihm Gott dadurch zum Bewusstseyn, dass er, so oft es sich dem Dienste der heidnischen Götter ergab, eben so oft es auch der Vergewaltigung durch heidnische Völker preisgab. Und als Israel trotz alle dem immer wieder und wieder in Götzendienst verfiel, wurde schliesslich die Strafe des Exils verhängt und die politische Selbständigkeit des Volkes aufgehoben. Dieses furchtbare Gericht und die dann nach mehreren Decennien durch Gottes Gnade herbeigeführte Erlösung aus der Gefangenschaft bewirkten endlich, dass Israel sich von der Eitelkeit und Machtlosigkeit der heidnischen Götter so gründlich überzeugte, dass bei dem in die Heimath zurückgekehrten Reste des Volkes sich kaum noch eine Spur von der früheren Hinneigung zum Götzendienste wahrnehmen lässt. Israel war jetzt von neuem dem Gesetze gegenübergestellt, um zuzusehen, ob es nunmehr vielleicht, nachdem wenigstens der Götzendienst seines zauberischen Reizes für es entkleidet war, im Stande sei, des Gesetzes Forderungen zu erfüllen und sich hiedurch einen Anspruch auf die von dem Gesetze verheissenen Segnungen zu erwerben. Allein auch jetzt wieder blieb dieses Ziel unerreicht. Bei den Einen,

den pharisäisch Gesinnten, fand sich zwar lebendiger Eifer für die Beobachtung des Gesetzes, welches sie sogar noch durch eine Menge einengender Bestimmungen verschärften; sie stellten sich aber dem Gesetze rein äusserlich gegenüber, hielten vor Allem auf die Erfüllung des Gesetzesbuchstabens, ohne sich um des Gesetzes eigentlichen Sinn und Meinung viel zu kümmern, und wähnten bereits hiedurch einen Anspruch auf den einer treuen Gesetzeserfüllung zugesprochenen Segen zu haben. Die Andern, die sadducäisch Gesinnten, verzichteten darauf, sich durch ihre Gesetzeserfüllung eine Anwartschaft auf sonderlichen, im Gesetz verheissenen Lohn zu erwerben: sie meinten, da das Gute eben um sein selbst willen zu thun sei und das Gesetz die Vorschriften über das Gute enthalte, so sei das Gesetz zwar so viel als möglich zu beobachten, im Uebrigen aber auch das Leben, wie es nun einmal gegeben sei, soviel als möglich zu geniessen, ohne dass sich des Israeliten Blick der Zukunft zuzuwenden habe. Fehlte es somit jenen dem Gesetze gegenüber an der rechten sittlichen Selbsterkenntniss, so diesen an dem rechten lebendigen Glauben. Und dies liess Gott beide dadurch inne werden, dass er auch dem nachexilischen Israel den Segen vorenthielt, welcher ihm unter der Bedingung treuer Gesetzeserfüllung zu Theil werden sollte. Israel blieb auch nach dem Exile noch der Dienstbarkeit fremder Völker unterworfen und gerieth je länger in desto schlimmere Knechtschaft. Dieser Druck trug endlich seine Früchte: es reifte in dem Kerne des Volkes eine Einsicht in die trotz aller äusserlichen Gesetzeserfüllung dennoch vorhandene Gesetzesübertretung und Sündenschuld, und eine Sehnsucht nach der durch Wortweissagung und Typus verheissenen Erlösung, wie sie bis dahin in der Geschichte Israels noch nicht vorhanden waren. Als Johannes der Täufer mit seiner erschütternden, tief durch Mark und Bein dringenden Busspredigt unter Israel auftrat, strömte alles Volk, unbefriedigt von seiner bisherigen scheinbaren Gesetzeserfüllung und niedergebeugt von der Last seiner Sünde, hinaus zu ihm an den Jordan, um sich von ihm taufen zu lassen und Vergebung der Sünden zu empfangen. Und als Maria das Jesuskindlein in den Tempel brachte, um die vorgeschriebenen Opfer zu verrichten, wurde dort das Knäblein auf ihren Armen nicht etwa blos von Symeon und Hanna mit lautem Jubel begrüsst, sondern letztere konnte auch von ihm zu einer Vielheit solcher reden, welche gleich ihr auf den Trost und die Erlösung Israels harrten. Nachdem nun solchergestalt Sündenerkenntniss und Heilsverlangen *in dem* Israel des alten Bundes geweckt war, hatte die Vor-

bereitung Israels auf den neuen Bund ihr Ziel erreicht: denn nunmehr war in dem Volke des alten Bundes die Stelle bereitet, wo das neutestamentliche Heil bei seinem Eintritt in die Welt gläubige Aufnahme erwarten durfte. Hiermit war denn die Zeit gekommen, in welcher die Wortweissagung und der Typus des alten Testaments ihre Erfüllung finden, der neue Bund aufgerichtet werden konnte. Dass beides in Jesu Christo geschehen sei, ist die Grundvoraussetzung und unerschütterliche Ueberzeugung der christlichen Kirche.

Die Mystik und ihr Verhältniss zur Reformation.

Erster Artikel.

Von

Pastor *Dr.* **J. Tietz** in Hannover.

Keine Erscheinung des religiösen Lebens hat sich mit misstrauischeren Blicken betrachten und sich ungünstigere Urtheile gefallen lassen müssen, als die Mystik. Namentlich in der Zeit der unbestrittenen Herrschaft des Rationalismus glaubte man es gänzlich in Abrede nehmen zu müssen, dass die Mystik von einem göttlichen Hauche durchweht sei, und meinte ihr kein Unrecht zu thun, wenn man sie mit allen ihren Erscheinungen in das Gebiet der Schwärmerei verwies und mit vornehmem Lächeln an ihr vorüberging. Es war das die natürliche Wirkung einer Zeit, welche der Verinnerlichung des religiösen Lebens ferne stand und die christliche Vollkommenheit nicht durch die Herzenseinigung mit dem Erlöser, sondern durch die Uebung in s. g. guten Werken, dem Producte der ihrem Wesen nach unverdorbenen Menschennatur, anstrebte. Und doch hätte man vor Allem aus protestantischem Munde eine solche Verurtheilung der Mystik nicht erwarten sollen, da dieselbe eine grobe Verleugnung des protestantischen Princips enthält. Denn die Mystik ist es vor Allem, welche in den stärksten Gegensatz gegen das Falsche des Katholicismus tritt, welche dadurch der Reformation den Weg gebahnt hat und den unmittelbaren Zusammenhang unserer Kirche mit der ältesten Kirche uns aufdeckt. Schiebt man die Mystik bei Seite, so fällt damit eins der lebendigen Mittelglieder zwischen unserer Anschauung und der des apostolischen Zeitalters, so wird es unmöglich, den Vorwurf der Katholiken zurückzuweisen, dass unsre Kirche, eine schlechthin neue, den Charakter der Subjectivität trage und

daher zu verdammen sei. — Versuchen wir es demnach, uns in dem Nachstehenden über das Charakteristische der Mystik und ihr Verhältniss zu der Reformation zu verständigen.

Das Wesen der Religion ist Gemeinschaft mit Gott. Wie soll man zu dieser Gemeinschaft mit Gott gelangen? Da der Mensch nicht ein rein geistiges Wesen ist, sondern durch seinen Körper an Raum und Zeit gebunden, so soll sich auch der religiöse Process in ihm nicht lediglich immanent bilden, sondern es bedarf für ihn, wenn er mit der Gottheit in Verbindung treten soll, gewisser Vehikel, in denen sich die Gottheit für ihn sichtbar macht. Finden sich diese Vehikel in der Natur rings um uns her, welche uns die Grösse Gottes in allen ihren Modificationen predigt, so sind sie noch ganz besonders, als die Natur wegen der Sündhaftigkeit des Menschen diesem Zwecke nicht mehr entsprach, von dem Herrn in den geoffenbarten Religionen den Menschen entgegengetragen. Das musste um so mehr geschehen, je weiter der Mensch noch von dem Leben in Gott entfernt war; denn die Restauration des im Herzen verdunkelten Spiegelbildes Gottes konnte nur dadurch möglich werden, dass die einzelnen Züge dieses Spiegelbildes allmählich durch die Sinnenwelt in den Bereich der Geisteswelt wieder hineingetragen wurden. Daher finden wir im Judenthume den Mittelpunkt der Verehrung des wahren Gottes an einen bestimmten Ort, den Tempel zu Jerusalem, fixirt, so wie den ganzen Cultus in die Symbole der Thier- und Rauchopfer, der Waschungen etc. gekleidet. Je näher der Mensch seinem Gotte geführt wurde, desto mehr mussten diese Symbole oder Vehikel schwinden, und so verkündigt Christus, dass mit Seinem Erscheinen die Stunde gekommen sei, wo die wahrhaftigen Anbeter Gott im Geiste und in der Wahrheit verehren sollten. [1]) Dennoch aber durften auch im Christenthume einzelne Vehikel des Göttlichen nicht fehlen, da sonst die Gefahr der Substitution eigener Gedanken an Stelle der göttlichen nahe genug liegen würde, so wie auch die andere Gefahr nicht leicht vermieden werden könnte, ein rein innerliches Leben zu führen, von dem Verhältnisse zur Welt in seiner Frömmigkeit gänzlich zu abstrahiren und diese daher ihres ethischen Charakters zu entkleiden. Aus diesem Grunde ist für uns Christen der heilige Geist an die Predigt des hörbaren Wortes und an den Genuss der sichtbaren Sacramente gebunden, durch die unser religiöses Leben stets das

1) Vgl. Joh. 4, 23.

echte Correctiv erhält, und wir in dem gottgewollten Zuammenhange mit der uns umgebenden Welt erhalten werden.

Doch bei dem Gebrauche dieser Vehikel des Göttlichen eräth der Mensch sehr leicht auf falsche Bahnen. Der Wahn egt nämlich nahe genug, es sei die Gottheit bereits erfasst, 'enn man in nur äussere, sinnliche Berührung mit den [itteln komme, welche zu der Gottheit führen sollen, so ass man diese Mittel mit dem Ziele verwechselt, auf halbem Vege stehen bleibt und zur Religion im höchsten Sinne nie elangt. Denn der Religion ist es darum zu thun, dass Gott ı das Centrum der Persönlichkeit Seinen Einzug halte, dort on den Menschen als der Lebendigmachende erkannt und efühlt werde, und von da aus unser ganzes Verhältniss zu er uns umgebenden Welt der Mittel gestalte. Jene falsche nschauung der Vehikel der Gottheit zeigt sich uns zunächst ı den Erscheinungen des Heidenthums, denen die Natur icht als die Offenbarungsstätte des lebendigen Gottes gilt, ondern denen die einzelnen Kräfte der Natur selbst zu eben o vielen Göttern werden, in deren Anschauung und deren ienste sie ihren Abschluss und ihre Befriedigung finden. twas Aehnliches sehen wir bei dem ungläubigen Judenthume, as seinen Höhepunkt im Pharisäismus erreichte; denn ihm enügte die Anwesenheit im Tempel, die Darbringung der orgeschriebenen Opfer, die äussere Heilighaltung des Sabaths etc., um sich mit seinem Gotte im Bunde zu wähnen nd den Spruch des Psalmisten zu vergessen: „Opfer und aben, Brandopfer und Sündopfer hast du nicht gewollt; sie efallen dir auch nicht. Die Opfer, die Gott gefallen, sind in geängsteter Geist. Ein geängstetes und zerschlagenes Ierz hast du, o Gott, nicht verworfen.“ Und ebenso hat las Christenthum vielfach solche Verirrungen aufzuweisen geıabt und noch aufzuweisen. Dahin ist namentlich zu rechıen die Lehre vom *opus operatum* des mittelalterlichen Kaholicismus, d. i. der Versöhnung Gottes durch äussere, selbstewählte gute Werke mit allen Consequenzen, die sich aus ener Lehre ergeben. Dahin gehört ferner das Stehenbleiben ei der s. g. *fides historica* d. i. dem Glauben an Christum ım der blossen Auctorität äusserer Zeugnisse willen, wie ein olcher Glaube nur in den Vorhöfen zum Heiligthume sich ewegt, aber des reinigenden und heiligenden Elementes jeıes Standpunktes entbehren muss, auf dem man mit den Samaritern des Evangeliums sprechen darf: „Wir glauben ıun fort nicht um deiner Rede willen; wir haben selbst geıört und erkannt, dass dieser ist wahrlich Christus, der Welt Heiland.“

daher zu verdammen sei. — Versuchen wir es demnach, uns in dem Nachstehenden über das Charakteristische der Mystik und ihr Verhältniss zu der Reformation zu verständigen.

Das Wesen der Religion ist Gemeinschaft mit Gott. Wie soll man zu dieser Gemeinschaft mit Gott gelangen? Da der Mensch nicht ein rein geistiges Wesen ist, sondern durch seinen Körper an Raum und Zeit gebunden, so soll sich auch der religiöse Process in ihm nicht lediglich immanent bilden, sondern es bedarf für ihn, wenn er mit der Gottheit in Verbindung treten soll, gewisser Vehikel, in denen sich die Gottheit für ihn sichtbar macht. Finden sich diese Vehikel in der Natur rings um uns her, welche uns die Grösse Gottes in allen ihren Modificationen predigt, so sind sie noch ganz besonders, als die Natur wegen der Sündhaftigkeit des Menschen diesem Zwecke nicht mehr entsprach, von dem Herrn in den geoffenbarten Religionen den Menschen entgegengetragen. Das musste um so mehr geschehen, je weiter der Mensch noch von dem Leben in Gott entfernt war; denn die Restauration des im Herzen verdunkelten Spiegelbildes Gottes konnte nur dadurch möglich werden, dass die einzelnen Züge dieses Spiegelbildes allmählich durch die Sinnenwelt in den Bereich der Geisteswelt wieder hineingetragen wurden. Daher finden wir im Judenthume den Mittelpunkt der Verehrung des wahren Gottes an einen bestimmten Ort, den Tempel zu Jerusalem, fixirt, so wie den ganzen Cultus in die Symbole der Thier- und Rauchopfer, der Waschungen etc. gekleidet. Je näher der Mensch seinem Gotte geführt wurde, desto mehr mussten diese Symbole oder Vehi-
kel schwinden, und so verkündigt Christus, dass mit Se-
nem Erscheinen die Stunde gekommen sei, wo die wa-
haftigen Anbeter Gott im Geiste und in der Wahrheit ver-
ren sollten. 1) Dennoch aber durften auch im Christenth
einzelne Vehikel des Göttlichen nicht fehlen, da sons
Gefahr der Substitution eigener Gedanken an Stelle der
lichen nahe genug liegen würde, so wie auch die a
Gefahr nicht leicht vermieden werden könnte, ein re
nerliches Leben zu führen, von dem Verhältnisse zu
in seiner Frömmigkeit gänzlich zu abstrahiren und di
her ihres ethischen Charakters zu entkleiden. Aus
Grunde ist für uns Christen der heilige Geist an die
des hörbaren Wortes und an den Genuss der sicht
cramente gebunden, durch die unser religiöses Leben

1) Vgl. Joh. 4, 23.

rechte Correctiv erhält, und wir in dem gottgewollten Zusammenhange mit der uns umgebenden Welt erhalten werden.

Doch bei dem Gebrauche dieser Vehikel des Göttlichen geräth der Mensch sehr leicht auf falsche Bahnen. Der Wahn liegt nämlich nahe genug, es sei die Gottheit bereits erfasst, wenn man in nur äussere, sinnliche Berührung mit den Mitteln komme, welche zu der Gottheit führen sollen, so dass man diese Mittel mit dem Ziele verwechselt, auf halbem Wege stehen bleibt und zur Religion im höchsten Sinne nie gelangt. Denn der Religion ist es darum zu thun, dass Gott in das Centrum der Persönlichkeit Seinen Einzug halte, dort von den Menschen als der Lebendigmachende erkannt und gefühlt werde, und von da aus unser ganzes Verhältniss zu der uns umgebenden Welt der Mittel gestalte. Jene falsche Anschauung der Vehikel der Gottheit zeigt sich uns zunächst in den Erscheinungen des Heidenthums, denen die Natur nicht als die Offenbarungsstätte des lebendigen Gottes gilt, sondern denen die einzelnen Kräfte der Natur selbst zu eben so vielen Göttern werden, in deren Anschauung und deren Dienste sie ihren Abschluss und ihre Befriedigung finden. Etwas Aehnliches sehen wir bei dem ungläubigen Judenthume, das seinen Höhepunkt im Pharisäismus erreichte; denn ihm genügte die Anwesenheit im Tempel, die Darbringung der vorgeschriebenen Opfer, die äussere Heilighaltung des Sabbaths etc., um sich mit seinem Gotte im Bunde zu wähnen und den Spruch des Psalmisten zu vergessen: „Opfer und Gaben, Brandopfer und Sündopfer hast du nicht gewollt; sie gefallen dir auch nicht. Die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängsteter Geist. Ein geängstetes und zerschlagenes Herz hast du, o Gott, nicht verworfen.“ Und ebenso hat das Christenthum vielfach solche Verirrungen aufzuweisen gehabt und noch aufzuweisen. Dahin ist namentlich zu rechnen die Lehre vom *opus operatum* des mittelalterlichen Katholicismus, d. i. der Versöhnung Gottes durch äussere, selbstgewählte gute Werke mit allen Consequenzen, die sich aus jener Lehre ergeben. Dahin gehört ferner das Stehenbleiben bei der s. g. *fides historica* d. i. dem Glauben an Christum um der blossen Auctorität äusserer Zeugnisse willen, wie ein solcher Glaube nur in den Vorhöfen zum Heiligthume sich bewegt, aber des reinigenden und heiligenden Elementes jenes Standpunktes entbehren muss, auf dem man mit den Samaritern des Evangeliums sprechen darf: „Wir glauben nun fort nicht um deiner Rede willen; wir haben selbst gehört und erkannt, dass dieser ist wahrlich Christus, der Welt Heiland.“

Dadurch sind wir nun übergeleitet zu dem, was die Mystik für sich in Anspruch nehmen will. Alle Mystik nämlich, die in Wahrheit diesen Namen verdient, begnügt sich nicht mit dem sinnlich Greifbaren, sondern erstrebt, nachdem in dem Menschen durch die Welt der Mittel, durch Wort und Sacramente, die Idee der Gottheit geweckt ist, unmittelbare Gemeinschaft mit der Gottheit, Berührung des Göttlichen selbst. Die Mystik kann sich demnach nur in einem religiös bestimmten Gemüthe finden, ja, sie ist ein Product der tiefsten Religiosität, das Streben nach vollständigster Einsenkung in Gott. Durch diese Darlegung könnte nun der Schein erweckt werden, als beanspruchten wir für einen jeden wahren Christen, dass er ein Mystiker im engeren Sinne sei; denn, wie wir das ausgeführt haben, soll das Christenthum nicht blos äusserlich an den Menschen herantreten, so dass er im Innersten unberührt davon bliebe, sondern es soll gerade im Mittelpunkte des Denkens und Wollens des Menschen wurzeln. Allerdings müssen wir von einem jeden wahren Christen unbedingt fordern, dass er der Mystik nicht total fremd bleibe, da er sonst nicht der belebenden und befruchtenden Ströme des göttlichen Lebens theilhaftig werden könnte, und es ist das der Sinn unserer Kirchenlehre, wenn sie als das Ziel der Heiligung die *unio mystica* hinstellt d. i. die innigste Durchdringung des Wiedergebornen von der Liebe der heiligen Dreieinigkeit, es ist das der Sinn des Heilands, wenn Er uns im Worte Gottes entgegenruft: „Wer mich liebt, der wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen.“ Allein es würde das nur die Mystik im weiteren Sinne seyn. Die Mystik im engeren Sinne dagegen ist, wie das Erbkam [1]) richtig gesehen hat, nur das Eigenthum einzelner, besonders begabter Naturen. Gleichwie wir in einem jeden Menschen ein grösseres oder geringeres Verständniss für die Materie voraussetzen müssen, auch verlangen dürfen, dass er lebendiges Interesse an Gemälden nimmt, wenn wir nicht seinen geistigen Zustand als einen sehr gesunkenen bezeichnen sollen, während doch nur Einzelnen die Befähigung zur Production von Gemälden verliehen ist, oder wie der Sinn für Ordnung wesentlich zum Wohlseyn des menschlichen Geistes gehört, während doch organisatorische Talente nur bei einer geringen Anzahl von Menschen gefunden werden: so müssen mystische Züge in einem jeden christlich bestimmten

1) *Siehe* Erbkam, Geschichte der protestantischen Secten, Einleitung.

Geiste wahrnehmbar seyn, falls wir ihm nicht den Charakter der Christlichkeit absprechen sollen; dagegen die Gaben der Mystik selbst sind der grossen Menge nicht verliehen, sondern beschränken sich auf wenige Auserwählte. Wir könnten hier auch als Analogon das Verhältniss unserer jetzigen christlichen Ausstattung zu den Charismen der apostolischen Zeit anführen, welche in ihren verschiedenen Modificationen als Gabe des Zungenredens, der Prophetie, der Krankenheilung etc. einzelnen Christen als ausserordentliche Wirkungen des heiligen Geistes verliehen wurden, der jetzt nur noch das christliche Leben nach seinen einzelnen Gestaltungen in uns erzeugt.

Doch betrachten wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen den mystischen Process ein wenig näher, wie er in den dazu veranlagten Naturen vorgeht. Wir schicken die psychologische Bemerkung voraus, dass wir in dem Menschen, wie er aus Gottes Schöpferhand hervorgeht, nicht mit den englischen Deisten eine *tabula rasa*, einen leeren seelischen Organismus annehmen können, der erst durch die Betrachtung der Aussenwelt mit einem Inhalte erfüllt würde, so dass der Mensch nur eine höhere Thiergattung wäre, sondern dass wir schon vor der Betrachtung der Aussenwelt den seelischen Organismus durch eine auf Gott gehende Richtung des inwendigen Menschen sowohl nach der Willens-, als auch nach der Erkenntnissseite hin, durch die s. g. *ideae innatae*, bestimmt denken. Es ist das der unleugbare Sinn des biblischen Wortes, dass „der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei.“ Auf diese Weise kann der innere Mensch durch Vermittelung der Seelenkräfte entweder von der Sinnlichkeit, welche die *ideae innatae* unterdrückt, seine Bestimmtheit erhalten, oder — und das war die bei der Schöpfung von Gott gewollte Weise der Entwickelung — durch ein Ineinandergreifen der von aussen in ihn hineintretenden und der in seinem Innern ursprünglich wohnenden Verstandes- und Willensrichtung, oder endlich vermag der Mensch, aber wegen seiner Berührung mit dem Sinnlichen nur momentan, von der Sinnlichkeit ganz zu abstrahiren und sich mit seinem Denken und Wollen rein in sein Inneres zurückzuziehen. Wenn der Mystiker den letzteren Weg wählt, da er, wie oben gesagt, mit der Gottheit in dem Centrum seiner Persönlichkeit, also unabhängig von den Vermittelungen der ihn umgebenden Aussenwelt, sich zu einigen strebt, so ist es klar, dass er damit nicht nothwendig schwärmerischen Einbildungen nachjagt, sondern sich auf dem Gebiete wirklicher innerer Erfahrungen bewegen kann.

Damit aber eine solche Einigung mit der Gottheit ermög-

licht werde, bedarf es für den Mystiker zunächst einer Anstrengung, welche darauf abzielt, einerseits den Willen dem Einflusse der sinnlichen Triebe zu entziehen, andererseits dem Denken die Richtung auf alles Das zu nehmen, was mit der Aussenwelt im Zusammenhange steht und demselben von da aus seine Bestimmtheit geben will. Das Erstere ermöglicht der Mystiker durch die Askese, die ja dazu dient, die sinnlichen Triebe momentan zu ertödten und so den Geist von ihrem Einflusse zu befreien, ihn in einen „gottgelassenen" Zustand zu versetzen, das Andere durch Contemplation, die das Denken von allem Räumlichen und Zeitlichen abzuziehen trachtet, um es lediglich in den Dienst des inwendigen Menschen zu stellen. [1]) Nach dieser Vorbereitung erfolgt dann die göttliche Einwirkung auf die Seele des Mystikers. Da jedoch vermöge der Erbsünde die natürliche Bestimmtheit des Menschen sowohl nach der Willens-, als auch nach der Erkenntniss-Seite hin eine afficirte ist, so muss der Mystiker sein Absehen darauf richten, bei dieser göttlichen Einwirkung die eigne Thätigkeit völlig ruhen zu lassen und sich ganz dem Einflusse der Gottheit hinzugeben. Nur insofern macht sich auch bei der mystischen Bestimmtheit eine menschliche Einwirkung geltend, als ja auf der einen Seite alles Sinnliche und Trübende mit Energie zurückgestossen ist, auf der andern Seite alle religiösen Momente, die in dem Menschen liegen, möglichst angespannt werden, um sich von der Gottheit befruchten und zur höchsten Erhebung führen zu lassen. Dadurch wird dann auch der Selbsttäuschung im mystischen Zustande vorgebeugt. Denn die vor der mystischen Erhebung in dem Menschen durch die äussere göttliche Offenbarung gewirkten religiösen Vorstellungen und Willenskräfte, welche potenzirt werden sollen, können sich nur mit dem Göttlichen selbst einigen, das sie producirt hat, werden dagegen die Berührung mit Allem abstossen, was ihnen heterogen ist. Wer im lebendigen Glaubensleben steht, wird sich einen solchen Zustand leicht vorstellen können, wenn er nur immer an dem oben Bemerkten festhält, dass die Mystik nicht der Verbindung mit dem Glaubensleben bar ist, sondern vielmehr die höchste Anspannung desselben seyn will. Denn auch der Gläubige verhält sich Gott gegenüber vorzugsweise passiv, da er sich von dem göttlichen Leben erfüllen lassen will, das er, wie er fühlt, aus sich selbst nicht mehr produciren kann. Er ist jedoch insofern aktiv, als er eine feindliche Stellung gegen die gottwidrige Sinnlichkeit ein-

---

1) Man vergleiche zu dem Gesagten Erbkam, a. a. O.

nimmt, und die Einigung Gottes mit der in seinem tiefsten Lebensgrunde ruhenden, durch die Sünde opprimirten Richtung auf Gott anstrebt (Matth. 11, 12). Denkt er sich nun die Feindschaft gegen die Sinnlichkeit bis zur Losreissung von aller Berührung mit der Aussenwelt gesteigert, so wie alles sündlich bestimmte Denken und Wollen momentan zurückgedrängt, damit der seelische Organismus von Gott allein bewegt werde, so hat er ein Bild der mystischen Erhebung. Man stelle sich vor, dass alle Schleier, welche dem sündigen Menschen das Anschauen Gottes verbieten, und welche sich nach und nach vor dem Blicke des Gläubigen lüften, für einen Augenblick plötzlich gehoben werden, so wie dass alle Hindernisse, welche der Richtung des menschlichen Willens auf das von Gott Gewollte entgegenstehen, momentan beseitigt werden, und man wird sich in den Zustand des mystisch Bestimmten versetzt wissen.

Sind die angegebenen Züge das Eigenthümliche aller wahren Mystik, so treten doch in den einzelnen Persönlichkeiten je nach ihrer geistigen Veranlagung bei ihrer mystischen Erhebung Verschiedenheiten hervor, die gar leicht zu groben Einseitigkeiten führen können. Die einen Naturen sind nämlich mehr praktisch, die andern mehr theoretisch angelegt. Da bei diesen die intellectuelle Bereicherung als das Ziel ihres Strebens gilt, so wird bei ihnen die Mystik ein religiöses Schauen: Gott erscheint da dem Mystiker unter dem Bilde des Lichtes oder des Blitzes, der in die Dunkelheit im Innern des Menschen hineinstrahlt und dort eine wunderbare, nicht zu beschreibende Klarheit hervorbringt, eine potenzirte Erleuchtung des zuvor im Halbdunkel tappenden Geistes. Was der Mystiker in diesem Zustande sieht, das liegt so sehr ausser dem Bereiche der sinnlichen Sphäre, dass die nüchterne Sprache nicht genügt, um die Tiefen der gewonnenen Erkenntniss auszudrücken. Daher geben uns die Mystiker den Inhalt solcher Erhebung in Bildern oder Symbolen wieder. „Da das menschliche Wort", sagt Eschenmayer sehr schön [1]), „die an sich unnennbaren Strahlen der Gottheit doch noch fassen will, so kann das nur geschehen im lebendigen Bilde, im glühenden Gefühle, in der deutungsvollen Mythe und in dem profanen Augen verschlossenen Symbole. Die Mystik liest die goldenen Buchstaben und Inschriften, die an den Pforten des Himmels stehen; aber da sie die Sprache des Himmels noch nicht versteht, weil alle Züge in Hieroglyphen verschlungen sind, so übersetzt sie dieselbe in ihre Gefühls- und Dich-

1) Vgl. Eschenmayer, Religionsphilosophie I.

tungssprache, nur verständlich Dem, in welchem jenes Schauen lebendiger geworden ist, ganz unverständlich aber Dem, der nicht über seine Begriffswelt hinauskommt. Dem rechten Mystiker bleibt das Heilige heilig, und eben weil er jene unergründliche Tiefe noch wahrnimmt, so gibt er freiwillig sein endliches Mass auf, um jenes nicht zu entwürdigen, und begnügt sich blos, jene Inschriften zu lesen, die an dem Vorhofe des Tempels stehen, der in das Allerheiligste führt." Hier liegt nun aber eine grosse Gefahr sehr nahe. Die Seligkeit, die der Mystiker bei diesem Hineinschauen in Gottes innerstes Wesen empfindet, ist eine sehr grosse, wird uns von den Mystikern in den überschwenglichsten Ausdrücken beschrieben, als „das wahre Lebensgefühl", „eine keusche Wollust", „eine brennende Flamme der Andacht." So muss sich denn der Mensch gar leicht versucht fühlen, diese Empfindungen festzuhalten und in ihnen zu schwelgen als dem Ziele, über das er nicht hinauszugehen habe. Während die lebendige Erkenntniss Gottes seinem Wollen die rechte Energie verleihen sollte, um nun dieser Erkenntniss gemäss sein Leben zu gestalten, ist bei ihm von Willensthätigkeit gar nicht mehr die Rede. Er berauscht sich lediglich in dem Anschauen der unendlichen Schönheit Gottes, sucht die göttlichen Gesichte immer wieder hervorzurufen, um in ihrem Anblicke selig zu ruhen, und vergisst es, dass Gott ein ethisches Wesen ist, welches ihn zur Heiligung seines Wandels ruft. Es ist das die Abirrung des Quietismus, die sich in der Geschichte der christlichen Kirche unzählige Male wiederholt hat, wie sie nicht Gottes Ehre, sondern nur die Befriedigung der eigenen Lust sucht. — Ebenso ist die intellectuelle Mystik in Gefahr, in Pantheismus zu versinken. Der Mystiker kann nämlich, wie bereits erwähnt, nur dadurch das mystische Schauen ermöglichen, dass er in dem Augenblicke der mystischen Erhebung alle Bestimmtheit seines Denkens durch die eigne Persönlichkeit darangibt, um sich lediglich vom Denken Gottes erfüllen zu lassen. So geschieht es ihm denn gar leicht, dass er, berauscht von der Süssigkeit, die er in dem fraglichen Augenblicke gefühlt hat, nicht gewillt ist, wieder in das niedere reflectirende Denken herabzusteigen, sich forthin in seinem Denken nur noch mit Gott identisch weiss und dem Pantheismus zum Raube wird. „Er steht jetzt da als ein einsamer Beschauer auf dem Berge der mystischen Verklärung; den Zusammenhang mit der konkreten Bestimmtheit des Weltbewusstseyns hat er aufgegeben, weil es ihn von seiner Höhe in die Niedrigkeit herabzuziehen droht. Alles *ist unter* ihm und Nichts über ihm, als der weite, unbegrenzte

Raum der göttlichen Gegenwart, in welchem er sein eigenes Ich verloren hat." [1]) — Eine andere Physiognomie bieten uns die vorwiegend praktischen Naturen in ihrer mystischen Erhebung dar. Da sie vorzugsweise auf Kräftigung ihres Willens bedacht sind, so stellt sich ihnen Gott als der Fordernde, als die majestätische Heiligkeit dar, die sie antreibt, Busse zu thun, gegen alles Ungöttliche zu kämpfen, die Welt zu überwinden. Natürlich kann hier nicht die Rede seyn von göttlichen Gesichten, sondern nur von göttlichen Forderungen, die mit dem Ohre wahrgenommen werden, und so sprechen diese Mystiker von der göttlichen Inspiration d. i. von „dem verborgenen Flüstern Gottes in ihren inneren Ohren." Indem sich durch diese Stimmen der Mensch zum energischen Thun veranlasst fühlt, wird er leicht zu einer andern Einseitigkeit hingerissen, zu einer pessimistischen Betrachtung der Dinge, zu einem stürmischen Wesen. Der Mystiker verkennt da in seinem Reformationsdrange, dass auch in dem Bestehenden neben vielfachen Auswüchsen und Ausartungen viel Göttliches zu finden ist, das er zu schonen, an das er bei seiner Umgestaltung der Welt anzuknüpfen hat. Er will etwas absolut Neues herbeiführen, erwartet ein abrupt hereinbrechendes Ende (falscher Chiliasmus), gibt sich einem überstürzenden, gesetzlosen Wesen hin. In der Geschichte ist uns diese Einseitigkeit in ihrer entsetzlichsten Gestalt bei den Verirrungen der Anabaptisten und Kirchenstürmer im Reformationszeitalter entgegengetreten.

So kommt es denn, damit sich eine gesunde, für den Einzelnen, wie für die Gesammtheit fruchtbare Mystik ergebe, darauf an, dass die intellectuelle und ethische Mystik sich ineinanderbildet. Dann „geht die erstere aus ihrer behaglichen Ruhe heraus, erkennt neben dem göttlichen Seyn auch ein göttliches Sollen und findet ihren Weg wieder zu ihrem Tagewerke, das jetzt ein echt göttliches wird" (Dorner). Dann verliert die letztere ihren unruhigen, weltvernichtenden Charakter, lernt es, das Bestehende an das göttliche Licht zu bringen und in seinem ethischen Werthe oder Unwerthe zu würdigen, und schreitet aus dem Genusse und dem Danke für das schon Seiende heraus mit Besonnenheit der Weltvollendung entgegen, die sie als ihre Aufgabe erkannt hat. — Damit aber ein so erfreuliches Resultat seitens des Mystikers erreicht werde, ist es durchaus erforderlich, dass derselbe immer wieder auf die heilige Schrift zurückgreife, durch den in derselben wehenden Geist sich geschickt mache für die

1) Vgl. Erbkam, a. a. O. S. 80.

Herstellung eines gesunden Gottesbewusstseyns, dessen Potenzirung durch die Mystik geschieht, so wie für die Kräftigung seines Willens behufs der Erreichung gottgewollter Ziele. Die Mystik kann nur innerhalb der Kirche eine gesunde seyn. Richtet sie ihr Bestreben darauf, den Menschen zu gemeinsamen, ihn loszulösen von den Gnadenmitteln, welche die Kirche bietet, — wir würden in diesem Falle das, was unter dem Namen Mystik auftritt, richtiger mit dem Namen Mysticismus zu belegen haben, in dem wir statt der wahren Einigung mit Gott nur Einbildungen von der Einigung mit Gott erblicken können —, so richtet sie sich selbst, als die den Charakter der Subjectivität für sich in Anspruch nimmt, während sie sich aller objectiven Auctorität entschlagen will. Die Mystik kann und soll eine kirchenreinigende Thätigkeit ausüben, aber sie kann und soll es nur, wenn sie den Quell nicht verlässt, aus dem alles Leben in die Kirche strömt, und aus dem jede kirchliche Gemeinschaft das Wesen schöpft, das ihr geblieben ist.

Versuchen wir es, nach diesen allgemeinen Andeutungen über das Wesen der Mystik einen kurzen Ueberblick über die Geschichte der Mystik bis zur Reformation zu geben. Wir sehen dabei ab von dem Heidenthume. Denn wenn sich auch in demselben da, wo es nicht als die Vergötterung der einzelnen Naturkräfte auftritt, eine gewisse Mystik entwickeln kann und zum Beispiel in dem Hinduismus, den Mysterien und dem Neuplatonismus auch wirklich entwickelt hat, so wird man diese Mystik doch höchstens als einen Typus der wahren Mystik bezeichnen können, da, wie oben ausgeführt, nur die mit Gott geeinte Persönlichkeit zur mystischen Erhebung befähigt ist, das Christenthum aber erst durch den Glauben an Christum Jesum die Entzweiung zwischen Gott und Menschen gehoben hat. Wir haben in den erwähnten heidnischen Bestrebungen eine Ahnung der Wahrheit zu begrüssen, dass des Menschen Sehnen seine Befriedigung nur am Herzen der Gottheit finden könne, dürfen ihnen aber eine höhere Bedeutung nicht beilegen. Demnach würde es sich für uns lediglich um die Geschichte der christlichen Mystik handeln.

Spüren wir nun den Erscheinungen der Mystik von der Eintritt des Christenthums in die Welt an nach, so zeige sich uns die Urbilder der beiden Hauptformen der Mysti der theoretischen und der praktischen, bereits im Aposte kreise, wo uns Johannes als Vertreter der ersteren, Pa lus als Vertreter der letzteren Richtung entgegentritt. E zählt uns doch Paulus selbst, wie er „entrückt worden

bis in den dritten Himmel und dort unaussprechliche Worte gehört habe, die ein Mensch nicht laut werden lassen dürfe", und wird uns im Verlaufe der Apostelgeschichte zu wiederholten Malen von göttlichen Stimmen berichtet, durch die „im Gesichte" sein Verhalten geregelt, sein Wille gekräftigt und seine Bahn ihm vorgezeichnet wird (Act. 16, 9; 18, 9; 20, 23; 22, 17; 23, 11). Hier offenbart sich uns also die Form der ethischen Mystik, die wir dahin kennzeichneten, dass bei ihr das Absehen auf eine Hebung der Willenskraft des Menschen durch göttliche Stimmen gerichtet sei, die in sein inneres Ohr dringen. Den tieferen Inhalt dieser Stimmen lässt Paulus sein Geheimniss seyn; in welchem Masse dieselben aber seinem Willen Energie verliehen, das beweist das ganze grossartige Wirken dieses grössten unter den Aposteln. Uebrigens sehen wir Paulus sich durchaus frei halten von der Einseitigkeit, die wir als eine Gefahr der ethischen Mystik bezeichneten. Wie sehr er an das historisch Gegebene anzuknüpfen verstand und mit nüchterner Besonnenheit die Gebiete zu sichten wusste, an die er seine umbildende Hand legte, das zeigt uns am deutlichsten sein Wort: „Den Juden bin ich geworden als ein Jude, auf dass ich die Juden gewinne.... Denen, die ohne Gesetz sind, bin ich als ohne Gesetz geworden...., auf dass ich die, so ohne Gesetz sind, gewinne.... Ich bin Jedermann allerlei geworden, auf dass ich allenthalben ja Etliche selig mache." Da haben wir die so nöthige Zügelung des stürmischen Eifers durch die Erkenntniss, die schönste Verschmelzung des von Gott in Dienst genommenen Willens mit dem vom Geiste erleuchteten Verstande. — Die intellectuelle Mystik auf der andern Seite repräsentirt der Ap. Johannes. Bei den Verzückungen, von denen uns seine Offenbarung berichtet, wird namentlich sein Schauen in Anspruch genommen. Er blickt hinein in die innersten Heiligthümer des Himmels, sieht dort den Vater und den Sohn in ihrem ureigensten Wirken und lässt vor seinem innern Auge die ganze Weltgeschichte vorübergehen, wie sie getragen wird durch das allmächtige Wollen des Herrn. Die Mystik des Johannes vermittelt ihm also die höchstmögliche Bereicherung der intellectuellen Seite seines Innern, gewährt ihm den unaussprechlich seligen Einblick in die Tiefen der göttlichen Geheimnisse. Wie aber bei Paulus nicht die Erkenntniss in ihrer Klarheit durch den in der mystischen Erhebung so mächtig ergriffenen Willen getrübt wurde, so wollte Johannes nicht den Willen ruhen lassen, um sich nur ungestört der Süssigkeit des mystischen Schauens hingeben zu können — die andere Seite der Verirrung des Mystikers, von

der oben geredet wurde. Ein Blick in den ersten Brief des Johannes genügt, um es uns zum Bewusstseyn zu bringen, ein wie energisches Thun in dem Herrn er von dem verlangt, der von sich sagen will, „das Licht sei — ihm aufgegangen" (1 Joh. 2, 9). Enthält doch dieser ganze erste Brief einen schönen Commentar zu der lieblichen Erzählung, dass sich der uralte Johannes in die Christenversammlungen habe tragen lassen und dort das Eine Wort zu wiederholen nicht müde geworden sei: „Kindlein, liebet euch unter einander!"

An diesen beiden hehren Vorbildern wahrer Mystik nun haben wir alles Das zu prüfen, was im Verlaufe der Geschichte unserer Kirche sich mit dem Namen der Mystik zu schmücken sucht. Wo es sich von dem Sinne entfernt, der uns aus dem Paulus und Johannes entgegenleuchtet, da haben wir unerbittlich den Stab über dasselbe zu brechen als über ein Product der Subjectivität. — Wir unterscheiden mit Dorner in seiner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi drei Gestalten der Mystik, die griechische, die romanische und die germanische, deren letztere erst uns die Mystik in ihrer Blüthe, ihrem gottgefälligen Sinne, zeigt, während die beiden andern sich mehr oder weniger von dem wahren Christenthume entfernen.

Die griechische Mystik nun geräth dadurch auf Abwege, dass nach ihrem Gottesbegriffe sich Gott nicht unter der Gestalt der in der heiligen Schrift uns geoffenbarten Allliebe darstellt, welche ein freies Seyn des Menschen neben sich anerkennt und den freien Menschen vermittelst Durchdringung mit göttlichen Kräften zur höchsten Entfaltung seiner von Gott ihm geschenkten Anlagen führen will, sondern unter der Gestalt der unendlichen Erhabenheit, welche das Endliche absorbirt, um ein ausschliessliches Daseyn zu haben. Dadurch nun zeigen sich sowohl nach der theoretischen, als auch nach der praktischen Seite hin bedenkliche Abirrungen von der Wahrheit. Betrachten wir die Hauptvertreter dieser Mystik, um durch Darlegung ihrer Anschauungen unsere Behauptungen zu begründen.

Als ethischer Mystiker tritt uns da namentlich Montanus entgegen. Derselbe lebte um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Phrygien und war früher ein Götzenpriester, wahrscheinlich im Dienste der Cybele, gewesen. Nachdem er zum Christenthume bekehrt war, verfiel er in Zustände bewusstloser Ekstase und zog auf Grund der Offenbarungen, die er in solchen Zuständen empfangen hatte, mit zwei Frauenzimmern, Maximilla und Priscilla, umher, um den Anbruch einer neuen *Aera* — der Aera der Mannheit des Reiches Gottes,

während dasselbe durch Christum selbst erst in das Jünglingsalter eingetreten sei[1]) — zu verkündigen, als deren Repräsentant er selbst betrachtet seyn wollte. Er gewann immer mehr Anhänger, und die durch ihn hervorgerufene Bewegung erhielt schliesslich eine solche Ausdehnung, dass die Kirche auf mehreren Synoden das Verdammungsurtheil über Montanus und seine Lehren auszusprechen sich gedrungen sah. Ueber das Ende des Montanus ist uns Nichts überliefert. Der Montanismus erhielt sich jedoch vermöge des sittlichen Ernstes, der sich in ihm aussprach, und der kühnen Todesverachtung, mit der seine Anhänger ihr Bekenntniss besiegelten, sehr lange, nachdem er sich noch zu Lebzeiten des Montanus auch ins Abendland hinübergepflanzt hatte, wo der gewaltige Kirchenlehrer Tertullian für ihn auftrat. Noch Justinian musste in der Mitte des 6. Jahrhunderts Gesetze wider ihn erlassen. — Die Lehre des Montanus wird getragen von der Anschauung, dass die Vollendung des Reiches Christi, wie sie in dem 1000jährigen Reiche erscheinen werde, unmittelbar bevorstehe. Die Offenbarung über diese Nähe des Millenniums wollte Montanus durch unmittelbare Eingebung des heiligen Geistes, des Paraklets, empfangen haben, von welchem er sich so beherrscht wusste, dass er denselben stets in der ersten Person aus sich heraus reden liess.[2]) Dieser Paraklet redete also nach des Montanus Anschauung in ihm selbst mit weit grösserer Klarheit, als in den Aposteln, da er zu dem Inhalte der christlichen Wahrheit, den Montanus nicht antasten wollte, wenngleich sich der spätere Montanismus auch dazu hinreissen liess,[3]) ihm auch die Zeit der Erfüllung der christlichen Hoffnung offenbarte. Zugleich aber, so lautete nun des Montanus weitere Verkündigung, sei damit die Aufforderung an die Gläubigen gegeben, sich für den Eintritt in das Millennium durch ein weit ernsteres Leben zu bereiten, als die Kirche von ihnen fordere. Die Ehe sei nur als eine Concession an die menschliche Schwäche zu betrachten, und die freiwillige Ehelosigkeit erhebe den Menschen auf eine weit höhere Stufe.[4]) Sei aber einmal die Ehe eingegangen, so

1) Vgl. Tertullian, *de velandis virginibus c.* 1.

2) Ein Ausspruch des Montanus bei Epiphanius (*haer.* 48, 4) lautet: „Siehe, der Mensch gleicht der Lyra und ich (der Paraklet) dem Plektrum. Der Mensch schläft, und ich wache. Der Herr verrückt die Herzen der Menschen und gibt den Menschen Herzen."

3) S. Dorner a. a. O. I, S. 214.

4) Tertullian, *de monogamia c.* 3: *Etiamsi totam et solidam virginitatem sive continentiam Paracletus hodie determinasset,.... sic quoque nihil novi inducere videretur.... Et Apostolus continentiam mavult.*

werde die durch dieselbe übernommene Verpflichtung der Treue der Gatten gegen einander selbst nicht durch den Tod des einen Theiles gelöst. Eine Wiederverheirathung sei vielmehr dem Ehebruche gleich zu achten,[1] und man müsse in dieser Hinsicht sich nicht durch Paulus beirren lassen, der die Wiederverheirathung gestatte, ja unter bestimmten Verhältnissen als ein Gebot hinstelle; denn in dem jetzt angebrochenen Zeitalter des Paraklets müsse eine solche Erlaubniss in ähnlicher Weise wegfallen, wie im Zeitalter Christi die Erlaubniss, dem Weibe einen Scheidebrief zu geben. Man habe sich ferner durch sehr ausgedehntes Fasten für das Reich Gottes zu bereiten, und es seien daher die in der Kirche schon bestehenden Fastenzeiten einerseits zu vermehren, andererseits extensiv und intensiv zu erweitern, so dass man sich unter Anderm in 2 Wochen des Jahres, wahrscheinlich den beiden Wochen vor Ostern, nur von trocknen Speisen zu nähren, sich dagegen des Weines, des Fleisches und selbst der saftigen Obstarten zu enthalten habe.[2] Derselbe Rigorismus zeigte sich denn auch darin, dass bei den Montanisten den Jungfrauen unbedingt verboten war, anders, als verschleiert, zu erscheinen,[3] und dass sie dem Weibe nicht nur allen Putz untersagten, sondern auch verlangten, dasselbe solle im Bewusstseyn davon, dass es die Sünde in die Welt gebracht habe, stets in Trauerkleidern gehen.[4] Um eine möglichst feindselige Stellung gegen die Welt mit ihrer Bildung zu bekunden, verboten die Montanisten die Pflege der Wissenschaft und Kunst und gingen darin so weit, dass sie selbst die Anwendung der Kunst im Dienste des Heiligen für schlechterdings unzulässig erklärten.[5] Dass man sich Gott und seinem Dienste ganz zu eigen gegeben habe, sollte man

---

1) Tertullian, *de monog. c.* 1. 9: *Unum matrimonium novimus sicut unum Deum.... Adulterium est, quum, quoquo modo disjunctis duobus, alia caro miscetur.*

2) Tertullian, *de jejunio c.* 9.

3) Derselbe, *de velandis virginibus c.* 2: *Tam sancti viri est subfundi, si virginem viderit, quam sanctae virginis, si a viro visa sit.*

4) Derselbe, *de cultu feminarum cc.* 4. 1: *Habitus feminae duplicem speciem circumfert, cultum et ornatum.... Cultus in auro et argento etc. deputatur, iste in cura capilli etc. Alteri ambitionis crimen intendimus, alteri prostitutionis.... Si tanta in terris moraretur fides, quanta ejus merces exspectatur in caelis, nulla vestrum, sorores dilectissimae, laetiorem habitum.... appetisset, ut non magis in sordibus ageret,.... ipsam se circumferens Evam poenitentem, quo plenius id quod de Eva trahit, ignominiam dico primi delicti, omnis satisfactionis habitu expiaret.*

5) Derselbe, *de pudicitia c.* 10: — *pastor, quem in calice depingis, prostitutorem et ipsum sacramenti Christiani, merito et ebrietatis idolum et moechiae asylum post calicem subsecuturae etc.*

vornehmlich dadurch zeigen, dass man sich nicht durch Flucht oder heimliche Ausübung der christlichen Religion der Verfolgung zu entziehen suche.[1]) Vielmehr sei es unbedingte Pflicht, sich dem Märtyrerthum freiwillig darzubieten und dadurch die Verachtung aller weltlichen Güter glänzend zu documentiren. — Gegen die in schwere Sünden Gefallenen waren die Montanisten namentlich unbeugsam streng, und so wollten sie Diejenigen, welche nach ihrer Taufe sich Unzucht, Mord oder Götzendienst hätten zu Schulden kommen lassen, auf immer von aller Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wissen, wenngleich sie nicht so weit gingen, denselben die Gnade Gottes abzusprechen.[2]) Diejenigen, welche sich nach diesen Ordnungen hielten, rechneten die Montanisten unter die Zahl der Pneumatiker, welchen sie den Vollbesitz des göttlichen Geistes zuschrieben, während sie auf die übrigen Christen, die Psychiker, mit dem grössten Dünkel meinten herabsehen zu können. — Nach dem Gesagten werden wir das Ziel der montanistischen Mystik sehr passend in den Worten Dorner's gezeichnet finden: „Der Montanismus fühlt in sich eine praktisch-reformatorische Kraft und strebt, sein negatives Welt-Ideal im Namen Gottes ins Werk zu setzen. Denn zwar das neue Jerusalem wird plötzlich vom Himmel kommen und ist nicht von Menschen zu bauen. Wohl aber ist die Welt schon jetzt jenem abrupten Ideale gemäss zu richten und zu beurtheilen von den Pneumatikern d. h. negativ zu behandeln.“ Dieses Streben des Montanismus legt Zeugniss ab von der schroffen Einseitigkeit, zu welcher er sich durch Vernachlässigung des intellectuellen Factors bei seiner Mystik hinreissen liess. Der Montanismus verkannte es, dass dem Menschen auch eine Naturseite eignet, die ihm von dem liebenden Gotte gegeben ist, damit er ihrer warte und sie pflege, auf dass sie geschickt werde zum Dienste des liebenden Gottes. Da wurde die Welt, das Wort im guten Sinne genommen, in ihrer Berechtigung negirt. Gott sollte nur dadurch Gestalt in den Menschen gewinnen, dass sich letztere von aller Berührung mit dem Sinnlichen möglichst loszureissen und ihr Daseyn lediglich in dem Gotte zu finden suchten, der, eifersüchtig auf seine Erhabenheit, die

1) Tertullian, *de fuga in persecutione c.* 4: *Si persecutio a Deo evenit, nullo modo fugiendum erit, quod a Deo evenit.*

2) Derselbe, *de pudic. c.* 2. 3: *Poenitentia est (sc. homicidii et idololatriae et moechiae commissae), quae veniam consequi nullo modo possit..... Attamen poenitentia tibi agenda est,... nam hoc ipso magis operabitur veniam, quod eam a solo Deo exorat, quod delicto suo humanam pacem sufficere non credit, quod Ecclesiae mavult erubescere, quam communicare.*

Der Unter-
Antheile an
letzteren eignet
Etwas zu be-
nicht vollständig
sich denn für
Gute umschlage,
winden, um al-
geschehen durch
trübte Anschauen
auf der Stufe des
durch das allmäh-
ien und himmli-
diesem Anschauen
usstseyn, so dass
weiss, sondern
Moment das sei,
he der Mensch in
je weiter sich die
eyn entfernt haben,
ihnen das göttliche
die höchsten Stu-
vollkommnem Masse,
der Gottheit als Gan-
urch Denken erfassen
er Eingeweihten auf-
gangen ist, dass sich
vor dem Reflectiren-

ver und schwächlicher
klärlich wird, verfällt
die Mystik der Monta-
liche Willensanstrengung
zu ertödten sich bemühte,
chtigter Weise als Selbst-
ebenden Einigung mit Gott
vor Allem darauf an, durch
Weise mit seiner weltver-
ung: so bestrebt sich der Areo-
ruhen zu lassen, damit der
Gott fassen könne. Von einem
der Welt, um sie zu einem Organe
zu gestalten, kann hier nicht
Beschaulichkeit ohne alle Berüh-
ende Einsiedler ist das Ideal des

irdischen Dinge zu dem Zwecke gesetzt zu haben schien, dass der Mensch sich, obwohl zwischen dieselben gestellt, darin übte, sie in ihrer schlechthinigen Bedeutungslosigkeit und Nichtexistenz für den Frommen zu begreifen. Es lässt sich ja nicht verkennen, dass ein ernst sittlicher Zug durch den Montanismus hindurchgeht, dass uns trotz seiner Abirrungen in ihm ein Hauch des göttlichen Geistes entgegenweht. Daneben aber weht uns eisig kalt diese knechtische Beugung unter das göttliche Wesen an, das mit ewig gerunzelter Stirn auf die berechtigtsten menschlichen Freuden herabblicken, das nicht eine in freier Liebe ihm entgegenjauchzende Menschheit, sondern scheu vor ihm erbebende Sklaven gewollt haben soll. Wie weit entfernt sich doch der Montanismus von dem Sinne eines Paulus, der uns entgegenruft: „Ich habe es Alles Macht", der uns heisst „fröhlich seyn mit den Fröhlichen", der da will, dass wir „unsers Leibes warten sollen"!

Die intellectuelle Seite der christlichen Mystik wird hauptsächlich vertreten durch die im 6. Jahrh. auftauchenden mystischen Schriften, welche den Namen des Ap.-Gesch. 17, 34 erwähnten Dionysius Areopagita an der Stirn tragen. Dionysius unterscheidet eine Lehre für die Uneingeweihten, wie dieselbe die Wahrheit unter Symbolen verborgen habe, sie in der Form der kirchlichen Ueberlieferung vortrage, und eine Lehre für die Eingeweihten, in welcher die Wahrheit nackt enthalten sei, wie sie geschaut werde in der durch Contemplation, durch Abziehung des Denkens von jeglicher Berührung mit dem Sinnlichen, erklommenen Höhe der mystischen Erhebung. In dieser Erhebung nun schaut der Areopagite Gott als den Einen, den Ungetheilten, in dem alle Unterschiede aufgehoben, in dem die Gegensätze von Gut und Böse vernichtet sind. Dieser „namenlose" Gott aber hat nicht in sich selbst bleiben wollen, sondern hat aus sich emanirt die Welt, das Getheilte, das Unterschiedliche. Als erste Emanation ist zu denken die himmlische Hierarchie, die Rangordnung der himmlischen Geister, und sie setzt sich dann fort als in ihrem Abbilde in der irdischen Hierarchie, deren einzelne Stufen in absteigender Reihenfolge sich immer weiter von der Fülle des göttlichen Seyns entfernen. Die himmlische Hierarchie zerfällt in 3 dreitheilige Abtheilungen, deren erste die Thronen, Cherubim und Seraphim bilden, während die zweite durch die Kräfte, Herrschaften und Mächte, die dritte durch die Gewalten, Erzengel und Engel gebildet wird. In der irdischen Hierarchie sind 2 dreitheilige Abtheilungen zu unterscheiden, die Katechumenen, Getauften und Mönche auf der einen, die Liturgen,

Priester und Hierarchen auf der andern Seite. Der Unterschied der Creatur von Gott besteht nur in dem Antheile an dem Nichts, den die Creatur hat, und der letzteren eignet insofern das Böse, als sie dieses Nichts als ein Etwas zu behaupten sucht, ein Seyn führen will, das nicht vollständig mit dem Seyn Gottes zusammenfällt. So ergibt sich denn für den Menschen, damit für ihn das Böse in das Gute umschlage, die unbedingte Pflicht, die Negation zu überwinden, um allein in Gott zu ruhen. Das kann aber nur geschehen durch das reine, von keinem irdischen Treiben getrübte Anschauen des göttlichen Lichtes, welches noch nicht auf der Stufe des Katechumenats, wohl aber nach der Taufe durch das allmähliche Aufsteigen durch alle Stufen der irdischen und himmlischen Hierarchie hindurch möglich ist. In diesem Anschauen schwindet dem Menschen zuletzt alles Bewusstseyn, so dass er sich nicht mehr als Sonderpersönlichkeit weiss, sondern ein Moment in der Gottheit bildet. Welches Moment das sei, das wird durch die Stufe bestimmt, welche der Mensch in der irdischen Hierarchie einnimmt; denn je weiter sich die Emanationen von dem reinen göttlichen Seyn entfernt haben, desto schwächeren Glanz muss auch in ihnen das göttliche Licht haben, das in sie hineinstrahlt. Auch die höchsten Stufen geniessen jedoch die Gottheit nicht in vollkommnem Masse, sondern ein solcher Genuss kommt nur der Gottheit als Ganzem selbst zu. — Wo man noch Gott durch Denken erfassen will, da ist man nicht unter die Zahl der Eingeweihten aufgenommen, denen die Erkenntniss aufgegangen ist, dass sich Gott in ein Dunkel gehüllt und dadurch vor dem Reflectirenden verborgen hat.

Diese Mystik, deren pantheistischer und schwächlicher Zug uns aus dem oben Bemerkten erklärlich wird, verfällt also in eine andere Einseitigkeit, als die Mystik der Montanisten. War es hier auf eine ernstliche Willensanstrengung abgesehen, welche das Creatürliche zu ertödten sich bemühte, auch wo dasselbe nicht in unberechtigter Weise als Selbstzweck, sondern nur als Mittel zur liebenden Einigung mit Gott erscheint, kam es dem Montanisten vor Allem darauf an, durch energisches Handeln in abrupter Weise mit seiner weltvernichtenden Reformation vorzugehen: so bestrebt sich der Areopagite, den Willen vollständig ruhen zu lassen, damit der Geist in unbewegtem Schauen Gott fassen könne. Von einem thatkräftigen Eingreifen in die Welt, um sie zu einem Organe für die Offenbarungen Gottes zu gestalten, kann hier nicht die Rede seyn, der in stiller Beschaulichkeit ohne alle Berührung mit den Menschen lebende Einsiedler ist das Ideal des

Dionysius. Auch hier wieder berühren sich die Extreme: Bei den Montanisten wie bei dem Dionysius ist das Ziel der Mystik, Gott zu dem Einsamen zu machen, der alle selbständige Regung ausser ihm ertödten will. Wie wir aber bei den Montanisten eine Abirrung von dem Sinne des besonnenen Paulus wahrnehmen, so bei dem Dionysius eine Abirrung von dem Sinne des liebeerfüllten Johannes, der nicht müssige Ruhe den Seinen als das empfiehlt, was sie zur Vollkommenheit emporführen könne, sondern der darin die Bewährtheit des geistlichen Lebens sehen will, dass man in seinem Handeln die kräftigste Bruderliebe offenbart, die nicht in der Einsamkeit geübt werden kann (1 Joh. 3, 14 ff.).

Vielfache Berührungen mit Dionysius Areopagita treten uns in den mystischen Anschauungen des Maximus Confessor entgegen, obwohl derselbe in mancher Beziehung weit mehr Besonnenheit zeigt. Maximus bekleidete anfänglich eine einflussreiche Stellung am Hofe des Kaisers Heraclius, gab dieselbe jedoch auf, weil er seine theologischen Anschauungen nicht mit denen des Hofes in Einklang zu setzen wusste. Er wurde später Abt im Kloster Chrysopolis bei Constantinopel, spielte als solcher eine bedeutende Rolle in den monotheletischen Streitigkeiten und starb a. 662 im Exile, nachdem er zuvor auf Befehl des Kaisers Constans II. grausam verstümmelt war. Seine Hauptschrift mystischen Inhalts ist die *mystagogia*. — Auch dem Maximus erscheint Gott als der Unfassbare, unendlich Majestätische, welcher gleichsam als Brücken, die zu ihm führen, die irdischen Dinge in ihrer Vielheit aufgebaut hat, damit man über dieselben als seine Symbole oder allegorischen Darstellungen hinwegschreite und seinen Ruhepunkt allein in ihm finde. Das Vorbild dieses mystischen Processes sieht Maximus in dem Gottmenschen Jesus Christus gegeben, und deswegen kämpft er mit allem Eifer für die doppelte Natur in Christo, in welcher er die Möglichkeit der Vereinigung Gottes mit dem Menschen aufgezeigt weiss. Wir nun haben jenen mystischen Process nachzubilden, indem wir uns von der über uns selbst uns hinwegziehenden Liebe zu Gott ganz erfüllen lassen, — denn „Gott wird so weit erkannt, so weit er geliebt wird“ —, damit so auch in uns das Wort Fleisch werde, und wir in Blindheit für alles Creatürliche, für alles in der Welt gegebene Mannichfaltige, selbst für die Menschheit Christi, unser Endziel suchen in der Erfassung des reinen und „nackten“ Wortes. Auf diese Weise wird Christus immer wieder in dem Menschen geboren, indem die gebärende Seele seine jungfräuliche Mutter ist, und der Mensch wird, wenngleich das hienieden

noch nicht vollkommen geschehen kann, so doch in jenem Leben vermöge einer Erhöhung über sein Wesen hinaus so mit der Fülle der Gottheit beschenkt, dass da „Gott in der Versammlung der Götter, der Erlösten, mitten inne stehen wird.“ 1)

Begegnen wir hier also im Wesentlichen dem gleichen Gottesbegriffe, wie bei dem Areopagiten, wie derselbe etwas Absorbirendes für den Menschen hat und zu pantheistischen Vorstellungen führen muss, so ist daneben der bedeutsame Unterschied und Fortschritt nicht zu verkennen, dass wir nach Maximus nicht durch ein rein leidentliches Verhalten, sondern durch Vermittelung des Willens vergottet werden, dass die Liebe zu Gott das Treibende im Menschen seyn soll. Jedoch dieser Gewinnst wird ein illusorischer. Denn da der Gott des Maximus nicht als ethisch, als die Liebe, gedacht ist, so vermag er dem ihn liebenden Menschen Nichts mitzutheilen, sondern nur von ihm zu empfangen. Der Mensch wird da in seinem liebenden Thun lediglich zum Mittel für Gottes Seligkeit, wo er Selbstzweck seyn sollte, und da er nur ausgibt, so kann er durch seine Einigung mit Gott unmöglich mit Liebe zu den Mitmenschen erfüllt werden, sondern verliert sich selbst in seiner mystischen Erhebung.

Eine grosse Geistesverwandtschaft mit Maximus Confessor zeigt sich uns bei Johannes Scotus (Erigena), von dessen äusseren Lebensumständen uns nur das sicher bekannt ist, dass er ein Irländer von Geburt war und sich eine Zeitlang lehrend und schriftstellernd am Hofe Karl's des Kahlen aufhielt, wo er mehrfach in die theologischen Streitigkeiten seiner Zeit verflochten wurde. Seine theologischen Ansichten hat er namentlich in dem Werke „*de divisione naturae*“ niedergelegt. — Wir stossen hier noch einmal auf denselben Gottesbegriff, wie bei Dionysius Areopagita und Maximus Confessor. Gott, der ewige Urgrund alles Seyns, ist über jegliches Prädikat erhaben, das man ihm beilegen könnte. Wollte man irgendwelche Eigenthümlichkeit von ihm aussagen, so würde man ihn dadurch begrenzen und aus seiner schlechthinigen Unfassbarkeit herabziehen. In ihm hat man sich alle Gegensätze zusammengefasst zu denken und hat daher nicht einmal das Seyn und das Sichwissen von ihm auszusagen; denn er muss ebensowohl das Nichtseyn und das Sichnichtwissen in sich enthalten. Will man Gott näher bezeichnen, so kann man nur das Ueberseyn, die Ueberewigkeit, die Ueberunendlich-

1) Dorner, a. a. O. II, S. 283 ff.; Ritter, Geschichte der Philosophie II, S. 535 ff.

keit etc. von ihm aussagen. Dieser unterschiedslose Gott nun ist von Ewigkeit her aus sich hervorgegangen, da er nicht ohne Thätigkeit gedacht werden kann, und daher das Wollen, welches wiederum mit dem Schaffen eins ist, mit dem Seyn bei ihm zusammenfällt. Zunächst aber hat er nicht die reale Welt mit ihren mannichfachen Unterschieden aus sich hervorfliessen lassen, sondern das Princip, die unterschiedslosen Ursachen aller Dinge, das ewig bei Gott zu denkende Wort mit seinen göttlichen Kräften, in denen mit Nothwendigkeit ihre Wirkungen, die Abbilder jener Kräfte, beschlossen liegen, wie wir sie in der sichtbaren Welt zerstreut sehen. Diese sichtbare Welt nun ist in der Zeit aus ihrem Urbilde hervorgeflossen, das sich in ihr „geartet und individuirt hat und durch eine solche Selbstanalyse zum Schöpfer einer realen Welt geworden ist.“[1]) So haben wir in der Welt der Vielheit nur eine Selbstschöpfung Gottes zu sehen, und zwar hat Gott dadurch sein überweltliches Daseyn gewahrt, daß er im Falle einer wirklichen Ursächlichkeit aller Dinge — Ursächlichkeit ist ja eine Bestimmtheit — darangeben würde, dass diese Dinge nur unter dem Gesichtspunkte der Theophanieen erscheinen d. i. Symbolisirungen des göttlichen Wesens seyn sollen, durch welche das letztere sich der menschlichen Vernunft erkennbar machen will. Denn im Menschen, der Spitze der Schöpfung, ist ein Doppeltes verbunden, die Vernunft d. i. die Einheit der Idee, das Bild Gottes, in der wir das eigentliche Wesen des Menschen zu sehen haben, und der Körper, das Abbild alles Sichtbaren, durch welchen der Mensch Gemeinschaft hat mit der sichtbaren Welt der Theophanieen, und welcher daher nicht zu seinem eigentlichen Wesen gehört. Die Aufgabe des Menschen war es demnach, über das Sinnliche mit seinem Denken hinauszugreifen und lediglich in der Betrachtung Gottes zu ruhen, der zu diesem Zwecke in die Welt hineinleuchtete. Aber der Mensch, und das ist seine Sünde, ging aus der Einheit der Anschauungen heraus, verlor die Betrachtung der weltlichen Dinge als der Wirkungen, die ihn emporführen sollten zu ihren Ursachen, jenem einheitlichen, unterschiedslosen Principe, und wollte in den weltlichen Dingen etwas Wirkliches, Selbständiges sehen. Die Folge dieser Sünde war eine Darangabe des Menschen an die Welt des Getheilten, des Unterschiedlichen, wie sich dieselbe auch darin ausdrückt, dass vom Augenblicke seines Falles an der ursprünglich geschlechtslose Mensch in die beiden Geschlechter geschieden ward. Um nun die Folgen des Sün-

1) Dorner, a. a. O. II, S. 345.

denfalles zu heben und uns wieder in Gott zurückzuführen, erschien das Wort Gottes in menschlicher Gestalt, um so — in dem Menschen ist ja alle sichtbare und unsichtbare Creatur abgebildet — die Zusammenfassung der Wirkungen in ihren Ursachen uns fassbar zu machen, uns zu zeigen, wie die menschliche Natur sich über alles Sichtbare hinaus in die Gottheit zu versenken habe. Christus ist dadurch zum Vorbilde für uns Alle geworden, und wie in ihm die Rückkehr der ganzen Welt in Gott principiell vollbracht ist, so hat sich jeder Einzelne an ihn anzuheften, um nachbildlich zu vollziehen, was von ihm vorbildlich vollzogen ist. Diese Rückkehr in Gott soll für uns schon im diesseitigen Leben dadurch beginnen, dass wir durch Contemplation den Einfluss des Körpers überwinden und über ihn und die in ihm abgebildete Sinnenwelt hinaufsteigen lernen zu den Ursachen des Seyns. Hier jedoch kann dieselbe nicht zu ihrer Vollendung kommen, da wir durch den Körper immer wieder mit der Welt des unterschiedlichen Seyns in Verbindung gebracht werden. Diese Vollendung wird vielmehr erst in jenem Leben erfolgen und zwar daselbst nach dem Vorbilde Christi mit unserer Auferstehung beginnen, welche alles Materielle von uns abstreifen, uns einen vergeistigten, der Seele adäquaten, dem Geschlechtsunterschiede entnommenen Leib geben wird. Es folgt sodann die Verklärung der Erde, durch welche der Gegensatz zwischen Himmel und Erde aufgehoben wird, und damit ist die Möglichkeit gegeben, dass Gott wieder Alles in Allem werde: das Böse, wie es in der Individualisirung bestand, ist verschwunden, die zeitlichen Wirkungen sind mit ihren ewigen Ursachen zu einer höheren Einheit verknüpft. Dennoch aber will Scotus Erigena die Wirkungen nicht in dem All der Dinge sich verflüchtigen lassen. Er bemerkt vielmehr ausdrücklich, dass jedes Wesen für sich bleiben wird. Nur will er, dass in jedem Wesen Alles zusammen sei.[1]) — Nach dem Gesagten ergibt sich dem Scotus eine 4fache Theilung der Natur d. i. der Einheit dessen, was ist und was nicht ist: Die erste Grundform der Natur ist schaffend und nicht geschaffen, der überseiende Gott, die zweite geschaffen und schaffend, die unterschiedslosen Ursachen der Dinge, die dritte geschaffen und nicht geschaffen, die reale Welt mit ihren Unterschieden, die vierte nicht schaffend und nicht geschaffen, Gott, insofern alle Dinge in ihn als ihre ewige Ursache zurückgekehrt sind.

Joh. Scotus weist in dem abgerundeten Systeme, das er

1) Vgl. Ritter, a. a. O. III, S. 275.

vor uns aufrollt, noch einmal die ganze Einseitigkeit jener Mystik auf, die nur die Verstandesseite des Menschen — und darin ist bei Scotus ein Rückschritt gegen Maximus zu sehen — in Anspruch nehmen will, während der menschliche Wille bei ihr unbearbeitet bleibt. Dass „alle Dinge durch Gott und zu Gott geschaffen sind", das hat er wohl erkannt, und er ringt nach der innigsten Einigung mit Gott. Auch geht er darin über Maximus hinaus, dass er richtig den Menschen als den Zweck des erscheinenden Gottes denkt, während Maximus als einzigen Zweck Gottes Gott selbst setzt. Aber da Scotus wegen seiner mit der Gottesidee des Maximus zusammenfallenden Idee von dem überseienden, nicht ethisch bestimmten Gotte diesen Zweck nicht in der Erfüllung mit der Liebe, sondern nur in der Mittheilung der in der Contemplation ergriffenen Seligkeit erreicht weiss, so ist dadurch mit Nothwendigkeit abermals der Untergang des Menschen in seiner Vollendung gegeben, so sehr sich auch Scotus dagegen sträubt, in pantheistischer Versunkenheit in das All die Einzelpersönlichkeit daranzugeben.

In Joh. Scotus haben wir den letzten namhaften Vertreter der griechischen Mystik zu zeichnen versucht, und wir würden jetzt zu der romanischen Mystik überzugehen haben.

Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland,

besprochen

von

G. L. Plitt. [1]

Das in der Ueberschrift bezeichnete Werk ist der fünfte Band der Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, welche auf Veranlassung und mit Unterstützung Seiner Majestät des Königs von Bayern durch die historische Commission bei der Kgl. Akademie der Wissenschaften herausgegeben wird, und tritt sozusagen schon dadurch mit dem Anspruche auf, als ein geschichtliches Werk von hervorragender Bedeutung und durchschlagendem Ansehen zu gelten. Wenn wir nun, einem aus-

1) Noch eine andere Besprechung des wichtigen Werks, unabhängig von nachstehender, hoffen wir baldigst in der krit. Bibliogr. darbieten zu können. Die Red.

drücklichen Wunsche der geehrten Redaktion dieser Zeitschrift Folge gebend, uns an eine Prüfung und Besprechung dieses Werkes, dem ein rascher Erfolg zulächelt, machen, so werden wir demgemäss es vor Allem auf seinen geschichtlichen Werth hin anzusehen haben. Wir müssen untersuchen, ob die auf unbefangener und allseitig gründlicher Erforschung wie auf treuer und klarer Darstellung beruhende geschichtliche Glaubwürdigkeit vorhanden ist, um das Buch zu einem für die zahlreichen Studierenden und Geistlichen, denen das Quellenmaterial zur Bildung eines eigenen, selbständigen Urtheils nicht zur Hand liegt, zuverlässigen Führer zu machen.

Schon der Titel, dessen erste Festsetzung vielleicht auf den bayrischen officiellen Stil zurückzuführen ist, erscheint dem Verf. selbst als der Rechtfertigung bedürftig, weshalb er mit dem Satze beginnt: „Eine Geschichte der protestantischen Theologie in Deutschland setzt voraus, dass die letztere irgendwie eine in sich einheitliche, nicht blos durch die Gleichheit des räumlichen Schauplatzes zusammengehaltene Grösse sei; denn sonst könnte von einer Lebensgeschichte derselben nicht die Rede seyn.“ Nun pflegt man bekanntlich die Gesammtheit der im Gegensatze gegen Rom entstandenen kirchlichen Gemeinschaften unter dem Namen des Protestantismus zu begreifen; aber der Verf. selbst erklärt, dass solche blos negative Fassung zu seinem Unternehmen nicht berechtige. Er geht demgemäss auf die geschichtliche Entstehung des Namens zurück, jenen speierer Reichstag von 1529, seit welchem Protestantismus „den Sinn der — freien offenen Bezeugung der schriftmässigen evangelischen Wahrheit gegenüber von ihren Entstellungen“ habe. Damit werden wir uns einverstanden erklären, nun aber auch erwarten müssen, dass der Verf., diesem eigentlichen Sinne des Wortes im Unterschiede vom allgemein gebräuchlichen folgend, uns die Entwicklung der evangelisch-lutherischen Theologie vorführe; denn die evangelischen Anhänger Luthers waren es ja, die zu Speier von ihrem Gewissen getrieben und auf Grund der Schrift die Gemeinschaft auch mit den Schweizern zurückwiesen, weil auch diese, wenngleich in geringerem Maasse als die Römischen, die schriftmässige evangelische Wahrheit entstellten. Dies ist eine geschichtlich anerkannte Thatsache. Dessunerachtet nimmt der Verf. Protestantismus auch für seine Aufgabe in dem weiteren, allgemeinen Sinne, und fordert unsere Aufmerksamkeit heraus, zu sehen, wie er dabei die Einheit seines Gegenstandes festhalte. Er weist selbst S. 9 auf die Schwierigkeit hin, die dem Unternehmen entgegenstehe, „die Geschichte der protestantischen Theologie in dem angegebenen Umfange als einer einheitlichen Grösse zu schildern,“ nämlich die Verschiedenheit der beiden Confessionen, die auch in Deutsch-

land festen Fuss gefasst haben. Aber sie scheint ihm zu überwinden zu seyn. Er zeichnet dazu die räumliche Ausbreitung der beiden Confessionen und findet hier nicht nur Berührungen, sondern innere Verbindungen: „ausserhalb Deutschlands in Ungarn, wo beide evangelische Confessionen sich ziemlich das Gleichgewicht halten, und im Elsass; ferner bildet ein inneres (!) Band zwischen beiden evangelischen Confessionen einerseits die reformirte Schweiz durch Nationalität und Verkehr, andererseits die anglikanische Kirche durch ihre vielfach lutheranisirende Art. Am allermeisten aber finden sich solche Verbindungsglieder zwischen beiden Kirchen in Deutschland; so von lutherischer Seite Würtemberg, während fast in ganz Deutschland nur ein temperirtes, der lutherischen Confession innerlich befreundetes Reformirtenthum sich findet; so in Baden und der Pfalz, so in Hessen und Rheinland, so in Westfalen und Ostfriesland." Bleiben wir einen Augenblick stehen. Dem Verf., der die Aufgabe hat, nicht nur irgend eine geistige Bewegung in der Geschichte der Menschheit zu beschreiben, sondern die Entwicklung der Erkenntniss, welche die Gemeinde Jesu Christi auf Grund der h. Schrift von ihrer Gemeinschaft mit Gott, deren Werden, Bestand und rechter Darstellung gewonnen hat, tritt die Schwierigkeit in den Weg, dass geschichtlieh zwei Kirchengemeinschaften sich gebildet haben, deren jede im Besitze der Erkenntniss der rechten, schriftgemässen Heilswahrheit zu seyn behauptet, und die von Anfang an, sowie sie sich auf sich selbst besannen, ihre Verschiedenheit erkannten und im Unterschiede von einander, ja im Gegensatze zu einander, sich ausbildeten. Eine reformirte und eine lutherische Theologie hat sich von Anfang an in scharfer Unterschiedenheit entwickelt und jede die andere der Entstellung schriftmässiger evangelischer Wahrheit gezieben. Das ist Thatsache der Geschichte. Aber der Verf. hilft sich gegen sie. Er erklärt: zwischen diesen beiden geistigen Entwicklungsreihen gibt es Verbindungsglieder. Einmal finden sich Länder, in denen die beiden Confessionen sich (natürlich in der Zahl ihrer Bekenner) ziemlich das Gleichgewicht halten; und dann bildet ein „inneres Band" ein anderes Land durch „Nationalität und Verkehr." Also weil verschiedene Confessionen, die an sich einander widerstreben, zufällig in einem oder in einigen Ländern bei einander wohnen, so sind sie innerlich verbunden und bilden eine einheitliche Grösse! Etwas dem natürlichen Leben Angehöriges wie die Nationalität, oder gar etwas so rein Aeusserliches wie die Landesgrenzen wird als massgebend für die innere Zusammengehörigkeit von rein geistigen, von christlichen Gemeinschaften hingestellt. Wenn dies Verfahren richtig ist, was thut denn da die Grösse des Landes, der weitere oder engere *Umfang* seiner Grenzen zur Sache? Was hindert dann zu sagen,

dass auch zwischen der protestantischen und der römischen Kirche ein inneres Band bestehe und sie zu einer einheitlichen Grösse mache, da ja die Angehörigen dieser Confessionen von den Grenzen Deutschlands umschlossen werden, ja sich in diesem Lande ziemlich das Gleichgewicht halten? Ist es bei einer solchen Betrachtung und Behandlung der Thatsachen nicht allein folgerichtig, nun auch von einer deutschen Nationalkirche zu reden oder sie wenigstens als das nothwendige Ziel der weitern Entwicklung hinzustellen? — Und wenn man sonst zwei geschichtliche Erscheinungen als eine einheitliche Grösse erweisen will, pflegt man jede doch zuerst da zu erfassen, wo sie in ihrem Wesen sich am reinsten ausgestaltet hat, und nicht in den Grenzgebieten, wo gerade die Eigenthümlichkeiten abgeschwächt sind.

Dennoch glaubt der Verf. sich so die Wege gebahnt zu haben und fährt fort: „Diese Lage der Sache bietet nun auch die Möglichkeit, die Geschichte protestantischer Theologie Deutschlands, natürlich nicht ohne auf die wechselseitigen Beziehungen zum Ausland mit zu achten, in Eine Betrachtung zusammenzufassen. Die Völker und Stämme, welche sich der Reformation hingegeben, tragen, zumal in Deutschland, auch wo sie später in zwei Confessionen auseinander gegangen sind und ein Sonderleben führen, doch von dem gemeinsamen Ausgangspunkte der Einen grossen Reformbewegung her einen gewissen Familientypus negativer und positiver Art, einen reichen Gemeinbesitz in sich, in dessen Kraft das grosse Reformwerk im Allgemeinen geschah, daher sie sich selber und Andern anfangs als Eine Kirchenpartei erschienen. Sei es auch, dass die Unterschiede, welche nachmals bestimmt und trennend hervortraten, schon von Anfang an keimweise vorhanden waren: es besteht damit doch wohl, dass sich die lutherische und die reformirte Confession als verschiedene Ausgestaltungen des Einen und selbigen protestantischen Princips ansehen lassen, in welchen dieses seine Kraft und Fülle auszuwirken angefangen hat, und welche zum Austausch gebracht dem Ganzen dienen wollen.“ — Wieder ist da von dem religiösen Gemeinbesitze der „Völker und Stämme“ die Rede. Der geschichtliche Thatbestand der verschiedenen Confessionen dringt dem Verf. dann das Zugeständniss mit: „sei es auch, u. s. w.“ ab, und dennoch erklärt er sich ohne weiteres für berechtigt, die beiden Confessionen nur für Ausgestaltungen desselben Principes anzusehen. Bisher hat die Geschichte, gerade je genauer sie erforscht ward, anders gelehrt, und die beiden Confessionen selbst haben, und zwar durch den Mund ihrer anerkanntesten Vertreter, diese principielle Uebereinstimmung von je geleugnet. So befinden sich jene Sätze des Verf.'s wenigstens im Widerspruch mit den zeitherigen Ergebnissen gründlicher Geschichtsforschung, denn nach

tendenziösen Geschichtsmachereien, an denen die Neuzeit so reich ist, darf natürlich, wo es sich um geschichtliche Wahrheit handelt, nicht im Entferntesten geurtheilt werden. Um so mehr werden wir darauf zu achten haben, ob der Verf. das reformatorische Princip in früher noch unbekannter Tiefe fasst und neue Thatsachen beibringt, die zur Berichtigung des sonst doch bei den Kennern der Reformationsgeschichte feststehenden Urtheils nöthigen. Der Verf. sagt ja selbst: „Alles kommt uns darauf an, dass wir fest und klar das protestantische Princip in seiner Reinheit erfassen und es handhaben als das ordnende, richtende, beziehungsweise auch ausschliessende und widerlegende Princip.“ Nehmen wir ihn beim Worte.

Am Schlusse seiner Einleitung sagt der Verf.: „Um nicht durch den Reichthum des Stoffes der einzelnen Wissenschaften protestantischer Theologie und ihrer Produktionen den Blick verwirren und zerstreuen zu lassen, wird es darauf ankommen, die Lebensgeschichte der protestantischen Theologie so zu erzählen, dass sie zugleich und vor Allem Geschichte des protestantischen Principes sei.“ Und so viel ist ja gewiss, dass bei der Entwickelung jeder Disciplin der lebendige Zusammenhang mit dem Principe der evangelischen Theologie vornehmlich erforscht seyn will. Aber dann hat doch auch jede Disciplin ihr eigenthümliches Leben und besonders als Wissenschaft ihre eigenthümliche Methode, die mehr und mehr wird erkannt und angewandt werden. Und in einer fast 60 Bogen starken Geschichte der protestantischen Theologie wird man erwarten dürfen, neben jenem Gesichtspunkte auch diese Entwickelung der einzelnen Disciplinen klar gemacht und dargestellt zu finden. Wer jedoch darnach in dem Buche sucht, wird sich sehr getäuscht sehen und wenig genügenden Aufschluss erhalten. Am eingehendsten ist noch, und das wohl aus leicht begreiflichen Gründen, die Entwickelung der systematischen Theologie aufgezeigt; über die der Schriftwissenschaft dagegen wird lange nicht das geboten, was man z. B. in Landerer's trefflichem Artikel über Hermeneutik in Herzog's Realencyklopädie findet, und zur Aufhellung über den wissenschaftlichen Fortschritt der historischen Theologie genügen doch wahrlich die dürftigen Auszüge nicht, die aus Baur's bekanntem Buche, z. Thl. nur als Noten unter dem Texte, gegeben werden. Hierin liegt ein entschiedener Mangel in der Ausführung der gestellten Aufgabe vor. Doch wenden wir uns zum Principe.

„Luther hat — heisst es S. 212 — die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christus und die alleinige göttliche Autorität heiliger Schrift, d. h. die sogenannte materiale und formale Seite des evangelischen Princips, jede in ihrem selbständigen Werth und Recht, aber auch beide in ihrer innern unauflöslichen

Zusammengehörigkeit, klar erkannt und zu fruchtbarer Darstellung gebracht." Nach dem oben Bemerkten müssen wir nun mit besonderer Genauigkeit darauf achten, wie der Verf. uns diese klare Erkenntniss Luthers darlegt, denn daraus soll ja die principielle Uebereinstimmung der lutherischen und reformirten Kirche erhellen. Dabei drängt sich uns eine Bemerkung auf, die jeder aufmerksame Leser des Buches machen wird. In des Verf.'s Darstellung nämlich ist der Bericht über die Anschauungen der behandelten Theologen und der Ausdruck der eigenen Lehrauffassung des Verf.'s vielfach so wenig auseinander gehalten, dass man das Aufhören des Einen und das Anheben des Andern kaum unterscheidet. Dies beeinträchtigt die Klarheit und damit auch das Verständniss in erheblicher Weise. Doch liegen über den uns hier interessirenden Punkt Stellen genug vor, aus denen sich entnehmen lässt, wie der Verf. über das evangelische Princip denkt; und darauf kommt es uns jetzt in erster Reihe an, denn er will uns ja zeigen, welches das rechte geschichtliche Verständniss desselben sei.

S. 257 lesen wir: „Die Rechtfertigung als göttlicher Akt um Christi willen geht allen innern Veränderungen zum Bessern im Menschen voran, und bezeichnet lediglich das versöhnte Vaterherz Gottes, den realen Versöhnungswillen in Gott, gleichsam in seinem innern Forum. Die Liebe oder das neue Leben des Menschen hat weder als Verdienst noch auch nur als Bedingung eine Stelle vor diesem lebendigen Willen Gottes, die Menschen seinerseits um Christi willen als versöhnt oder gerechtfertigt anzusehen. Andererseits bleibt diese neue göttliche Anschauung von den Menschen, die nicht um ihrer Verbindung mit Christus im Glauben willen, sondern kraft der Gemeinschaft Christi mit den Menschen, auch da sie noch Sünder sind, stattfindet, und lediglich auf Gottes unverdienter freier Gnade ruht, in Gott nicht verschlossen noch ein müssiges Urtheil. Vielmehr das Evangelium ist hiervon die frohe Botschaft, und diese Offenbarung ist mächtig genug, eine Umwandlung in der ganzen innern Welt mit sich zu führen, was sie dadurch bewirkt, dass sie das beschämte Gewissen des unwürdigen Sünders lockt, die zuvorkommende Liebesthat des leidenden Mittlers anzuerkennen und mit gläubiger Hingabe zu erwiedern. Da der Glaube Christus in der Fülle seiner selbstmittheilsamen Huld, von ihm ergriffen, ergreift, so ist nothwendig in solchem Glauben auch der Antheil am neuen Leben wie an der Seligkeit Christi gesetzt, ohne dass die Sündenvergebung d. h. die Versöhnung Gottes mit dem Sünder irgendwie zu ihrer Ursache dieses neue Leben oder auch nur die Hingabe des Menschen an Christus im Glauben hätte, weil vielmehr umgekehrt lediglich durch die Gemeinschaft Christi mit

dem Menschen Sündenvergebung und alles Heil erworben und gesichert ist. Aber ebenso fest wie diese objektive Gültigkeit der dargebotenen Sündenvergebung von Gottes Seite vor dem Glauben steht das Andere, dass nur durch den Glauben diese an sich gültige Vergebung kann persönlich angeeignet und genossen werden. Sie findet statt vor dem Glauben und wird kund den noch nicht Glaubenden, damit sie glauben.“ — Wir bitten zu beachten, dass nach der Lehre des Verf.'s — denn die haben wir in obigen Worten vor uns — die Rechtfertigung, der rechtfertigende Akt Gottes, allen innern Veränderungen zum Bessern im Menschen, also auch der Busse, vorangeht; dass sie vor (und der Verf. selbst hat dies unterstrichen) dem Glauben da ist; dass sie als die vorhandene dem noch nicht Glaubenden gepredigt werden soll, damit er glaube; dass sie nichts Anderes seyn soll als der reale Versöhnungswille in Gott. Dem entspricht es, wenn S. 515 von ihr gesagt wird, „Sie ist als göttlicher Akt der Verzeihung und Annahme an Kindesstatt der unabhängige objektive Lebensgrund des ganzen Heilsprocesses“; oder wenn wir S. 582 lesen: „In der That muss sie als *actus Dei forensis* gedacht da seyn vor dem menschlichen Bewusstseyn von ihr, ja vor dem Glauben, der nichts Anderes ist, als das beginnende Bewusstseyn von ihr, und selber gar nicht entstehen könnte, wenn ihm nicht die Rechtfertigung vor Gott, der göttliche und zwar speciell auf den einzelnen Sünder bezügliche Gnadenwille objektiv als eine in Gott vollbrachte Thatsache der Verzeihung voranginge, die sich nun dem Menschen durch Darbietung des Heilsgutes zuwendet“; oder S. 584: „Die reformatorische Lehre war so angelegt, dass man zwar zum eigenen Besitz und frohen Genuss der Gnade nicht anders kommen könne, als durch Busse und Glauben (in welchem dann die Wiedergeburt gepflanzt werde), aber dass die Rechtfertigung *(Justificatio forensis)* auf Gottes Seite die überzeitliche Grundlage für den ganzen Heilsprocess bilde, wie denn nur auf Grund davon Gott die Heilsgnade Moment für Moment mittheilen kann, dass er objektiv in sich, vor seinem innern Forum dem Menschen um Christi willen vergeben hat und ihn seinerseits als Begnadigten behandeln will. Diese überzeitliche *Justificatio* offenbart sich dann (wird insinuirt) objektiv in der Berufung in dem Sacramente und dem Worte von der Sündenvergebung (z. B. in der Beichte), subjektiv aber in dem Zeugniss des hl. Geistes in denen, die glauben“; und endlich S. 585: „So muss auch die *Justificatio* des Sünders zunächst rein als innergöttlicher Akt gedacht werden, der in der glaubenstiftenden Predigt *(Vocatio)* zur Offenbarung kommt.“

Dies wird genügen, um zu zeigen, was der Verf. unter Rechtfertigung versteht. Dieselbe ist ihm ein überzeitlicher und inner-

göttlicher Akt Gottes, beruhend auf der Gemeinschaft Christi mit dem Menschen, welche die Grundlage alles auf den Einzelnen gerichteten Gnadenthuns ist, welche in der Predigt des Wortes kund wird und sich offenbart, und dann Busse, Glauben, Heiligung zur Folge hat oder wenigstens haben kann. Und von dieser Auffassung behauptet er, sie sei die ursprünglich lutherische, die späteren Dogmatiker des 17. und 18. Jahrhunderts aber seien von ihr abgefallen. Es ist uns hier nun nicht um die Werthung dieser Lehre an sich zu thun, sondern darum handelt es sich uns zuerst, ob der Verf. geschichtlich den evangelisch-lutherischen Begriff von der Rechtfertigung richtig erfasst und wiedergegeben habe. Und eben dies müssen wir auf das allerbestimmteste verneinen. Die Leser sehen leicht, dass diese Rechtfertigung ungefähr dem entspricht, was die kirchliche Dogmatik als Versöhnung bezeichnet, und man kann sich demgemäss nicht wundern, wenn dem Verf. selbst diese beiden Begriffe durcheinandergehen, wie S. 381, wo Sündenvergebung und Versöhnung gleichgestellt werden, oder S. 350. Man begreift, wie er S. 583 sagen kann: „Die Taufe soll eine Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, also die göttliche Zuerkennung der *Justificatio (!)* kraft eines innergöttlichen, aber im Sacrament sich offenbarenden göttlichen Urtheilsspruchs enthalten.“ Nach der lutherischen Lehre dagegen bezeichnet Rechtfertigung bekanntlich den Akt Gottes, in welchem dieser dem einzelnen Menschen, der die vollkommene Gerechtigkeit Christi, die ihm durch das Wort als Sühnung für seine Sünden dargeboten wird, bussfertig und gläubig sich aneignet, sie auch zuspricht und ihm seine Sünden vergibt. Sie ist ein *actus forensis*, ein Urtheil und richterlicher Akt, den Gott bei sich selbst vollzieht, aber sie geht nicht dem Glauben voran, sondern hat ihn, wenn auch nicht zur Ursache, so doch zur Voraussetzung und Bedingung. Sie steht nicht als bereits vorhanden an der Spitze des ganzen Heilsprocesses vor dem Anfange irgend einer Besserung im Menschen; vielmehr könnte man eher sagen, dass sie in der Mitte des Processes ihren Platz habe, denn sie tritt erst ein, wenn aufrichtige Busse und zuversichtlicher Glaube im Herzen des Menschen sich finden. Und sie beruht nicht auf Christi Gemeinschaft mit den Menschen, auch da sie noch Sünder sind, sondern ihre Grundlage ist die durch Leiden und vollkommene Gesetzeserfüllung erworbene Gerechtigkeit des Gottmenschen, und sie kommt zu Stande, indem diese dem aller Gerechtigkeit baren Menschen auf seinen Glauben hin zugesprochen wird.

Das ist es, was die lutherischen Dogmatiker unter Rechtfertigung verstanden haben, und nichts Anderes bezeichnen die Bekenntnisschriften der Kirche damit, nichts Anderes meinte Luther selbst. Ueber das, was der Verf. unter Rechtfertigung versteht,

über die durch Christum bewirkte Versöhnung Gottes mit der sündigen Menschheit, wäre Luther mit Rom kaum in Streit gerathen. Dieser brach erst aus über die Frage: wie wird denn das, was Christus für alle Menschen erworben hat, die Gnade Gottes, mir, dem einzelnen Sünder, zu Theil? Hier schob Rom die Werke als verdienend ein, während Luther auf den Glauben, nicht als den irgend etwas handelnden, sondern als den lediglich in Empfang nehmenden hinwies. Hier redete Rom von der *justificatio* als einer *infusio gratiae*, während Luther sie als *gratuita imputatio justitiae Christi* fasste.

So haben wir hier also das feste Ergebniss, dass die Lehre von der Rechtfertigung, welche der Verf. vorträgt und von der er aussagt, dass sie die der Reformatoren und der Reformationskirchen sei, durchaus nicht die Luthers, nicht die der lutherischen Kirche ist, sondern sehr entschieden von ihr abweicht. Zu untersuchen, ob er der reformirten Kirche und ihrer Lehre mehr gerecht werde, ist hier nicht nöthig. Uns genügt vorläufig, die Thatsache festzustellen, dass der Verf. gerade das Princip der lutherischen Kirche wie Theologie weder richtig erkannt noch dargestellt hat, sondern dass sich ihm statt dessen eine eigene, wesentlich abweichende Auffassung unterschob und dass er diese dann in den Schriften gerade der massgebenden Lehrer, wie der Reformatoren wiederzufinden glaubte. Je entscheidender das Princip ist, um so verhängnissvoller ist ein solcher Irrthum. Je nachdrücklicher der Verf. selbst es als seine Aufgabe und seine Absicht betont hat, vor Allem die Entwicklung und die Anerkennung dieses Principes in der Geschichte der protestantischen Theologie zu zeichnen, um so weniger werden wir jetzt erwarten können, von ihm eine richtige Darstellung der lutherischen Theologie zu erhalten. Die Zuversicht zur Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit dieses geschichtlichen Werkes muss schon durch das bisher Bemerkte einen starken Stoss erhalten. Doch wenden wir uns zur weiteren Durchführung der Aufgabe!

Die Urzeit des Protestantismus ist der Inhalt des ersten Buches, dessen ersten Hauptabschnitt: die Vorbereitung des evangelischen Princips in negativer und positiver Beziehung wir hier nur in aller Kürze zu berühren brauchen. Denn z. B. ob Rom ganz richtig geschildert wird, ist für unsern Hauptzweck nicht von sonderlichem Belange. Wir bemerken nur, dass wir es nicht als geschichtlich richtig anerkennen können, wenn S. 20 wie S. 23 und 29 gesagt wird, der römischen Kirche höchstes Ziel sei die Durchführung einer gesetzlichen, einheitlichen Lebensordnung der Völker, die Herrschaft werde von ihr als Selbstzweck und höchstes Gut behandelt, der Zweck der Eroberung der Welt *sei nicht* das Wohl der Seele, sondern die Ausbreitung der Kir-

chenherrschaft gewesen. Das ist nicht richtig. Man darf, wenn man die römische Kirche gerecht beurtheilen will, sich nicht etwa an die verworfensten Päbste und ihre Zeiten halten. Betrachtet man sie aber in den Zeiten gerade ihrer höchsten Machtentwickelung, wie unter Gregor VII., Innocens III. und IV., und fragt die ihrer grossen Theologen, welche das thatsächlich Gewordene wissenschaftlich zu begründen und zu rechtfertigen suchten, so erkennt man bald, dass das Heil der Seelen allerdings das letzte und höchste Ziel auch Roms war, dass es aber, in Selbstgerechtigkeit befangen, dieses Ziel in durchaus falscher und seelengefährlicher Weise zu erreichen suchte. Die römische Kirche ist da von Historikern, wie Giesebrecht, billiger beurtheilt, als von unserm Theologen. Wir halten ferner das S. 38 über die römische Lehre vom Urstande und von der Sünde Gesagte für nicht ganz richtig, und glauben nicht, dass ein römischer Theolog es dem Verf. gleich zugeben müsse, wenn dieser S. 40 sagt: nach scholastischer Lehre werde durch die Kirche eine Gnade dem Menschen kraft der gethanen That der Kirche vermittelt ohne vorangehenden oder nachfolgenden tiefer gehenden innern Process, also auf magische Weise. Das Letztere wenigstens wird ein römischer Gegner mit Fug bestreiten können. Doch wir wollen uns wahrlich nicht zu einem Vertheidiger Roms aufwerfen, und machen nur noch die Leser bei dieser Gelegenheit auf den Gebrauch des Wortes m a g i s c h aufmerksam, welches der Verf. durch das ganze Buch hin, später auch gegen die lutherische Orthodoxie, verwendet. Er sagt S. 40: „Eine Gnade, welche, soweit sie reicht, die Freiheit, statt sie für ihre Selbstmittheilung zu verwenden, bindet oder ausschliesst, ist magisch gedacht.“ Aber es gibt doch einen Zustand des Menschen, in welchem er keine Freiheit zum Guten hat, und die Gnade also, wenn es zum Heile kommen soll, zwar nicht die Freiheit binden oder ausschliessen, denn sie ist gar nicht da, aber doch ohne die vorhandene wirken muss. Wir können uns hiernach schon denken, wo wir dem Vorwurfe der Magie wieder begegnen werden.

Der Darstellung der positiven Vorbereitung der Reformation folgt man gern, nur wird man Bedenken tragen mit dem Verf. S. 47 die Reformation als „die reiche und gleichsam naturwüchsige Frucht der edelsten erhaltenden Säfte des mittelalterlichen Lebens“ zu bezeichnen, zumal wenn dann unter diesen positiven, erhaltenden und vorwärts strebenden Mächten des Mittelalters auch die Volksbildung genannt wird. Einen, diesem letzteren ähnlichen Gedanken werden wir auch später in der Geschichte der neueren Zeit wiedertreffen; wir meinen aber, die Geschichte selbst hat bewiesen und grade nach Gottes Willen beweisen sollen, dass alle jene reformatorischen Versuche im Mittelalter nicht darnach ange-

than waren, der Kirche wirklich zu helfen; dass sie auf die Reformation wohl vorbereiteten, aber in keiner Weise sie als ihr Ergebniss herbeiführten; dass diese, weit entfernt eine naturwüchsige Frucht zu seyn, von Allen als eine eingreifende That Gottes erkannt ward, und auch die, welche sie ersehnt hatten, als sie nun in ihrer Wahrheit erschien, aufs höchste überraschte, weil auch sie in ihrer Gegenwart nichts erkannt hatten, woran sie die Hoffnung auf ein Solches hätten knüpfen können. — Im Zusammenhange damit beanstanden wir auch den Schlusssatz dieses Abschnittes S. 75: „Wenn nun aber sonach Pabst und Concilien nicht helfen konnten oder wollten, woher sollte die Hülfe kommen? Es war nur noch das Volk übrig mit seinen Fürsten, ein Reformweg, der freilich zur kirchlichen Spaltung, ja in Deutschland auch zur politischen führen konnte. Die Selbständigkeit der Reichsfürsten gegenüber vom Reichsoberhaupt war schon lange vor der Reformation zum Schaden der Einheit und Kraft des Reiches im Anwachsen. Hätte der Kaiser dem Reforminteresse gehuldigt, so hätte er den besten Theil des Volkes so auf seiner Seite gehabt, dass er durch dessen Liebe und Kraft gestützt der begonnenen Auflösung der Reichsmacht durch die Fürsten vielleicht noch hätte Einhalt thun können. Das haben die Habsburger in mehr spanischem als deutschem Sinne verschmäht. Und nun erst übernahm die anwachsende Selbständigkeit der Fürsten mit gutem Gewissen die ihr zugefallene Aufgabe, für die Reform, wenn die Reichsmacht sich ihr widersetzen sollte, die Asyle zu bereiten." Unseres Erachtens hätte jene erste Frage von einem Theologen anders als durch den Hinweis auf das Volk und die Fürsten beantwortet werden müssen und die Geschichte bestätigt denn auch wahrlich die gegebne Antwort nicht. Im Uebrigen aber sind hier in ganz ungehöriger Weise politische Betrachtungen eingemischt. Wie darf ein Theolog es einem Fürsten zum Vorwurfe machen, wenn er es verschmäht, sich an die Spitze einer kirchlichen Bewegung zu stellen und sie zur Verwirklichung seiner politischen oder nationalen Zwecke zu benutzen? Heisst das nicht geradezu einen derartigen Missbrauch der Kirche von Seiten der Fürsten und des Staates herausfordern? Unsere Gegenwart lehrt uns leider das Entstehen solcher Gedanken auch in den Köpfen von Theologen begreifen. Was aber den geschichtlichen Grund jener Bemerkung betrifft, so steht es auch mit ihm nicht sonderlich. Kaiser Karl V. hat ja all sein Lebenlang dem Reforminteresse gehuldigt und stets an der Spitze der Reformbewegung bleiben wollen, auch um die einheitlich reformirte Kirche mit zur Stütze seiner universalen kaiserlichen Gewalt zu benutzen. Aber die von ihm beabsichtigte Reform war nicht die von Gott gewollte und gewirkte, und wie aus der Entwicklung dieser letzteren die Kirche

lernen sollte, niemals Fleisch für ihren Arm zu halten und sich nie auf Fürsten zu verlassen, so hätten andererseits die Fürsten ihr entnehmen können, dass die Kirche und ihr Leben sich nicht ungestraft und nicht ohne schwere Beschädigung zu empfangen staatlichen Zwecken dienstbar machen lässt, wie dass Erneuerung, Gestaltung und Einigung der Kirche nicht ihres Amtes ist.

Der zweite umfangreiche Hauptabschnitt soll von der Reformation in ihrer anfänglichen Einheit und principiellen Grundlage 1517 — 1525 handeln, geht dann aber bis zur *Augustana* und Wittenberger Concordie. Dieser Theil wird besonders unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Es wird Luthers Entwickelung bis 1517 geschildert, wobei wir nur zu S. 81 bemerken, dass Luther nicht „nach dem Brauche seines Ordens der Lehre Augustins anhing.“ Er schrieb 1516, wo er Augustin über Hieronymus erhob: *Non quod professionis meae studio ad B. Augustinum probandum trahar, qui antequam in libros ejus incidissem, ne tantillum quidem favoris habuit;* de Wette 1, 40. Ebenso sind S. 83 die Angaben über den Beginn des Ablassstreites nicht richtig. Luther gab seinen Sermon von Ablass und Gnade nicht am 4. Sept. 1517,, sondern im Frühling 1518 heraus, und erst darnach erschien Tezels Gegenschrift, beides also bedeutend nach dem Anschlage der Thesen. Und die Appellation an ein allgemeines Concil erliess der Reformator, ehe er die päbstliche Sanctionsbulle der Ablasslehre kannte und als er den Pabst noch nicht für von der Kirche abgefallen hielt, wonach also S. 85—87 zu berichtigen ist. In diesem Buche muss es gerügt werden, wenn S. 98 als Inhaltsangabe von Luthers Schrift an den deutschen Adel auch der Satz steht: „Mögen die Böhmen über die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl denken, wie sie wollen, es komme nur darauf an, dass sie die Wirklichkeit derselben annehmen.“ Luther redet ausdrücklich nicht von der Gegenwart Christi, sondern schreibt: „Das ist ein Artikel des Glaubens, dass in dem natürlichen Brod und Wein wahrhaftig natürlich Fleisch und Blut Christi sei.“ Und während Luther in der Schrift über die babylonische Gefangenschaft schreibt: *Credo firmiter, non modo corpus Christi esse in pane, sed panem esse corpus Christi*, wird hier S. 99 berichtet: „Auch die Verwandlungslehre beanstandet er, hält nur an der Gegenwart Christi fest, ohne über die Art seiner Verbindung mit den Elementen etwas aussagen zu wollen“; eine missliche, sehr an Heppe erinnernde Ungenauigkeit des Berichtes, die auch S. 149 noch zweimal wiederkehrt. — Es ist nicht richtig, dass Luther Aristoteles mit der Scholastik besonders deswegen gehasst habe, „weil ihm die aristotelische Scholastik als das Arsenal der wissenschaftlichen Streitmacht des römischen Katholicismus galt“ S. 109. Der eigentliche und tiefste Grund seines Hasses war

der, dass er in Aristoteles den Hauptvertheidiger der Werkgerechtigkeit sah. Unrichtig ist der Satz S. 109: „Davon hatte Luther noch keine Ahnung, dass im Glaubensprincipe selbst eine neue geistige Welt, auch eine neue Theologie und Wissenschaft ruhe, deren Hervorbildung unerlässlich sei, wenn das Glaubensprincip Fundament einer neuen Kirchengestalt werden solle." Die Geschichte dagegen lehrt uns, dass Luther den bestimmten Plan einer Erneuerung der Wissenschaft auf Grund des Glaubensprincipes hatte und emsig verfolgte, ehe er an eine Reformation der Kirche dachte. Wie hoch man auch Melanthons grosse Verdienste erheben mag, kann man es doch nur als eine ungeschichtliche Ueberhebung bezeichnen, wenn S. 111 gesagt wird: „Melanthon hat durch klare Formulirung des neugefundenen Glaubensinhaltes und durch zusammenhängende wissenschaftliche Entfaltung des Glaubensprincips Luthern zum Bewusstseyn gebracht, wie in diesem eine Totalität, eine Welt sich fest zusammenschliessender Wahrheiten, eine neue Weltanschauung enthalten sei" u. s. w.; oder wenn es von Mel.'s Antrittsrede heisst: „Solche Worte konnten nicht verfehlen, Luthern die Ahnung davon zu geben, wie die *studia renascentia* im geheimen Bunde stehen mit dem neu aufgedeckten Evangelium, sowie davon, dass dieses nicht bestimmt seyn könne, ein verschlossener Schatz in einzelnen, einsamen Seelen zu bleiben; sondern dass es ohne sich zu verlieren zur Verklärung des Menschlichen auf allen Gebieten bestimmt sei." Welche einfältige Gedanken werden da Luther zugeschrieben, dessen eifrige Bemühungen um eine gründliche Reform der Universitätsstudien schon i. J. 1517 doch bekannt sind, und der z. B. am 9. Mai 1518, also lange ehe er Melanthon kannte, an Truttvetter schrieb: „*Ego simpliciter credo, quod impossibile sit ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur et alia studia instituantur.*" Worauf diese Ueberhebung Melanthons hinauswill, ersieht man S. 113 in dem Satze: „So wenig er im Verhältniss zu Luthern original in seiner religiösen Anschauung kann genannt werden, so selbständig und durchgebildet ist seine ethische Denkweise und behauptet in wachsendem Mass in den Punkten, wo die Glaubenslehre durch ethische Principien bedingt ist, eine Selbständigkeit auch gegenüber von Luther, so in der Lehre von der Freiheit, von der Schuld des Menschen, der Prädestination; und in diesen Punkten ist es schliesslich überwiegend der melanchthonische Typus, darin Leben und Wissenschaft, wenn auch weniger in den Bekenntnissen, der deutschen Reform eigen geworden ist." Der letzte Theil des Satzes enthält eine starke geschichtliche Unrichtigkeit, wenn man nicht etwa jenes schliesslich von den Zeiten der von den Bekennt-

nissen der Kirche abgefallenen Unionswissenschaft verstehen will. Und was ist das für ein wunderlicher Gegensatz von „religiöser Anschauung“ und „ethischer Denkweise“? Kann letztere etwas Unabhängiges für sich seyn? Kann sie eine wahre seyn, ohne auf der Wahrheit der ersteren zu beruhen? Und wenn dies, wie kein evangelischer Theolog leugnen wird, unmöglich ist, was ergibt sich dann daraus, dass der in der religiösen Anschauung nicht originale Melanthon in seiner ethischen Denkweise selbständig gewesen seyn soll? Doch nur entweder, dass seine ethische Selbständigkeit eine falsche war und nicht den richtigen religiösen Grund hatte, oder aber, dass er mit ihr im Rechte war und dann auch die wahre religiöse Anschauung hatte. Und doch soll er hier nicht original gewesen seyn! Geschichtlich ist, dass der verständige und formgewandte Melanthon als Dogmatiker durchaus nicht original war und, wie eben darin schon beschlossen seyn musste, als Ethiker sich verirrte, sowie er selbständig seine eignen Wege gehen wollte. — Doch alles dies sind nur einzelne Unrichtigkeiten, wenn schon bei manchen von ihnen das Principielle stark genug durchschimmert.

Nachdem nun die erste Hervorbildung des reformatorischen Principes in Luther bis 1522 geschildert, folgt S. 117 die Ausgestaltung und Abgrenzung des evangelischen Principes als kirchebildenden von 1522—36 im Kampfe mit entgegengesetzter Gegnerschaft. Da wird richtig bemerkt, dass die Reformation der Gegensatz gegen zwei, wenngleich im innersten Wesen wieder verwandte Extreme sei. „So lange nun nur gegen das eine von beiden der Gegensatz vollzogen ist, so können auch die auf dem andern Extrem Stehenden, obwohl von der Wahrheit ebenso fundamental geschieden, den Schein der Vertretung der Wahrheit um sich nehmen, ja den Eifer ihrer ächten Vertreter scheinbar überbieten. So entsteht die Gefahr falscher Allianzen mit solchen, die im Wesen dem ersten Gegner gleichstehen. Dem reformatorischen Princip durfte daher, wenn es zugleich das evangelische seyn sollte, nicht erspart werden, seine Schneide auch gegen die im Anfang scheinbar befreundete, aber nur durch den gemeinsamen Gegensatz verbundene Seite zu kehren. Denn sonst hätte es im Wesen doch das Alte noch nicht überwunden. Dadurch erst hat es nicht einen Schein blos durchgesetzt, sondern sich selbst, und diese Treue gegen sich selbst, diese Glaubensthat mitten in dem nothwendig werdenden Verlust vieler Freunde, verbürgt ihm erst seine Zukunft.“

Wer gäbe diesen Sätzen nicht seine vollste Zustimmung? Aber wird nun vom Verf. auch nach ihnen gehandelt? Es ist eine geschichtliche Thatsache, dass die deutsche Reformation sich in scharfem Gegensatze wie gegen Münzer, Carlstadt, die Wieder-

täufer und andere Schwärmer, so auch gegen Zwingli entwickelt hat. Luther hat Zeit seines Lebens Zwingli als den Geistesverwandten jener behandelt und immer erklärt, sein Gewissen verbiete ihm, mit jenem Frieden zu schliessen. Das steht als Thatsache fest. Dennoch bespricht der Verf. in diesem Kapitel, welches doch von dem Kampfe mit den Gegensätzen handelt, Zwingli und seine Reformation gar nicht. — Es ist ferner eine geschichtliche Thatsache, dass die augsburgische Confession nicht blos gegen Rom, sondern auch gegen Zwingli gerichtet ist und ohne Erwägung dieses Gegensatzes nicht verstanden werden kann, wie auch dass Zwingli, als er sie kennen lernte, nichts von ihr wissen wollte. Dennoch geht der Verf. bis zur Entstehung der *Augustana* vor, ohne über Zwinglis Theologie etwas gesagt zu haben. Schon dies vollständige Schweigen ist kein geschichtliches Verfahren. Jedenfalls liegt dann aber dem Verf. die Pflicht ob, schlagend zu erweisen, dass Luther in jener ganzen Position seines Lebens sich geirrt habe, wie auch, dass Zwingli in seiner Hartnäckigkeit nicht wusste, was er wollte, ja dass ausser etwa Bucer die bedeutendsten Theologen jener Jahrzehnde, deren Lehre von den ihnen Folgenden als Bekenntniss ausgesprochen und bis auf den Tod vertheidigt ward, ganz im Unklaren waren. Wir werden darauf achten.

An zu berichtigenden Einzelheiten fehlt es auch im Nächsten nicht. So muss S. 126 geleugnet werden, dass Carlstadt eine neue Theokratie mit Gewalt habe durchführen wollen, wie denn auch er sich (S. 128) nicht mit den zwickauer Propheten als von ihnen hingezogener zu schaffen machte. Er widerstand ihnen länger als Melanthon. Auch dass Münzer damals mit jenen Schwärmern in Wittenberg gewesen sei, wird in den Quellen nirgends erwähnt. S. 129 wird lange nicht genug zwischen den Bauernunruhen und der täuferischen Bewegung unterschieden; der Satz: „meist war die religiöse Denkweise der aufrührerischen Bauern die wiedertäuferische" ist geschichtlich nicht haltbar. Allgemeiner aber muss den Widerspruch die Darstellung des Kampfes erregen, den L. gegen „die Schwärmer von der Gattung der falschen ethischen Mystik" aufnahm. Da wird L. und seine Lehre ganz unrichtig geschildert. Es ist bekannte Thatsache, dass L. unter den Schwärmern, die er in der Schrift gegen die himmlischen Propheten bestritt, ohne sie ausdrücklich zu nennen, auch die Schweizer verstand, da er wenigstens von Zwingli wusste, dass dieser in wichtigen Irrthümern mit Carlstadt übereinstimmte. Dies wird wieder von dem Verf. hier gar nicht berücksichtigt. Dagegen wird S. 141 ff. Luthers Lehre von den Gnadenmitteln, welche er den Schwärmern entgegenstellte, durchaus falsch wiedergegeben. Es ist unrichtig, dass für Luther „aus der Erwählungslehre zur

m so nothwendiger eine an den Einzelnen gelangende geschichtiche Bezeugung des göttlichen Gnadenwillens folgte." Wie wenig olche Folgerung nothwendig ist, sieht man an Zwingli, und für Luther war der Grund seiner Gnadenmittellehre nicht die Erwähungslehre, sondern das göttliche Wort und die Erfahrung von lem vollkommenen Unvermögen des natürlichen Menschen sich zu Gott zu erheben. Sie allein entsprach, wie ja auch S. 144 erwähnt wird, dem Bedürfnisse persönlicher Heilsgewissheit. — Es ist wahr, was S. 146 steht, Luther fordert nicht „ein bestimmtes Maass dogmatischer Erkenntniss vom hl. Abendmahl." Dogmatische Erkenntniss, und gar nach bestimmtem Maasse, hat er nie vom Christen verlangt, wohl aber den einfältigen Glauben an das Wort der Schrift. Und so hat er hier von Anfang an den Glauben gefordert, dass der wahre Leib und das wahre Blut Christi im Abendmahle ausgetheilt und genossen werde. Dies war ihm Glaubenswahrheit, nicht dogmatische Erkenntniss; und der Grund, warum er unbeweglich bei ihr beharrte, war, wie der Verf. lange nicht genug hervortreten lässt, die Gebundenheit seines Gewissens durch den einfachen Wortlaut der Schrift. Trotz harter Anfechtungen hat er niemals jene wirkliche Gegenwart beanstandet oder gar geleugnet, und es ist geschichtlich durchaus unrichtig, wenn der Verf. S. 148 sagt: „Offenbar steht hier (1519) Luther der zwinglischen Abendmahlslehre, die auch überwiegend ethischen Charakter trägt, näher als je. Er hat damit, dass ihm das hl. Abendmahl das Sacrament der Liebe ist, die auf den Glauben sich erbaut, eine Saite angeschlagen, die später nur zu sehr verklungen ist und die zu dem Dogmatischen gehören wird, bei dem er später stehen bleibt." Die Scheidewand zwischen Luthers Abendmahlslehre und der Zwinglis, deren überwiegend ethischen Charakter wir hier billig ununtersucht lassen, ist zu allen Zeiten im Wesentlichen dieselbe geblieben, und bestand darin, dass Luther das Abendmahl stets als wirksames Gnadenmittel fasste, Zwingli ernstlich niemals. Und für den andern unbedachten Satz, dass Luther später das hl. Abendmahl nicht mehr so wie früher als das Sacrament der Liebe gefasst habe, sondern bei dem Dogmatichen stehen geblieben sei, wird der Verf. den schuldigen Beweis niemals beibringen können. Wir sehen, es wird hier der Versuch gemacht, Luther in seiner früheren Zeit auf die Linie Zwinglis herabzudrücken, um dann seinen Kampf gegen die Schweizer als eine Verirrung, als ein Verlassen des früheren Standpunktes, darstellen zu können. Das ist ein Verfahren, welches eine genaue Geschichtsforschung je mehr und mehr verurtheilt. Er ist auch nicht so im Unklaren geblieben, wie dies nach S. 155 scheint, wonach richtiger Denkende seine Abendmahlslehre von einigen ungehörigen Elementen, einigem Ballaste, befreien müssten. Es heisst

dort: „Endlich ist er dabei stets geblieben, dass die Ungläubigen keinen Segen empfangen, und wenn er doch auch die Unwürdigen will Christi Leib und Blut empfangen lassen, so geschieht es nur darum, weil er Leib und Blut nicht als Heilsgabe selbst betrachtet, sondern nur als Pfand derselben. Will man also die Abendmahlslehre so ausbilden, dass Leib und Blut Christi zur Heilsgabe werden, so muss man auch, um nicht den Unwürdigen die Heilsgabe zu Theil werden zu lassen, den Satz fallen lassen, dass auch die Unwürdigen Christi Leib und Blut geniessen. Denn das ist seine Meinung nie gewesen, dem Leib und Blut Christi eine andere als heilsame Wirkung zuzuschreiben." Gegen den letzten Satz erinnern wir an Luthers gr. Katechismus, also eine Volksschrift, wo er lehrte: „Das ist wohl wahr, dass die es verachten und unchristlich leben, nehmens ihnen zu Schaden und Verdammniss, denn solchen soll nichts gut noch heilsam seyn, eben als einem Kranken, der aus Muthwillen isset und trinket, das ihm vom Arzt verboten ist." Und vorher geht dort ein Satz, der klar genug zeigt, dass nicht „man", sondern dass schon Luther selbst die Abendmahlslehre so ausbildete, dass Leib und Blut Christi zur Heilsgabe, wenn auch nicht zur alleinigen, werden, ohne darum jene vom Verf. als nothwendig hingestellte Folgerung zu ziehen.

Auch bei der Besprechung der „falschen theoretischen Mystik" begegnen wir wieder Irrthümlichem. Es ist nicht richtig, dass die Vertreter derselben wie Schwenckfeld, Hetzer, Denk u. A. sich um die evangelische Reform der Lehren von den natürlichen Kräften des Menschen und von der Sünde, von dem Heilsweg und besonders dem Glauben wenig kümmerten, dagegen die objektiven von der alten Kirche her ererbten Dogmen von dem dreieinigen Gott und Christi Gottmenschheit angriffen u. s. w. Alle jene kämpften auch gegen die Glaubensgerechtigkeit, welche die evang. Kirche lehrte; in den anthropologischen und soteriologischen Lehren lagen ihre Grundirrthümer, welche erst das Beharren bei den anderen zur Folge hatten. Durchaus misslungen ist der Versuch, den Satz S. 176 zu beweisen: „Schwenckfeld stellt den Schweizern wie Luther lebendig das Problem einer Verständigung hin, das um so wirksamer werden konnte, da er von dem Charakteristischen der einen Richtung aus auch das Charakteristische der andern zu erreichen suchte, nicht etwa mittelst Abschwächung der Spitzen, sondern in Schärfung derselben durch den Versuch innerer Begründung." So soll er eine vermittelnde Stellung eingenommen haben; allein dies war mit nichten der Fall; das Charakteristische der „Richtung Luthers" hat er niemals gehabt, also auch nie dessen Spitze schärfen und noch tiefer als Luther begründen können, um so auch das Charakteristische der anderen Richtung zu erreichen, dem der einseitige und ungründliche Luther fern

bleiben musste. Wie wir aber hier die „falsche theoretische Mystik" falsch beurtheilt sehen, so müssen wir auch die Schilderung des reformatorischen Gegensatzes gegen dieselbe S. 187 ff. als vielfach unrichtig beanstanden. Trotz des S. 189 Gesagten wird lange nicht genug hervorgehoben, dass Luther bei Lösung der theologischen und christologischen Fragen durchaus von den Thatsachen der christlichen Erfahrung und der Schrift ausging, und sich nicht von einem irgend anders woher entlehnten Gottesbegriffe leiten liess. Auf das S. 190 ff. Gesagte findet die oben gemachte Bemerkung Anwendung, dass es oft schwer ist, den Ausdruck der eigenen Meinung des Verf.'s und seinen Bericht über die Meinungen Anderer zu unterscheiden, und wir müssen uns daher, um ihm nicht durch Missverständniss Unrecht zu thun, auf die Erklärung beschränken, dass Luther von keiner Menschwerdung ohne die Veranlassung der Sünde, etwa als einer im Wesen der zweiten Person der Gottheit nothwendig gelegenen, redet und dass ihm die Offenbarung, als deren Ziel er Christum den Gottmenschen allerdings fasst, von der Schöpfung unterschieden wesentlich Heilsoffenbarung des der Sünder sich erbarmenden Gottes ist.

Sehr der Berichtigung bedürftig ist die Erzählung des erasmischen Streites. Mit welchen Anschauungen der Verf. sich hieran macht, zeigt uns ein Satz S. 199: „Bekanntlich ist in allen Epochen, wo die Herrlichkeit und Neuheit des Christenthums der Menschheit in neuer Klarheit aufging, die kräftigste Betonung der absoluten Abhängigkeit von Gott und eine Zurückwendung besonders zur paulinischen Lehrdarstellung zu beobachten. So bei Augustinus, so in den Anfängen der Reformation bei allen Reformatoren ersten Ranges, so auch in unserm Jahrhundert, besonders bei Schleiermacher." Dies besagt genug. Es ist bekannt, dass Augustin, der die Unfreiheit des Menschen so stark betonte, gerade in der Begründung dieser Thatsache nicht paulinisch lehrte, und wie man die schleiermachersche Leugnung der Freiheit mit der jenes Apostels als gleichartig zusammenstellen kann, erscheint geradezu als unbegreiflich. Der Vf. belehrt uns dann weiter über die Reformation: „auf das Religiöse zunächst und nicht auf das Sittliche war sie gerichtet." Da haben wir wieder diese wunderliche Entgegensetzung, von der wir nur behaupten können, dass sie wenigstens im Geiste Luthers keinen Raum hatte. Der Verf. aber macht viel aus ihr, indem er S. 211 erklärt, dass „Melanthon, wie er eine überwiegend ethische Natur und auch dadurch für Luther ergänzend war", hier berichtigend auftreten und die Lehre der Kirche in die richtigen Bahnen lenken musste. Dazu konnte der Vf. nur kommen durch irrthümliche Auffassung der Lehre Luthers, die schon in obiger Zusammenstellung angedeutet war. Er führt selbst als einen Gedanken Luthers S. 202 den Satz an:

„Der Mensch ist unfrei nicht blos weil Gott allmächtig, sondern vor allem, weil er der Sünde Knecht ist.“ So ist es. Die Frage, auf welche es Luther ankam, war nicht: was vermag der Mensch als Mensch, als Geschöpf, Gotte gegenüber? sondern: kann der Mensch als Sünder von sich aus irgend etwas thun, um mit Gott wieder in Gemeinschaft zu treten? Hier lag das Interesse, welches er an dieser Frage nach der Freiheit des Menschen hatte. Und er beantwortete sie in erster Linie nicht durch den Hinweis auf die Alles bedingende Allmacht des Schöpfers, sondern vornehmlich durch Betonung des sündlichen Verderbens der gefallenen und gottentfremdeten Menschheit. Es ist wahr, dass er auch das durch die Schöpfung gesetzte Verhältniss des Menschen zu Gott mit hereinzog, und dabei einige Sätze aussprach, welche für sich allein in streng deterministischem Sinne gedeutet werden müssten. Aber sie waren für Luther hier nur etwas Nebensächliches. Die eigentliche Grundlage seiner Leugnung der Freiheit des Menschen für sein Verhältniss zu Gott war das angeborene sündliche Verderben und nicht die schlechthinige göttliche Prädestination. Demgemäss ist es unrichtig, wenn der Verf. S. 204 sagt, dass in dieser freiheitleugnenden Ansicht von Gottes Allmacht Luther mit den reformirten Theologen zusammengestimmt habe, oder wenn er S. 208 behauptet, dass „Luthers Leugnung der Freiheit sowohl den Schuldbegriff, also die Erlösungsbedürftigkeit, woran er so bestimmt festhalte, bedrohe, als seine sonst vorher und nachher vorgetragene Lehre von den Gnadenmitteln, und dass man demgemäss zuversichtlich behaupten dürfe: jene die Freiheit schlechtweg leugnenden Sätze erscheinen im gesammten System als zur Ausscheidung zum voraus bestimmte, heterogene.“ Man mache sich bei dieser fröhlichen Zuversicht doch einmal klar, was die Behauptung bedeuten will, ein Mann wie Luther, dessen Geschichte doch sonst zeigt, dass er klar und folgerichtig denken konnte, habe zwei Sätze, die ihm beide als Aussagen von grundlegenden Erfahrungsthatsachen gleich wichtig waren, zeitlebens festgehalten, ohne zu entdecken, dass sie einander widersprechen, wenigstens nicht mit einander bestehen können! Solche Behauptung wird keinen Glauben finden ohne den durchschlagendsten historischen Beweis, und der ist bisher noch Niemandem gelungen. So steht es denn auch misslich mit der Melanthon zugewiesenen Rolle, Luther und die evangelische Kirche von diesem heterogenen Lehrelemente befreit zu haben. Davon dass die Kirche deutscher Reformation, wie der Verf. S. 210 freilich leugnet, sich Luther angeschlossen hat, ist gerade die *Augustana* ein Zeugniss, indem sie die Verneinung des freien Willens durch die angeborene sündliche Lust des natürlichen Menschen begründet. Und wie wenig der Verf. im Rechte ist, wenn er schreibt: „Melanthon und die andern Theologen waren von dem

Bewusstseyn geleitet, dass sie Luthers Lehre von der Prädestination nicht als Gemeinbekenntniss der Evangelischen anzugeben hätten, daher, wie Melanthon an Brenz schreibt, absichtlich von dieser Frage im Bekenntniss geschwiegen ward", und wenn er meint, dass Melanthon damit etwas von Luther Abweichendes und ihn Corrigirendes gelehrt habe, das zeigt Luther selbst in seinem Bekenntnisse vom Jahre 1528, wo er mit den stärksten Ausdrücken wegen des sündlichen Verderbens der Menschen den freien Willen leugnet, ohne der Prädestination mit einem Worte zu erwähnen; WW. Erl. Ausg. 30, 365. War er da etwa schon Melanthonianer, fast ehe Melanthon selbst es ward?[1]) — Wie sehr sich dem Verf. die ganze Fragstellung verschiebt, sieht man S. 211, wenn er sagt: „Melanthon hat immer mehr in Commentaren und in spätern Ausgaben seiner Glaubenslehre der sittlichen Wahlfreiheit des Menschen und vornehmlich Adams eine Stellung zu sichern gesucht, wodurch die oben erwähnten Gefahren der Lehre Luthers beseitigt werden sollten." Handelte es sich denn bei dem ganzen Streite der evangelischen Kirche gegen die römische in erster Linie um die sittliche Wahlfreiheit Adams, des erstgeschaffenen Menschen, oder nicht vielmehr um das sittliche Unvermögen der sündigen Nachkommenschaft des gefallenen Adam? Und in der Beantwortung dieser Frage hat auch die Concordienformel nicht, wie der Verf. meint, an die Grundrichtung Melanthons sich angeschlossen, sondern die Grundzüge der Lehre Luthers wiedergegeben und gegen die Abirrungen Melanthons und seiner Schüler vertheidigt. Es gelingt einmal nicht, Melanthons spätere Irrthümer zu Verbesserungen der evangelischen Lehre zu machen und sie in die kirchlichen Bekenntnisse hineinzudeuten. Der Verf. aber, indem er diese Verirrungen als Verbesserungen bezeichnet und empfiehlt, spricht damit aus, dass auch er sie theile, dass er ein Verfechter des melanthonischen Synergismus sei, und dies stimmt ganz zu der unevangelischen Rechtfertigungslehre, die wir bei ihm gefunden haben und die er S. 220 verkehrter Weise auch Luther beimisst. Freilich wird diese Lehrauffassung nicht als synergistische bezeichnet, sondern als „ethische", während die Lehre, dass der sündige Mensch zum Guten ganz erstorben und nicht frei sei, mit ihren Folgerungen sich das Beiwort „magisch" gefallen lassen muss.

Doch der uns zugemessene Raum nöthigt uns, in Aufzählung der Irrthümer im Einzelnen, an denen es auch weiterhin nicht fehlt, uns zu beschränken. Wir erwähnen aus dem Nächsten, das

---

1) Nur nebenbei bemerken wir, dass in der S. 210 citirten Stelle *C. R.* 2, 547 *apologia* nicht die *Augustana* bedeutet, wie der Verf. meint, sondern die Apologie, wie z. B. *C. R.* 2, 512 zeigt.

bis zur *Augustana* führt, nur noch den befremdlichen Satz S. 270: „Warum hat Luther für Heraussetzung einer Kirchenleitung, überhaupt für eine kirchliche Organisation, nicht wie die Waldenser oder Reformirten Sorge getragen, während er doch erkannte, dass der Begriff der Sache es fordere? Man wird ein Doppeltes als Grund ansehen müssen: einmal und vornehmlich weil ihm die Kirche im eigentlichen Sinne nur aus den wahrhaft Gläubigen, *vere credentes*, besteht; diese aber können ohne donatistische Verirrung nicht ausgesondert, also organisirt werden wollen." Hierin scheint zuerst ein Tadel des Begriffes der Kirche als der *communio vere credentium* zu liegen; doch gibt der Verf. dann zu, dass dieser einer Organisation noch nicht im Wege stehe, und sagt ganz richtig, dass Luther bei der Lage der Dinge vor einer allgemeinen Organisation der evangelischen Kirche sich noch fürchtete, um die letztere nicht in die Gefahr zu bringen, wieder ins Gesetzliche zu verfallen. Dies war der entscheidende Grund. Der Verf. fügt hinzu: „Dazu kam, dass L. in Beziehung auf die Organisirung auch die Grenze seiner Begabung erkannte. — Um so wichtiger ist es nun, dass Melanthon auch hier Luther ergänzt und einen fördernden, weiteren Schritt gethan hat." Es wird nämlich von ihm gesagt, dass er weit mehr als Luther auch die Seite der Sichtbarkeit im Kirchenbegriff betont und für die äussere Kirchengemeinschaft den Ausdruck „Kirche im weiteren Sinne", *ecclesia large dicta* neben der *ecclesia proprie dicta* geschaffen habe. So gewinne er ein Objekt der kirchlichen Organisirung, und wolle keineswegs Alles, was nicht zur unsichtbaren Kirche gehöre, dem Staate oder der Willkür der Subjekte und dem Zufall überlassen. Da zeigt sich, dass jener Tadel des von Luther aufgestellten Kirchenbegriffes als *communio vere credentium* denn doch ernstlich gemeint war. Wer aber Luthers Schriften kennt, weiss sehr wohl, wie unrichtig wieder die Behauptung ist, dass Melanthon Luthers Lehre von der Kirche ergänzt und somit berichtigt habe. Und wenn der Verf. dann schreibt: „Melanthon, dem in diesem Gebiet Luther die Hauptsache überliess, hat in hohem Maasse die Gabe der Organisation besessen. Er ist der ordnende Geist der deutschen Reformation geworden, er hat die äussere Kirche mit Kirchenordnungen versehen" u. s. w., so antwortet die Geschichte wenigstens auf das Letzte: mit nichten! der vornehmste Organisator der Gemeinden, der Verfasser der in den weitesten Kreisen angenommenen oder nachgeahmten Kirchenordnungen war Bugenhagen.

Die Darstellung der deutschen Reformation bis auf die *Augustana* hin haben wir als eine gerade im Principiellen vielfach irrthümliche erfunden. Nun erst, von S. 275 an, beginnt die Schilderung der schweizerischen und ihr Verhältniss zur deutschen, die

sich dann aber, was Unrichtigkeiten im Einzelnen wie in der Gesammtauffassung betrifft, mit der vorher besprochenen reichlich messen kann. Das Bild, welches wir darnach erhalten, ist folgendes: Unabhängig von Luther trat eine ähnliche Reformbewegung auch in der Schweiz durch Ulrich Zwingli und seine Freunde ein, vorbereitet in eigenthümlicher Weise durch die freiere staatliche Entwickelung und den grössern Einfluss des Humanismus. Süddeutschland nahm eine vermittelnde Stellung ein. In Schwaben besonders war der südliche Theil anfangs bis zum Abendmahlsstreit mit den Schweizern eins und vielfach durch sie bestimmt. Eine Differenz zwischen den beiden Reformationen wurde beiderseits im Anfang gar nicht bemerkt. Ihre Einheit bestand nicht blos in dem gemeinsamen Gegensatz gegen Rom, sondern auch in wesentlicher positiver Zusammenstimmung über die wichtigsten Grundsätze von der obersten Autorität heiliger Schrift und von der freien Gnade Gottes in Christo, oder im Bekenntniss zu der normativen alleinigen Autorität hl. Schrift wie zu der freien, versöhnenden, aber auch heiligenden Gnade Gottes in Christus, die allein dem Glauben zu Theil wird; S. 275 und 285. Aber allerdings eine verschiedene Färbung in der Auffassung des evangelischen Princips findet statt, welche mit dem Gange der innern Entwickelung der beiden Reformatoren zusammenhängt. Bei der principiellen Zusammenstimmung Zwinglis mit Luther zeigt sich auch eine Selbständigkeit und Besonderheit des Standpunktes. Aber man darf dies nicht überspannen. Die Grundzüge sind gemeinsam. Beide Männer schliessen sich gemeinsam an die altchristlichen Bekenntnisse von der Trinität und Person Christi an; sie stehen beide auf dem evangelischen Princip nach seiner formalen und materialen Seite und theilen die Lehre von der göttlichen Erwählung. Sie verwerfen beide das Heidnische und das Jüdische in dem Katholicismus. Beide Reformen als zur Ergänzung bestimmt traten wie verschiedene Individualitäten Einer Familie auf. Der Kampf mit den schwärmerischen Bewegungen des Hyperprotestantismus war geeignet beide Reformationen auch in dem Punkt, worin sich am bestimmtesten eine Differenz ankündigte, nämlich den Gnadenmitteln, einander näher zu bringen. Aber der Conflikt mit den Schwärmern hatte doch auch eine andere Seite, wodurch er zum Sacramentsstreit zwischen den Schweizern und Lutheranern ward. In der Bekämpfung nämlich drückte sich doch wieder die zu Grunde liegende Differenz aus; es kam zu Tage, dass die Gnadenmittel bei Zwingli mehr ethisch oder im Interesse der Gemeinschaft, bei Luther mehr dogmatisch aufgefasst wurden. Zwingli lehrte anfänglich hinsichtlich des Abendmahles wie der deutsche Reformator. Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi nahm er mit Luther an, sah des Mahles Zweck

gleichfalls in der Vergewisserung der Sündenvergebung als der Frucht des Todes Christi. Nur die Art, wie diese Vergewisserung zu Stande kommt, ward von beiden verschieden gedacht. Und man darf nun nicht die Vermuthung aufstellen, die nur scheinbar auf Zwinglis eigene Aussage sich stützt, er habe in der frühern Zeit seine wahre Meinung verborgen. Auch ist die Annahme unnatürlich, dass er mit einer fertigen Ueberzeugung von Anfang an dagestanden habe. Aber er kam von seiner früheren Meinung zeitweilig ab. Der Gegenwart von Christi Leib und Blut wusste er keine Bedeutung abzugewinnen, und durch Carlstadts Darstellung von Luthers Ansichten kam die Meinung hinzu, Luther huldige einem religiösen Materialismus, wolle durch ein kapernaitisches Essen den Glauben stärken und die Sündenvergebung mittheilen lassen. Dem glaubte er entgegentreten zu müssen, indem er von nun an zeigte, die Gegenwart von Christi Leib und Blut sei unnütz, da Christi Leib nichts für den Geist bewirken könne. Er wendete sich der ethischen Bedeutung des Sacramentes zu und kehrte die Bedeutung des hl. Abendmahls für die kirchliche Gemeinschaft hervor, während Luther, und zwar durch den zwinglischen Gegensatz bestärkt, mehr nur die Bedeutung für das einzelne Subjekt hervorstellte. Beides schliesst sich an sich nicht aus, aber Zwingli erkaufte während fünf Jahren jene Bedeutung des hl. Mahles für die kirchliche Gemeinschaft damit, dass er gar keine Selbstmittheilung Christi im Abendmahl an die Einzelnen mehr annahm, sondern seine dogmatische Bedeutung gänzlich in die ethische versenkte. Und der Verlauf des Streites war nicht geeignet, eine ruhige Verständigung herbeizuführen. Die Hauptgründe beider Parteien waren dogmatische, denn dass die exegetischen nicht das Entscheidende für sie waren, wenn sie es auch meinten, liegt auf der Hand. Bei Luther insbesondere tritt sein Beharren bei dem Buchstaben des ἐστί in einen Contrast zu seiner sonstigen freieren Ansicht über den Buchstaben der evangelischen Berichterstattung, ein Contrast, welcher sich nur aus dem Bedürfnisse erklärt, statt auf das Schriftganze zurückzugehen, für seine dogmatische Grundanschauung eine einzelne schlagende Beweisstelle zu haben; aber dies war zugleich ein Schritt, welcher freilich überaus folgenreich wurde. Denn der Unterschied zwischen dem Fundament und dem darauf Gebauten wurde hier zuerst faktisch verleugnet und in eine Richtung eingelenkt, die den Glauben und das Dogma identificirte. Endlich näherte man sich etwas, besonders durch Vermittelung Philipps von Hessen und Bucers, und es kam zum marburger Gespräch. Hier vertrat Zwingli nicht mehr den Standpunkt seines Briefes an Alberus, er zeigte wieder eine Annäherung an seine frühere Lehre von Wort und Sacrament, so dass jetzt neben dem gemeinchristlichen Inhalt noch ein reicher

evangelischer Consensus, der sich auch auf Wort und Sacrament erstreckte, zu Tage kam. Wenn man nun bedenkt, dass die marburger Artikel die Grundlage der schwabacher geworden sind, aus welchen die augsburger Confession hervorgewachsen ist, so darf man sagen: es ist dem marburger Gespräche entsprechend, dass sich die Reformirten später als augsburgische Confessionsverwandte haben geltend machen können. Die Lutherischen gaben durch Melanthon mehr und mehr nach; nicht minder ward auch schweizerischerseits eine innere Annäherung bemerkbar; auf dem von Luther selbst vorgeschlagenen wittenberger Convente überzeugte man sich von gehegten gegenseitigen Missverständnissen, und einigte sich zur wittenberger Concordie, durch welche, wenn auch die Schweizer ihr noch nicht öffentlich zugestimmt hatten, der Friedensstand zwischen beiden Parteien als berechtigt anerkannt ward, weil man in der Hauptsache einig sei.

Dies die Hauptzüge des Bildes, das der Verf. uns entwirft. Man muss sagen, es ist eine geschickte Zeichnung, fein angelegt und gewandt durchgeführt. Aber ist sie auch wahr? entspricht sie der Wirklichkeit? Wer die wirkliche Geschichte der Reformation kennt und die Schriften der Reformatoren gelesen hat, wird sich die Augen wischen, wenn er dies Bild angeschaut hat, und wird sich fragen müssen, ob er wache oder träume. Wahrlich das heisst nicht Geschichte schreiben, das ist Geschichte machen, und zeugt von einem hohen Grade von Befangenheit. „Unabhängig von Luther“ ist mindestens zweideutig. Die Schweiz war von der von Wittenberg ausgehenden Reformbewegung gründlich erfasst, ehe man von Zwingli als Reformator etwas wusste. Dass in Schwaben der südliche Theil bis zum Abendmahlsstreite mit den Schweizern eins war, ist richtig; aber nicht, weil er durch die Schweizer bestimmt war, sondern weil man in Schwaben wie auch meistens in der Schweiz noch nicht wusste, dass Zwingli in wesentlichen Punkten von Luther abwich. So ist auch die „ursprüngliche Einheit der beiden Reformationen“ eine reine Fiktion. Sowie die Schweizer ihr Besonderes, welches man dann die andere Reformation genannt hat, nur zeigten, war die Spannung, die zum Kampfe führen musste, da; wie kann man also da von ursprünglicher Einheit zweier Gegensätze reden? Dass Zwingli aber seine Abendmahlslehre anfänglich verhehlt hat, ist von ihm selbst deutlich genug ausgesprochen, weshalb man diese Angabe nicht eine unhaltbare Vermuthung nennen darf. Im J. 1525 schrieb er, *Opp.* 3, 269: *Deum testor, quod ad ejus solius gloriam jam annis aliquot rem hanc cum multis doctis clam contuli, ad hunc usum, quod nollem imprudenter quicquam ac temere in vulgum dissipare, quod turbam aliquam immanem dare posset;* und ebenso 3, 625; 7, 299. Darf man diese Betheurungen Zwinglis so ohne

Weiteres als nichtssagend hinstellen? Es ist dies ein ebenso ungeschichtliches Verfahren, wie das S. 310 gegen Luther geübte. Luther hat bekanntlich wiederholt und auf das bestimmteste versichert, dass der entscheidende Grund für seine Abendmahlslehre ihm das Schriftwort sei. Der Verf. aber geht mit der leichten Bemerkung darüber hinweg: „dass das Entscheidende nicht die exegetischen Gründe waren, liegt auf der Hand.“ Jener festen Behauptung gegenüber hätte der Verf. billiger Weise den Beweis liefern müssen, dass Luther sich dabei entweder in gröbster Selbsttäuschung befand oder die Unwahrheit sagte; aber den suchen wir vergebens.

Wie es mit der ursprünglichen Einheit bestellt war, weiss Jeder, der Zwinglis Lehre vom Glauben kennt, die freilich bei unserem Verf. S. 283 ff. höchst schillernd und ungenügend wiedergegeben ist. Von einer blos zeitweiligen Entfremdung der beiden Reformatoren und ihrer Richtungen kann also geschichtlich keine Rede seyn, und ebenso widerlegt die Geschichte die Behauptung, dass sie sich um 1530 nach längeren Missverständnissen wieder genähert hätten und im Wesentlichen zur Zusammenstimmung gekommen wären. Das S. 321 ff. über das marburger Gespräch Gesagte enthält entschiedene Irrthümer. Zwingli konnte die Artikel dort nur unterschreiben, weil er sie in seinem Sinne und anders als Luther deutete; man lese nur seine Anmerkungen dazu und etwa seinen Brief an den Landgrafen von Hessen v. 2. Nov. 1529. Und wie wenig die schwabacher Artikel, auch wohl die schmalkaldischen genannt, auf denen die *Augustana* beruht, ein Zeugniss für die vorgegebene Einigkeit ablegen, beweisen Zwinglis Worte in einem andern Briefe an denselben v. 9. März 1530, *Opp.* 8, 668: *Per veritatem, quae Dei est, Lutherus in hac controversia tam inepta et rixosa doctrina utitur, ut nisi loci Schmalcaldiae editi palam refutentur, magnum dissidium inde oriturum sit, quum etiam cunctis veteribus doctoribus repugnet, ne dicam Dei verbo in omnibus partibus.* Wer sich des Weiteren von der vermeintlichen Uebereinstimmung überzeugen will, braucht nur Zwinglis Glaubensbekenntniss zu lesen, welches er während des augsburger Reichstages an den Kaiser absandte.

So wenig, sehen wir also, rechtfertigt sich des Verf.'s geschichtliches Verfahren, so wenig die ganze Anlage seiner Darstellung, die sich nun als eine durch und durch tendenziöse gibt. Wahrlich, jeder evangelische Christ wird die Spaltung, welche damals in der Kirche eintrat, aufrichtig betrauern; aber diese Trauer gibt Keinem ein Recht, die geschichtliche Thatsache zu leugnen und als nicht vorhanden zu behandeln. Wer da meint, dass in der Gegenwart die Einheit erwachsen sei, mache den Versuch, sie so gut als möglich aufzuzeigen und dazustellen; aber die Geschichts-

schreibung muss, wenn sie ihren Beruf nicht verkennen will, von solchen Bestrebungen der Gegenwart durchaus unberührt bleiben.

Der dritte Hauptabschnitt von S. 330 an berichtet die Ausgestaltung des doppelten evangelischen Lehrbegriffs bis zum symbolischen Abschluss, und natürlich lässt sich der Verf. hier von denselben Anschauungen leiten, die wir bisher bei ihm gefunden haben. Vergleicht man nun die Schilderung der beiden Entwickelungsreihen mit einander, so wird man über die Unbilligkeit erstaunen, mit der die Ausgestaltung der lutherischen Theologie bis zur Concordienformel hier behandelt ist. Und dazu blicken irrthümliche Grundanschauungen deutlich genug durch und lassen erkennen, warum der Verf. der kirchlichen Theologie nicht gerecht werden konnte. So kann man den Tadel, der S. 342 über die Auffassung der Concordienformel von Gesetz und Evangelium ausgesprochen wird, nicht als berechtigt, weil nicht als sachgemäss anerkennen. Ebenso steht es mit dem S. 349 Flacius gemachten Vorwurfe, er wolle nicht Christi Person, sondern nur sein Werk unsere Gerechtigkeit seyn lassen, statt in dem Werk die lebendige Aktualität der Person selber zu sehen. Und gleich die nächsten Seiten, wo der osiandrische Streit besprochen wird, zeigen wieder die bedenkliche Rechtfertigungslehre des Verf.'s. Ungenügend und z. Thl. unrichtig ist, wie S. 361 f. der Anfang des synergistischen Streites dargestellt wird, wie denn auch der Bericht über die Entscheidung der Concordienformel S. 364 f. nur ein schiefer genannt werden kann und selbst dem feineren Synergismus, den Melanthon anbahnte, Raum lässt. Demgemäss kann man sich nicht darüber wundern, wenn der Verf. S. 373 den unrichtigen Satz ausspricht: „Andererseits darf man nicht verkennen, was wir wiederholt andeuten, dass in der Lehre vom freien Willen, dem Gesetz, der Erbsünde, der Prädestination durch die *Form. Conc.* der kirchlichen Lehrentwicklung die Richtung gegeben wurde, welche, wenn auch erst Schritt für Schritt, im Wesentlichen zu Melanthons Lehrweise überführte." Es ist ein geschichtlicher Irrthum, wenn so der von Luther abweichende Melanthonismus in die Concordienformel verlegt wird, er kann aber dazu dienen, uns das verhältnissmässig günstige Urtheil des Verf.'s über dies kirchliche Bekenntniss begreiflich zu machen.

Viel Mühe wird dann darauf verwendet, zu erweisen, wie nahe Calvin und die ihm folgenden Reformirten Luther getreten seien, und es macht einen eigenen Eindruck zu sehen, wie hier, wo es darauf ankommt, die Uebereinstimmung zwischen Luther und Calvin darzulegen, S. 381, so stark der Unterschied zwischen Calvin und Zwingli betont wird, während doch vorher der wesentliche Einklang von Luther und Zwingli behauptet war. Aber der Beweis misslingt hier wie dort. Um die bleibende Verschie-

denheit erkennen zu lassen, genügte schon, was der Verf. selbst über Calvins Prädestinationslehre sagt, wenn er nicht wieder Luthers Lehre S. 391 unrichtig dargestellt hätte. Und andererseits um das Zusammentreffen in der Sacramentslehre zu beweisen, musste Calvins Lehre über diesen Punkt so ungenügend gezeichnet werden, wie S. 395 ff. geschehen ist. Wirklich geschichtlichem Verfahren wird nie der Nachweis gelingen, dass Calvin Taufe und Abendmahl in dem Sinne als Gnadenmittel genommen habe, den die lutherische Kirche von jeher mit diesem Worte verband. Der Verf. vermag die nicht vorhandene Einheit in seinem Werke nur dadurch herzustellen, dass er bald die eine, bald die andere Seite des Gegensatzes, im Grunde also beide, nicht richtig erfasst und wiedergibt, und somit gegen die Hauptaufgabe des Geschichtsschreibers verstösst.

Bezeichnend ist schon die Ueberschrift des zweiten Buches: Das Sonderleben der beiden evangelischen Confessionen und die Wiederauflösung der Einheit des reformatorischen Princips. Die Geschichte lehrt, dass solche Einheit in dem ersten halben Jahrhundert der reformatorischen Entwicklung nicht bestanden hat; geschichtlich kann also auch von einer Wiederauflösung dieser Einheit nicht die Rede seyn; vielmehr war das Sonderleben der beiden Confessionen nichts Anderes als die Fortsetzung der anfänglichen Sonderung. Uebrigens ist auch in diesem Abschnitte die Ausführung ungleich ausgefallen. Die Schilderung der reformirten Theologie in den nächsten Jahrhunderten, besonders der ausserdeutschen, ist unseres Erachtens der gelungenste Theil des ganzen Werkes. Um so mehr aber lässt die Darstellung der lutherischen Theologie zu wünschen; man merkt überall dem Verf. seinen Unwillen über die „sogenannten Orthodoxen" ab. Denn das will allerdings als eine auffällige Thatsache erwähnt seyn, dass der Verf. die Vertreter der lutherischen Kirchenlehre dieser Zeit, wie auch z. B. S. 636 V. E. Löscher, als die „sogenannten Orthodoxen" bezeichnet, während wir uns nicht erinnern, bei der reformirten Theologie dieser Betitelung begegnet zu seyn. Doch der Verf. meint ja auch, dass er ihnen S. 563 ff. bedeutende Abweichungen vom reformatorischen Principe nachweisen könne. Nun werden wir freilich von diesem Nachweise nicht sonderlich viel erwarten, wenn wir uns dessen erinnern, dass der Verf. selbst das reformatorische Princip nicht in seiner Reinheit darzustellen vermochte; und eine genauere Vergleichung gibt dieser Erwartung Recht. Wir übergehen hier, was S. 567 über die lutherische Lehre von der Erbsünde unrichtig entwickelt wird, und erwähnen nur, dass S. 574 Irrthümliches über eine damals eingetretene Modifikation der Lehre von der Heilsgewissheit ausgesprochen wird. Den Hauptvorwurf macht der Verf. den „sogenannten Orthodoxen"

daraus, dass sie die Lehre von der Rechtfertigung verrückt hätten. S. 579: „Beachten wir die Stellung, die sie allmählich im Bau des Systems selber erhielt. Man sollte erwarten, dass die Rechtfertigung, wenn sie gleich nicht mehr als grundlegend im Anfang des Systems auftrat, wenigstens eine ausgezeichnete Stelle innerhalb desselben behalten hätte. Denn das ist doch zweifellos der Grundcharakter der Reformation, dass ihr die Rechtfertigung des Sünders den Wendepunkt bildet, der von dem alten Leben zum neuen überführt, und dass von ihr die freie, zuvorkommende, durch keinerlei menschliche Leistungen bedingte Gnade Gottes verherrlicht und ein neuer Anfang gemacht werden soll." In dieser Erwartung sehe man sich beim Anblicke der lutherischen Systeme sehr getäuscht. Aber in der That, das ist auch eine sehr sonderbare Erwartung! Ist denn, gerade im Systeme, die ausgezeichnete Stelle durch das mehr oder minder nach vorn Rücken bedingt? Das theologische System entsteht doch, indem der Christ den Inhalt seines christlichen Selbstbewusstseyns wissenschaftlich entwickelt, also alle die Thatsachen, die ihm in seinem Christenstande beschlossen und unmittelbar gewiss sind, in der ihnen eigenen Reihenfolge zur Aussage bringt. Die Gewissheit, kraft deren er allein entwickeln kann, beruht ihm auf der erfahrenen Rechtfertigung aus Glauben. Diese trägt demgemäss das Ganze. Aber der Gegenwart seines Christenstandes gehen eine Reihe von Voraussetzungen vorher, durch die allein es zu solcher Gegenwart kam, und die also auch im Systeme als ihr Verständniss bedingend vorher zu behandeln sind. In der systematischen Darstellung kann nicht nur, sondern muss die Lehre von der Rechtfertigung einen zurückgeschobenen Platz einnehmen, ohne dass dadurch ihre allbeherrschende Bedeutung irgendwie geschmälert würde. Nun ist ja richtig, dass die alten Dogmatiker im Gebrauche besonders der Ausdrücke *regeneratio* und *conversio* schwanken, aber das Wesen der *justificatio* fassen sie doch durchaus im evangelischen Sinne als Zurechnung der vollkommenen, im Glauben ergriffenen, Gerechtigkeit Christi, welche auf den Process der Busse und des zur Gewissheit sich hindurchringenden Glauben folgt. In Wirklichkeit verhält es sich demgemäss so, dass die Bezeichnung „sogenannte" Orthodoxie nicht jenen geschmähten Dogmatikern des 17. Jahrh.'s, sondern unserm Verf. gebührt, und wer in seinem Buche weiter liest, wird finden, dass er diesen Charakter auch sonst hinreichend hervortreten lässt.

Doch wir fragen nicht hiernach, sondern untersuchen, wie weit er eine treue geschichtliche Darstellung gibt. Eingehend schildert er die Opposition gegen die lutherische Orthodoxie in der sogenannten protestantischen Mystik, in Calixt, Spener und dem Pietismus sammt der Brüdergemeinde, welche alle „das protestan-

tische Princip nach immer neuen in seinem Keime enthaltenen Seiten ausgebildet haben.“ Aber darf man theilweisen Abfall vom Princip Ausbildung desselben nennen? Eine ganz ungebührliche Bedeutung wird der sog. protestantischen Mystik, als deren Vertreter auch Paracelsus und Weigel erscheinen, beigelegt. Sie nahm wohl die Lehren vor, „welche von der Reformation am wenigsten bearbeitet waren“, die Gotteslehre mit Einschluss der Trinität, die Lehre von der Schöpfung, von dem Verhältniss des Wesens des Menschen zum Wesen Gottes, die Lehre von den Erkenntnissprincipien; aber sie bearbeitete sie nicht im Sinne der Reformatoren. Man kann sie eine Vorläuferin der späteren Philosophie nennen, aber eine Weiterbildnerin der reformatorischen Theologie aus deren eigensten Principien war sie nicht, und dem Widerstande der Orthodoxen gegen sie kann man eine sachliche Berechtigung nicht absprechen. Auch die Nöthigung der Orthodoxen, gegen Calixt aufzutreten, wird nicht genügend gezeigt, trotzdem dass die Schwächen seines Standpunktes zugegeben sind. Von dem kirchlichen Rechte im synkretistischen Streite ist keine Rede. Ebenso wird, wenigstens von der ganzen ersten Zeit des Pietismus es so dargestellt, als ob nur die sog. Orthodoxen im Kampfe gegen ihn die Schuld trügen. Sie sollen, S. 627, „den Begriff des Glaubens und der Wiedergeburt verflacht“ und dadurch die Reaktion des ihnen selbst unverständlichen Pietismus hervorgerufen haben. So wird hier also verwendet, was früher, S. 577, aber, wie wir sahen, fälschlich an der Orthodoxie verurtheilt war. Von den Lehrverirrungen des nachspenerschen Pietismus wird auch S. 646 ff., wo auch die Ausartung erst von 1724 an gerechnet ist, nur wenig berichtet; die Fehler der sog. Orthodoxen werden beträchtlich übertrieben, die der Pietisten verringert, und ihnen im Grunde nur ihre gesetzliche Ethik vorgeworfen.

Geschickt ist die Behandlung „der siegenden Subjektivität im 18. Jahrhundert“, doch will es uns bedünken, als ob gar manche Erscheinungen dieser Zeit im Vergleiche mit anderen ungebührlich hervorgehoben seien. Ist es z. B. ein der geschichtlichen Bedeutung entsprechendes Verhältniss, wenn in einer Geschichte der protestantischen Theologie, und eine solche haben wir doch vor uns, man über einen Mann wie Chemnitz und seine theologische Stellung kaum das Allerdürftigste erfährt, während Lessing ein voller Bogen gewidmet wird? Diese ungleichmässige Behandlung steht in Zusammenhang mit der Anschauung des Verf.'s, „dass aus dem Boden des Volkslebens seiner Zeit auch eine höhere Theologie geboren werden sollte“, S. 714. Dies erinnert an einen früher schon ausgesprochenen Gedanken; doch wird damit der wesentliche Unterschied zwischen dem Volksleben und der Entwicklung des Christenthums zu wenig beachtet und diese zu

sehr in jenes hineingezogen und von ihm abhängig gemacht. Es ist eine Verschiebung der Grenzen, wie sie uns noch mehr in der dann folgenden Besprechung der neueren Philosophie begegnet. Der Verf. sagt S. 766 beim Rückblicke auf diese ganze Periode: „So schüttelt der Protestantismus in der subjektivistischen Zeit von 1750 — 1800, wo die Philosophie mit ihren aufeinanderfolgenden Systemen den Reigen führt, Alles von sich, was er als Ursache der Unfreiheit, in die er gefallen war, was er als beengenden Druck eines Aeussern empfand, das dem Innern sich nicht assimiliren und doch die Macht über das Innere seyn wollte. Dieses Lastende, den Athem Beengende war nicht das Göttliche an ihm selbst; aber die damit vermischte menschliche Zuthat und Form, die das Geschichtliche als ungeistig, ja das Göttliche als fremd erscheinen liess, als depotenzirend für die Freiheit im Denken, Fühlen, Wollen.“ Und S. 767: „Dieser ganze Process hat auch mit dem Protestantismus und seiner innersten Tendenz, insonderheit dem materialen Princip, innigen Zusammenhang.“ Wenn zur Begründung hierfür als gemeinsamer Grundzug angegeben wird, „dass Alles, was über den Menschen eine Autorität seyn solle, seinem Wesen, Gemüth, Erkennen und Willen homogen und assimilirbar seyn müsse, um zum persönlichen Eigenthum und zu persönlicher Gewissheit zu werden“, so genügt das noch nicht. Das specifisch Christliche und Evangelische wird darin nicht gewahrt, und bei aller Anerkennung der grossartigen Entwicklung der neuern Philosophie wird denn doch Niemand im Ernste sagen können, dass das eigentlich Treibende in ihr ein eigenthümlich Christliches gewesen sei. Aber es hat auch sonst wohl, vgl. S. 523 u. 672, den Anschein, als ob der Verf. zu Grosses von der Einwirkung der Philosophie auf die Theologie erwarte. — Was die letztbesprochene Zeit betrifft, so ist sie im Ganzen und Grossen eine Zeit des Abfalles, und zwar nicht nur von der herkömmlichen Theologie, sondern ebenso sehr vom christlichen Glauben. Dieser war die Last, die man auf dem Halse fühlte und von der man frei seyn wollte, wie denn auch der Verf. selbst, nur leider mit zu beifälligem Tone, S. 701 sagt, dass der deutsche Geist „guten freien Gewissens, ja kraft des Gewissens eine Freie und Weite gesucht habe, die nicht mehr von dem kirchlichen Symbol eingeschnürt wäre.“ Die Thatsachen des Heiles, wie solche im Symbole, dem Gemeindeglauben, Aussage gefunden haben, wollte man sich nicht mehr gefallen lassen. Was also in den vornehmsten Vertretern dieser subjektivistischen Zeit sich regte, war nicht der Protestantismus, sondern das Herz des natürlichen Menschen, der in himmelstürmender Kraftanstrengung alle ihm verliehenen Naturgaben in bewundernswürdiger Weise entwickelte,

aber eben darüber nur zu sehr vergass, dass zum Heile allein die Gnade Gottes in Christo, dem Gekreuzigten, führe.

Das dritte Buch, welches vom 19. Jahrhundert handelt, führt bis in die Jetztzeit, und hier begegnet uns etwas, was alle bisher vorgefundenen Geschichtswidrigkeiten übertrifft. Als der ächte Erneuerer der wahren reformatorischen Theologie wird nämlich S. 793 ff. niemand anders hingestellt als — Schleiermacher. Er habe insonderheit die Glaubenslehre regenerirt durch Herstellung des schriftmässigen und reformatorischen Glaubensprincipes und die Lehre von der nothwendigen Selbstbeglaubigung der christlichen Wahrheit durch die fortgehende That des hl. Geistes in dem Bewusstseyn; beides, Freiheit und Autorität, persönliche Aneignung und Tradition, Ideales und Geschichtliches, habe er, zu den reformatorischen Grundanschauungen sich zurückwendend, auf dem Boden der Religion oder des Glaubens im evangelischen Sinne des Wortes geeinigt. Diesen Glauben, das lebendige Materialprincip der evangel. Kirche, habe er wieder in seine Ehren eingesetzt und sein Recht verkündigt, u. s. w. — Wir gestehen, wie man dies noch eine historische Darstellung nennen kann, vermögen wir nicht zu begreifen. Kann man denn nicht von ganzem Herzen und dankbar Alles anerkennen, was Schl. der neueren Theologie geleistet hat, ohne etwas aus ihm zu machen, was er einmal nicht war? So viel dürfte jetzt doch wohl geschichtlich feststehen, dass es unter den evangelischen Grundlehren kaum eine einzige gibt, die Schleiermacher nicht wesentlich, und so, dass die damit gemeinten Heilsthatsachen geschädigt wurden, anders fasste als Luther. Man denke nur an seine Lehre von der Sünde, seinen Gottesbegriff, seine Christologie! Wenn das reformatorische Theologie ist, dann haben Luther und seine Genossen den Sinn ihrer Worte und den Inhalt ihrer Lehrentwickelungen selbst nicht verstanden, dann sind freilich die Theologen der beiden nächsten Jahrhunderte durchaus auf Irrwegen gewandelt.

Fassen wir jetzt das Ergebniss unserer Beobachtung zusammen. Die Frage, welche wir zur Beantwortung aufstellten, war die, ob der Darstellung des Verf.'s geschichtliche Glaubwürdigkeit beizulegen sei und ob man in dem Buche einen zuverlässigen Führer für der Quellen selbst nicht kundige Leser sehen dürfe. Diese Frage müssen wir auf das entschiedenste verneinen. Wir haben den Verf. dermassen in Vorurtheilen und, wie der letzte Abschnitt aufklärt, Parteianschauungen gefangen befunden, dass sich ihm die Bilder der evangelischen Geschichte gerade in ihren Grundzügen verschoben, und seine Darstellung eine nichts weniger als der Wirklichkeit entsprechende und treue ward. So ist bei der umfassenden Gelehrsamkeit und hervorragenden Begabung des Vf.'s *sein* Buch zu einer glänzenden und einflussreichen Parteischrift ge-

worden und hat sich eine Stellung in der Geschichte der Theologie erworben; aber wenn wir es mit Rücksicht auf die Stellung beurtheilen, die es in der „Geschichte der Wissenschaften in Deutschland" einnehmen sollte, so können wir seinen wissenschaftlichen und geschichtlichen Werth nicht hoch anschlagen. Die erste Forderung, welche man an jedes Geschichtswerk richten muss, die der geschichtlichen Treue, erfüllt es nicht, und wer mit unbefangener Zuversicht und einfältigem Vertrauen diesem in so empfehlender Gesellschaft auftretenden Führer sich hingibt, um die Geschichte der protestantischen Theologie kennen zu lernen, kann dess gewiss seyn, dass er bedeutend auf Irrwege geräth.

Erlangen, den 5. Febr. 1868.

Der 28. Artikel der *Augustana* mit Bezugnahme auf die Vorgänge innerhalb der Synode von Buffalo in Nordamerika.*)

Von

A. G. Döhler,

luth. Pastor zu Walcottsburg (Staat New York, Nordamerika).

Es ist wohl zu seiner Zeit auch manchem von denen, die es sonst mit der lutherischen Kirche treu meinen, ein missliebiges Wort gewesen, da *Dr.* Guericke der Gründer der Synode von Buffalo als einer „fanatisch lutherischen Parthei" gedenkt.[1]) Denn wahr ist es, dass diese Synode in Amerika sich ausser durch eine unbedingte Stellung zu den Symbolen auch durch Wahrung lutherischer Cultuseigenthümlichkeit, der Privatbeichte und Kirchen-Disciplin neben den älteren, mannichfach nach diesen Seiten hin von unirten und presbyterianischen Einflüssen berührten, ja verschlungenen Synoden vortheilhaft unterschied; wie dieses von Gemeinden, welche nach vollzogener Separation von der Union mit ihren Predigern auswanderten, wohl erklärlich und selbstverständlich ist. Indess ist mit der Offensiv- und Bekenntnissstellung gegen die Union noch nicht deshalb lutherische Objektivität und Katholicität allseitig erreicht. Es heisst auch hier: „So Jemand auch kämpfet, wird er doch nicht gekrönet, er kämpfe denn recht." Es mischt sich ja leicht kirchlichen Bewegungen etwas Menschliches bei; auch einer kirchlichen Separation kann

*) Der eingesandte Aufsatz dürfte als amerikanisches Original-Document instructiv seyn. Die Red.

1) Vgl. Kirchengeschichte, 7. Aufl., Bd. 3, S. 396.

dies um so leichter widerfahren, je mehr sie in Wahrheit ein göttlicher Bekenntniss- wie intensiver Lebensakt der Kirche ist. Ein donatisirender, rigider Zug zeigte sich, so scheint es uns, bei der sich nach Amerika übersiedelnden Separation in Lehrsätzen wie: „Die Annahme des Zeugnisses Gottes ist das Hauptkennzeichen der lutherischen, als der allein wahren Kirche Gottes auf Erden. Alle übrigen Religionsgemeinschaften unterwerfen sich dem Worte Gottes nicht, — und sind deshalb nur Sekten und Rotten. Deshalb zählt die A. C. im 7. Art. nur diejenigen Ortsgemeinden der wahren Kirche zu, welche beides, reine Lehre und Sakramente haben. — Alles was berufen ist und dem Worte Gottes glaubt und göttlich lebt, zählt Gott in die sichtbare lutherische Kirche hinein." — Dass diese Sätze der vom sel. Rudelbach [1]) gemachte Vorwurf einer „Verkennung des allgemein Christlichen", auch in der *ecclesia falsa*, trifft, dass sie weit über die Bestimmungen reinster Orthodoxie und Theologie hinausgehen, wird ersichtlich, wenn man ihnen z. B. die Lehrweise eines J. B. Carpzov gegenüberstellt: [2]) *Quod ecclesiam Romanam attinet, non negatur, eam esse ecclesiam, in quantum tabulas matrimoniales, ut Augustinus (l. 4. de Symbolo ad Catechumenos c. 10. fol. 1139. T. IX. Opp.) appellat, h. e. verbum cum sigillis retinet, atque quaedam capita fidei docet, quae caeteri qaoque, ubicunque sunt, vere credentes profitentur; ast id, quod adhaeret Romanae ecclesiae hodiernae, doctrina scil. cultus et hierarchia Papalis, eamque impuram facit et inficit, quantum ad ministerium ejus spectat, et fidem integram, non ipsa ecclesia est, sed malum, ecclesiae adhaerens, sicut gangraena, aut aliud malum, corpori humano adhaeret, et non ex corpore non corpus facit, sed impurum et aegrum corpus.* — Zu den Worten des 7. Art. A. C.: *„Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum": „Non fundamentalia dogmata non parvi (A. C.) pendit, sed saltem in imbecillibus ea condonari ait. Atque ita distinguit omnino inter credentes sub Papatu et Calviniana ecclesia latitentes, et inter illos, qui evidenter cum heterodoxis cummunicant et caetera divinitus revelata, etiamsi directe fundamentalia non sint, malitiose impugnent. — Non Utopicam ecclesiam fingimus, sed illam ipsam, quae ante Lutherum extitit, veneramur eique cohaeremus, non tantum universali, cui tanquam pars cum aliis particularibus ecclesiis suo toti unimur, sed etiam particulari Romanae, qua parte aliquid christianae Religionis retinet,*

1) Vgl. A. G. Rudelbachs Briefe, Zeitschr. 1863.

2) S. dessen *Isagoge in libr. symb.* p. 875 ff. u. 310.

et sanctum semen ibi latitans Deum habet. — Nostram ecclesiam particularem esse concedemus, solam autem esse eam veram ecclesiam, non dicimus. Ut enim ratione visibilis congregationis non alia pura ac a naevis doctrinae alienior detur, quam Lutherana, non tamen aliam negamus particularem ratione genuinorum et soli Deo notorum membrorum, sub alio visibili coetu eoque impuro latentium, in quibus ecclesia vera proprie consistit." — Noch kühnere Sprache wagte die Buffaloer Synodaltheologie hinsichtlich der Lehre von der *efficacia verbi* in Verbindung mit der Lehre vom Amte. „Wir halten", schrieb Grabau a. 1848, „dass unser lieber Herr J. Chr. nur durch das heilige rechte Predigtamt, als in seiner eignen göttlichen Ordnung, seinen Leib und Blut im Abendmahl austheile." Wenn nun lutherische Theologen, wie Gallus und Heshusius, geneigt sind, eine Verwaltung des Abendmahls durch den Laien im Nothfalle zuzugestehen, aber die Kirche im Ganzen Luthers gegentheiliger Meinung mit Recht zustimmt, so geschieht das doch nicht aus dem Grunde, dass sie überhaupt die Wirkung des in dieser Weise gebrauchten Wortes bezweifele, was evangelische Prinzipien antastete, sondern vornehmlich, weil sie einen solchen *casus neccesitatis* nicht anerkennt. Allein eine kühne Sonder-Theologie ging auch hier einen Schritt weiter. Man behauptete in den Organen der Synode von Buffalo, dass Prediger innerhalb der unirten Kirche kein Abendmahl mehr hätten, weil nicht im Dienste Christi, sondern des Königs dastehend. Wie konnten es Schismatiker haben, die sich von dem Synodal-Leibe losrissen; wie andere, die es mit vielleicht von der Synode gar entsetzten Predigern hielten? So ist es in der That nur die Consequenz Grabauischer Lehre, wenn der greise v. Rohr diesem zuruft: „Muss er (Grabau) nicht auch bekennen, dass er seit seiner Amtsentsetzung in seiner Oppositions-Gemeinde und Synode keinen göttlichen Beruf und Amt und kein Sakrament des Altars gehabt, so wenig wie ein anderer willkürlich aufgeworfener Mann oder Oppositions-Prediger?" Was man hochfliegend begann, vollendet sich also in theologischer Einseitigkeit, wie Impotenz; aber die Kirchengeschichte ist — gerechtfertigt. Es gilt von der Buffalo-Synode ein Wort des Isidor: *Deus nonnumquam dejecit occultam mentis superbiam per carnis manifestam ruinam.*[1])

1) Es ist bereits in dieser Zeitschrift (1. Heft 1867) berichtet worden, wie Grabau sich von der Synode lossagte. Die Synode entsetzte ihn, freilich nur declarativ und nicht effectiv; auch nicht ohne Widerspruch und (bei allem Unrecht von Seiten Grabaus) doch mehr im Sinne eines geschichtlich gewordenen rigiden Verfassungs-Geistes, als mit rechten Gründen. Etliche Pastoren der Synode von Missouri regten darauf zu einer vordem stets abgewiese-

Bestehen nämlich die Kämpfe „ob dem Glauben, der einmal den Heiligen gegeben", darin, dass die Kirche diese oder jene angegriffene oder verkehrte Fundamental-Wahrheit, wie z. B. die von der *coena Domini*, nicht preisgibt, sondern sie sowohl dem Irrthum, als auch denen gegenüber, welche sie preisgeben, behauptet, so thut sie dies nach Christi Wort und mit klaren Erkenntnissen aus demselben, nicht aber mit menschlichen Behauptungen, die im Grunde nichts weiter sind, als der Selbsttriumph des eignen Bekennens. [1]) Und dennoch lagen wohl die tiefsten und folgereichsten Schäden dieses Synodalverbandes nach Seiten der Verfassung hin, im Zusammenhange mit der Lehre vom Bann. Es tritt ja die Kirche überhaupt mit Loslösung von dem landeskirchlichen Kirchenregimente in eine nach manchen Seiten hin schwierige und versuchliche Lage, und hat auf diesem neuen Boden in den letzten Decennien oftmals und hauptsächlich nach der negativen Seite hin lernen müssen, was nämlich eine oberste Kirchenleitung oder Kirchenregiment nicht sei, noch seyn könne. Grade aber das Buffaloer Kirchenregiment auch in seiner noch unbewährten Gestalt hat seine Freunde, vielleicht Bewunderer gehabt. Denn leicht sind etwa die einerseits befriedigt, welche vor einem lutherisch sich nennenden Kirchenregimente mit ihrem lutherischen Bekenntnisse kaum Duldung erlangen können, und andererseits sind christliche Pietät und kirchlicher Conservatismus — das beweist die Geschichte der Kirche reichlich — nicht immer genugsam kritisch in Prüfung prinzipieller Grundlagen. Damit wollen wir, die wir innerhalb dieser Synode gestanden haben und diese Mängel eben vor allen von uns bekennen müssen, als schwach im Bekennen, nicht sorgfältig im *πάντα δοκιμάζειν*, uns widerfahrene Freundschaft gewiss nicht gering, sondern aufs allerhöchste anschlagen. Beweist sie doch, dass Lutherthum immer wei-

---

nen Lehrbesprechung mit Missouri an, nach deren Abhaltung sich P. v. Rohr mit etlichen Pastoren abermals von dem mit Missouri Frieden und Verständigung suchendem Theile der Synode isolirte. Er sucht sich Grabau wieder zu nähern, wird aber von diesem (mehr als rauh) abgewiesen! Die Mehrzahl der Pastoren konnte aber schon lange keinen Zweifel mehr darüber hegen, dass die Missouri-Synode in dem Buche des Professor Walther: „Stimme der Kirche" hinsichtlich der Lehren von Kirche, Amt, Bann und Mitteldingen durch den reichlichen, unabweisbaren Consensus der luth. Väter den wahren und genuinen Sinn der Symbole bezeugt und dargelegt hat.

1) E. V. Löscher zählt zu den *Mali piestistici* auch einen dem sündigen Menschen nahe liegenden Absolutismus, oder die Beschaffenheit des Gemüths, da der Mensch absolut, ohne die festgesetzte Restriction und ohne die nothwendigen Cautelen wissen, haben und thun will, was er nur als Stückwerk *wissen*, haben und thun kann. Vgl. M. v. Engelhardt, V. E. Löscher, S. 209.

ter und ökumenischer ist, als lutherischer Partikularismus. Aller Wohlthat aus Gotteskästen, welche armen Pastoren und Gemeinden in der Buffalo-Synode zugeflossen ist, gewähren wir immer herzlichen Dank, wünschen ihr stets Gottes ewigen Lohn. Nur sei bemerkt, dass auch auf dem Verfassungsgebiete wir nicht den genuinen Grundsätzen der lutherischen Kirche, welche auf ein Miteinanderwirken aller Stände in der Kirche abzielen, begegnen. Es liegt der Buffaloer Verfassung die Idee einer Repräsentativ-Verfassung zu Grunde. Der Senior als Visitator und Organ der Synode bildet mit den erreichbaren Pastoren das Kirchenministerium zu „Rath und Hülfe der Gemeinden.“ Dies involvirt noch nicht hierarchische Bestimmungen; allein diese treten doch bald in andern Sätzen der Synodalbriefe hervor: „Wenn die Kirche in ihrer repräsentativen Verfassung, in Kirchvorständen, Kirchen-Ministerien (also in einem Stande) etwas, das ich sonst wohl lassen dürfte, für nöthig und dienlich zur Besserung der Kirche erkennt, so hört es auf, ein Adiaphoron zu seyn. — Die Einführung solches Guten geschieht durch Belehrung, so dass alle in der Kirche vorhandenen Stände (!) es setzen. — Es steht nach dem 15. und 28. Art. A. C. den Bischöfen und Pfarrherrn, auch rechtgläubigen Kirchen-Ministerien, Synoden u. s. w. zu *(liceat)*, gute kirchliche Ordnungen nicht blos auf Papier zu setzen, sondern einzuführen; den Pfarrleuten gebührt der Gehorsam um Liebe und Friedens willen. — Die Confession redet von zwiefachem Lehr-Gehorsam: 1) von dem aus göttlichem Rechte; 2) von dem, der alles Gute, so aus der reinen Lehre folgt, gern annimmt.“ Dies sind im Wesentlichen die Grundzüge des Buffaloer Systems, nicht mit einem Male fertig; denn *l'appétit vient en mangeant*, — auch nicht vor der Praxis da, sondern vielmehr nur die Tünche pfäffischen Wesens und der Thaten frommer Willkür. Es ist nämlich für die kirchliche Praxis eine Frage von äusserster Wichtigkeit, was denn nun geschehen soll, wenn der pastoralen Belehrung in solchen Dingen (deren Annahme, wenn sie erlaubt, ja löblich, durch die Mehrheit eines kirchlichen Organismus wohl je nach Umständen einen Grad von moralischer Verpflichtung zur Nachfolge für den renitenten Theil mit sich bringen kann) keine Folge geleistet wird. Buffalo hat sie dahin beantwortet, dass, als Ende der funfziger Jahre der Senior dem Ministerio eine vereinigte Baukasse vorschlug, dieses den Vorschlag acceptirte, die einzelnen Pastoren die Gemeinden belehrten, einzelne Gemeinden aber, und zwar mit ihren Repräsentationen, den Laienvorständen, lieber bauenden Gemeinden ihre Hülfe durch Collekten eigenhändig dar-

reichen wollten, man gegen diese Kirchenzucht in allen Stufen in Anwendung brachte. Spaltung erfolgte über Spaltung, Excommunication über Excommunication.[1]) Es fehlte nicht, dass sich hier Bedenken, dort mehr oder minder klare Zeugnisse gegen solche Weise erhoben; die Kirche rief auch ihr: *Quo ruitis* von anderer Seite her zu[2]); leider aber wurde doch die Rechtfertigung dieser Praxis gelitten, bis endlich deren entschiedene Verwerfung von der einen Seite eine der Mitursachen der fortgesetzten Zersplitterung und Zertrümmerung ward. Es lässt ja freilich weder Schrift, noch Symbol und reine Theologie im Unklaren über den Weg, welchen die Kirche in solchen Fällen inne zu halten hat. Oder will sie nicht Jedermann alles, dem Schwachen schwach werden, so mag man zusehen, dass nicht gesuchte Stärke zuletzt als die allergrösste Schwäche im Evangelio offenbar werde, trotzdem, dass das evangelische Predigtamt allen Absonderungsgelüsten und Mangel an Gemeinsinn stets entgegenzutreten hat. Die *Augustana* bekennt schon vor dem 28. Art. (im 15. u. 26.), dass Ungleichheit menschlicher Ordnungen der Einigkeit der Kirche nicht zuwider sei, — dass nicht noth ist, in solchen Gewohnheiten (weder in universalen noch partikularen, Apol. 4, 31) Gleichheit zu haben. Die Apol. gesteht den Bischöfen zwar Macht und Gewalt zu, aus der Gemeinde auszuschliessen, so in öffentlichen Lastern befunden werden, aber ihre Jurisdiktion erstrecke sich nicht auf die Sünden wider ihre neuen Gesetze, sondern allein auf die Sünden, die wider Gottes Gebot sind (Art. 4, besonders im deutschen Texte). Die Concordienformel will (Summ. Begr. X, 5), dass keine Kirche die andere verdamme um mehr oder weniger von Gott ungebotener Ceremonien willen, die nicht mit Zwang aufgedrungen werden sollen. Daher soll nach Carpzov die Einführung geschehen mit *praevio scrutinio accuratissimo.... Peccant itaque, qui ceremonias humanas, earumque mutationem, adeoque vel abrogationem vel receptionem tantopere urgent.*[3]) Aber man hat den Verstand der Symbole und den Sinn für ihre Hindeutungen da verloren, wo man aus dem 28. Art. einen Gesetz-Codex macht und Gesetz und Evangelium vermengt. Dagegen reagirt freilich die Kirche in ihren Herzkammern mit

1) Gerechtfertigt wurde dies so: „das Ministerium (nicht einmal die Synode) müsse zur Erhaltung der Einigkeit im Synodalverbande anordnen."

2) „Immer hatte ich eine geheime Angst, dass die lieben Brüder dort drüben zu viel von den Schwären und Auswüchsen des Lutherthums, namentlich aber den groben Missbrauch des Bindeschlüssels sich aneignen würden." Rudelbach unterm 10. Dec. 1850 a. a. O.

3) S. a. a. O., p. 1599 u. 1597.

dem Seufzen der Elenden und auf ihren Dächern; denn sie will sich nicht einen sektischen Charakter aufdrücken lassen. Aus der Reaktion gegen sektische Anhängsel neugeschichtlicher Kirchenbildungen sind im Grunde alle jüngsten Spaltungen hervorgegangen. Sie können nicht das grösste Uebel seyn; denn die reformatorische Kirche folgt darin nur ihrem innersten Lebenstriebe, dass *inutiles opiniones* — *etiam emendantur* (*Apol.* 148, 20). Das ist ja aber Gnade von Gott, ob auch Synodalgemeinschaften zertrümmern. Bräche solche Zertrümmerung die Macht des Irrthums nur allerorts der lutherischen Kirche auch an seinen Urhebern! Gott helfe es!

Der 28. Artikel

kann sich nun unbestritten mit irgend einer Lehre der Symbole, „Zeugnissen und Erklärungen des Glaubens" nach der Schrift, nicht im Widerspruche befinden. Unterscheidet man im Bereiche dessen, was in der Kirche im weitesten Sinne als ihre Ordnung genannt werden mag, zwischen *ritus*, die göttlich vorgeschrieben, wie die Sakramente, und welche dann nicht blosse *ritus*, sondern Theile des göttlichen Cultus sind; und zwischen andern, durch die Kirche bei Ausübung des Cultus eingeführt, so redet der 28. Art. in den Worten des deutschen Textes: „Die Bischöfe und Pfarrherrn mögen Ordnung machen, damit es ordentlich in der Kirche zugehe" u. s. w. — „Solche Ordnung gebührt der christlichen Versammlung um der Liebe und des Friedens willen zu halten, und den Bischöfen und Pfarrherrn in diesen Fällen gehorsam zu seyn" u. s. w., ohne Zweifel von letzteren, zwar von den göttlich eingesetzten *ritus* (welche die Bischöfe gar nicht zu machen haben) wesentlich, aber untereinander nur graduell verschieden. Es schliesst dieses Gebiet alles das ein, was sonst auch *Adiaphora*, *Ceremoniae ecclesiasticae*, *Traditiones* heisst.[1]) Nun setzt aber die *F. C.* an die Stelle der im 28. Art. ordnenden Bischöfe die Kirche: „*Credimus*, — *quod ecclesia Dei*, *quibusvis temporibus et locis*, *pro re nata liberrimam potestatem habeat (in rebus vere adiaphoris) aliquid mutandi*, *abrogandi*, *constituendi*" (*Sol. decl. X*, 9). Der A. C. ist allerdings zum öftern die Gewalt der Schlüssel, der Bischöfe und der Kirche identisch (z. B. Art. 28, 5. 10); indess steht sie

1) Vergl. Richter, K.-O., S. 25 ff., wo es in der preussisch bischöflichen K.-O. heisst: „Angesehn, dass solch äusserliche Geberde und Lernen zum Theil von unserm Heilande selbst aufgesetzt, als nämlich die heiligen Sakramente,..... auch etliche sonst in der Schrift gegründet, als Ehe und Ehescheidung,..... zum Theil aber aus unsträflichem alten Herkommen und den schwachen Christen zu gute..... dienstlich und nothwendig sind."

nicht minder, als die Schmalk. Art. und die Concordienf. auf dem Lehrsatze Augustins, der Schule von Paris und des sich hierin stets gleich bleibenden Luther: Die Kirche, auf Christum gegründet, empfängt von diesem die Schlüssel des Reichs in Petro; sie sind der Kirche gegeben, und zwar eher, unmittelbarer und wesentlicher ihr, als Petro, damit sie durch Einen, als ihren Diener ausgeübt werden. Allen Christen wird Joh. 20 (welche Stelle auch der 28. Art. bedeutungsvoll anführt) diese Gewalt gegeben.[1]) Die Conf. tastet bestehende Rechte des röm. Episcopats, die sich nach ihren wichtigsten Beziehungen auf die Aufsicht, den Bann und die Feststellung accidentieller Ordnungen erstrecken, nicht an; mit andern Worten: sie duldet, dass gemäss der geschichtlichen Verhältnisse gewisse Potestaten, die der Kirche im Ganzen zustehen, von einem Stande fortverwaltet werden. In der Anerkenntniss der *Canonica politia* redet der 28. Art.; sie hat er vor Augen nach dem, was sie seyn sollte und was sie thatsächlich war. Dieses wird sowohl von der Conf. selbst gesagt, als auch alle Ausleger derselben darin übereinkommen. „*Non petunt ecclesiae*", sagt der 28. Art. §. 72, „*ut episcopi honoris sui jactura sarciant concordiam, quod tamen decebat bonos pastores*" *etc.*, und die Apol. (294, 12): „*Qui nunc sunt episcopi, non faciunt episcoporum officia juxta evangelium, sed sint sane episcopi, juxta politiam canonicam, quam non reprehendimus. Verum nos de episcopo loquimur juxta evangelium.*" Der mehrfach erwähnte klassische Ausleger der Symbole, Carpzov, äussert: „*Hoc modo advertendum est, quando episcopis hoc in loco A. C. concedit Jus ordinandi ceremonias, id fieri pro istius temporis ratione, ubi ex jure humano ipsis id quoque competebat, prout* §. 11 *quam habent* (29) *memoraverat.*"[2]) Damit stimmen auch zwei Abhandlungen derzeitiger Theologen, des *Dr.* W. Dieckhoff und Prof. Vilmar, die, obschon jede in ihrer Art zu viel beweisend, doch ob des Reichthums neuer und wahrhaft theologischer Gesichtspunkte mit Dank zu begrüssen sind.[3]) Der Erstere sagt: „Die *Augustana* hat in ihren *episcopi sive pastores* die geschichtlichen Bischöfe vor Augen, welche die Reformation vorfand und unter denen grosse, unsern Landeskirchen gleichkommende Sprengel standen, über welche sie nach der Lehre der *Augustana* als solche gesetzt

---

1) Vergl. *Gerh. de min. eccl.* §. 85 u. 87, und L. zu Quasimodogen., E. A. 11, 318.

2) A. a. O., p. 750.

3) Vergl. Theol. Zeitschr. 1863, H. 4 und Past.-theol. Blätter 1862, S. 253.

waren, denen das *ministerium verbi et sacramentorum* anvertraut war, so dass sie als Pastoren diesem grössern Kirchenkörper vorstanden und ihnen als solchen die Kirchen zu dem Gehorsam *jure divino* verpflichtet waren, der dem *ministerium* von Seiten der Christen geschuldet wird." In der zweitgenannten Abhandlung heisst es: „In den römischen Kirchenrechtsquellen wird der Pfarrer nie Pastor, sondern nur *presbyter*, *parochianus* u. s. w. genannt. Die Bischöfe heissen Pastoren nach der Seite der ihnen befohlenen Kirchenleitung. *Non petunt ecclesiae, ut Episcopi honoris sui jactura sarciant concordiam, quod tamen decebat bonos pastores*, woraus sich ergibt, dass *Episcopi* und *pastores* der A. C. hier einerlei Personen sind. *Episcopi sive pastores* soll sie nach ihrer geistlichen Qualität bezeichnen; *sive pastores* ist im Wesentlichen so viel als *episcopi ut episcopi.* — Nun bestreitet die *Augustana* nicht das geschichtliche Recht der Bischöfe; es handelt sich bei ihr nicht um dieses; sie will die Bischöfe an den eigentlichen Inhalt ihres *mandatum Dei* erinnern, nicht sowohl des Ministeriums des einzelnen Bischofs oder Pfarrers." — Nun wohl! — Wie aber das göttliche Mandat bleibt, so muss auch alles bleiben, was dessen Inhalt, direkt und indirekt, ausmacht. Dazu gehört auch das „Ordnung machen". Dieses schliesst das Weiden des evangelischen Predigtamts (1 Petr. 5, 2) ebensowohl ein, als es in Natura nicht ohne eine gewisse Ordnung, die des Sammelns, der Zeit, des Orts geschehen kann. Das „Ordnung machen" hat im Weiden seine Nothwendigkeit und seinen Zweck, aber im „nicht — über das Volk herrschen" (1 Petr. 5, 3), — dem Schriftgrunde der Confession, seine Grenze. Die Bischöfe der *Canonica politia* wollten nun im Ganzen das Evangelium nicht; es blieb dem Presbyter und jedem Christen nichts übrig, als die falschen Propheten — nach dem Vorgange anderer und wieder als ein Vorgänger anderer, — zu fliehen, und das nöthigste Ordnen selber zu versuchen. Es bleibt auch eine von der Conf. dem *episcopo ut episcopo*, abgesehen von aller Verfassung, zugestandene Funktion, wie es denn M. Chemnitz, — und gewiss nicht den 28. Art. ignorirend, — zu dem zählt, was dem *ministerio jure divino* competirt.[1]) Mag der evangelische Prediger *cum consensu ecclesiae* durch Belehrung, Bitten, Ermahnen, Berathen das Nöthige ordnen, was gleichsam den

1) Vergl. *Exam. loc. XIII. de sacramento ordinis, Sect. 1:* „*Hoc verum ministerium potestatem habet divinitus concessam* 2 *Cor.* 10, 4 *seq. et* 13, 3. 4, *sed illam certis officiis et limitibus circumscriptam: praedicare scilicet verbum ...., constituere cum consensu ecclesiae ritus servientes ministerio, qui non pugnent cum verbo Dei, nec onerent conscientias, sed faciant ad ordinem*" *etc.*

unentbehrlichen Rahmen zur Ausrichtung seines göttlichen Mandats — die Conf. nennt die Bestimmung der Zeiten zur Versammlung, die Ueberwachung der Zucht innerhalb derselben, — abgeben muss. Denn er soll das nach dem Requisit der Tüchtigkeit am besten verstehen, und es soll ihm auch alles das, was das *mandatum divinum* fördert, vor allem am Herzen liegen, und deshalb muss er den Vorgang darin haben [1]), und muss die Initiative meist darin ergreifen; obschon das mit aller Rücksicht auf die Bedürfnisse und Verhältnisse der Hörenden, wie auf die Zustände der Schwachheit geschehen muss. Niemand fängt hier aber von vorn an. Selbst ohne die Autorität einer Verfassung ist, nächst dem Symbol, die bindende Macht der Kirche nach Vergangenheit und Gegenwart in ihrem Cultus und geistlichen Gaben eine sehr grosse. Auch ist die Kirche nie ohne viele allgemeine Ordnungen, wie keine Particularkirche ohne ihre besonderen. Was man aber ordnet in solchen Verhältnissen, die keine leeren Abstraktionen sind, sondern sich in der That in der Reformation und Neuzeit vorgefunden haben und immer wieder vorfinden, ist zwar nicht an sich verschieden von dem, was der 28. Art. den Bischöfen zu ordnen zugesteht, wohl aber sind es die ordnenden Subjekte. Die Bischöfe der *Augustana* stehen da als eine Vertretung der Kirche, die gewisse Potestaten der ganzen Kirche competirend in einer gewissen rechtlichen Observanz und Anerkennung üben. Carpzov bezeichnet die Gewalt der Bischöfe hinsichtlich der Ceremonien als eine *suo modo legislativa*: „*Ad hanc potestatem jurisdictionis episcopalem accedit etiam suo modo potestas legislativa*", näher bestimmt als das *jus instituendi ceremonias et leges de feriis condendi etc.* [2]) Gewiss ist das ein nicht leicht zu bestimmender Begriff. Es wird das charakteristische Merkmal dieser *potestas* seyn, dass ihr ein Gehorsam gebührt in allen Dingen, die nicht wider Gottes Wort, oder Gewissen beschwerend sind. [3]) Dabei ist es aber wichtig, auch das Gebiet der Ordnungen genau ins Auge zu fassen, von welchem der 28. Art. beispielsweise redet. Es ist der allernächste Kreis derer, welche, wie schon erwähnt, die Predigt des Evangelii und Verwaltung der Sakramente überhaupt bedingen und ermöglichen: Zeit zur Versammlung, Wohlanständigkeit in derselben; Vielregiererei,

---

1) Das ist auch Luthers Betrachtung der Sache. Vergl. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche, S. 145.

2) S. a. a. O., p. 745.

3) Auch die *Augustana* nennt den Gehorsam gegen die Bischöfe einen *legitimam*. P. II. IV, 108.

Beengendes und Kleinliches liegt gleich weit entfernt von diesem Kreise. Auch Melanchthon bemerkt: „Ein christlicher Seelsorger hat Gewalt zu guter Ordnung, Zeit und Lectiones zu bestimmen, wie ein Schulmeister." [1]) M. Chemnitz bezeichnet jene Ordnungen als *ritus servientes ministerio*, und L. Hutter nennt näher aus dieser und als in dieser Sphäre „die Gebräuche, welche im Betreff des Unterschiedes der Zeiten, der Feste, der Kleider, der Lieder, der sonntägigen Episteln und Gebete beobachtet werden, und einige andere fromme Uebungen der Art." [2]) Eben so behauptete nicht eine theologische Stimme von Deutschland her den Buffaloern zu Rath, „dass die Ordnungen, welche die Bischöfe und Pfarrherrn zu machen hätten, nur die Ordnung und Abhaltung der Gottesdienste beträfen." [3]) Und auf diesem Gebiete würde auch den Bischöfen des 28. Art. der *consensus tacitus* — denn in dieser Gestalt würde sich das „*servare*" und „Gehorchen" des christlichen Volks, der „Pfarrleute", hauptsächlich zu bethätigen gehabt haben, — geworden seyn, und wird der *ecclesia repraesentativa* heute noch werden. Nach mannichfach vergeblichen Unterhandlungen werden nun aber die *Art. Smalc.* die eigentliche Lossageschrift vom Pabstthum und von der unverbesserlichen römischen Hierarchie. [4]) Was immer die Bischöfe in Bezug auf das Recht *circa sacra* ausübten, fällt der ganzen Kirche anheim. „*Ecclesia habet potestatem adiaphora mutandi, abrogandi et constituendi.... Non E. quod universae competit ecclesiae, vel soli, licet superiori, vel paucis, vel statui politico, excluso simpliciter ecclesiastico et oeconomico statui competere potest.*" [5]) Wie dieses die Concordienformel im X. Art. aussagt, so sagen es auch die Schmalk. Art. aus durch eine *conclusio a maj. ad min.* „*Ad haec necesse est, quod claves.... ad ecclesiam pertineant. — Nam Christus de clavibus dicens, Matth.* 28, 19, *addit: Ubicunque duo vel tres consenserint super terram etc. Tribuit igitur principaliter claves ecclesiae, et immediate...*" [6]) Christus gibt die Schlüssel der Kirche; da-

---

1) Vergl. Melanchthon, *Loci, de potestate ecclesiae.*

2) S. dessen Inbegriff der Glaubens-Artikel übers. von Francke, S. 116.

3) Es ist aber eine traurige Erfahrung, dass Buffalo zwar öfter um Rath und Gutachten nachgesucht, aber gegebenen nie befolgt, ein wohlmeinendes Universitäts-Gutachten auch der Oeffentlichkeit ganz vorenthalten hat. Es hat aber Buffalo auch hinsichtlich des Cultus in kirchlich conservativem Sinne ohne bemerkenswerthen Widerstand geordnet; denn die Leitung des Predigtamtes macht sich in ihren rechten Grenzen ganz naturgemäss geltend.

4) Vergl. Guericke a. a. O., S. 206.

5) Carpzov a. a. O., p. 1598 (zum X. Art. der F. C.).

6) Hase, p. 345.

zu der erklärende Zusatz: Wo zwei oder drei u. s. w. Also gibt er sie der kleinsten Versammlung. Wo Christi Name, daselbst ist das Wort und die Sakramente; denn sein Name ist von diesen unzertrennt, ist deren Inbegriff; daselbst ist die Kirche, sind die Schlüssel, welche die Kirche im Zustande ihrer Integrität als ihre höchste *potestas* durch Verwaltung und Dienst des Predigtamtes übt. Hat aber jede Gemeinde im Vergleich zu der *potestas adiaphora constituendi* das ohnstreitig Höhere: *jurisdictio excommunicandi et resolvendi*, so hat sie auch das Geringere, wie denn in der That J. Gerhard diesen Schluss macht. Mag in geschichtlichen Uebergangszeiten uns nun der 28. Art., nicht sowohl zwar in direkten Lehrsätzen, sondern analogice, immerhin lehren, wie die Kirche — die Schafe unter den Wölfen, — wartet und hoffet, auf die leitende und rettende Hand Gottes siehet, keiner Entwickelung und Gestaltung vorgreift, alles Recht ehrt, schwaches Wesen aufs äusserste trägt fern von aller Verfassungsstürmerei und unnützer Spaltung; mögen da die Einen mit Melanchthon mehr und zu viel fast, die Andern mit Luther weniger hoffen: Thatsache ist, dass im 19. Jahrh. die Uebergänge kirchlicher Neugestaltungen vom Boden der landeskirchlichen Verfassung aus anheben. Diese ist ihrer Idee nach eine Repräsentation der ganzen Kirche und ihrer Stände, ist daher sowohl den Principien der Reformation und ihrer Symbole, namentlich dem 10. Art. der F. C. homogen, — wie sie auch dieser Idee immer entsprochen haben mag, oder ihr heute entspricht, — als auch die makellosesten Vertreter lutherischer Orthodoxie nur derartige Verfassungsformen in der luth. Kirche für berechtigt halten. So findet Löscher darin einen Grund hierarchischer Missbildungen in der römischen Kirche, dass das Kirchenregiment in die Hände eines einzigen Standes übergegangen sei. Nur durch das In- und Miteinanderwirken aller drei Stände werde der Wille Gottes, welcher geordnet habe, dass die kirchenregimentliche Gewalt von der ganzen Kirche als solcher geübt werde, realisirt.[1]) Also auf den 10. Art. der F. C. hin, nicht auf den 28. Art. der *Augustana*, würde evangelischer, geschichtlicher[2]) und selbst ein gewissermassen

1) S. Engelhardt, a. a. O., S. 265.

2) Das Buffaloer System zeigte keinen geschichtlichen Sinn, ausser in starrer repristinirender Weise. Falsch im Prinzip, dem Amt usurpirend, was der ganzen Kirche zusteht, unweise und mechanisch in der Praxis, tyrannisch im Sinn, wird es zuletzt nur als ein verunglückter hierarchischer-Versuch in der luth. Kirche offenbar. Brachten solche Grundlagen es von vorn herein bei den Christen innerhalb dieses Synodalverbandes selbst in den Verdacht hierarchischer Gelüste, so bereitete in Wahrheit auch das Misstrauen gegen diese die Auflösung dieser Synode vor.

der Confession im 28. Art. analoger Sinn hinweisen, sieht man sich nach Ersatz für das Entschwundene um. Ist es aber eine Sache der Nothwendigkeit, dass die Kirche nach Ort und Zeit sich zusammenschliesse, zu ihrer Versorgung, gegenseitiger Hülfe, und sich also irgendwie verfasse, wird Ordnung immer walten müssen, so ist die Frage endlich zu beantworten: wie dieses thatsächlich ausgeführt werden soll. Und hier steht jener praktische Satz Luthers, weil mit dem 28. Art. in ein und demselben Schriftgrunde wurzelnd, in der Zeit der Unterhandlungen gegeben, um zu weit gehende Zugeständnisse an die Bischöfe auf ihr rechtes Maass zurückzuführen, und somit die wahrhaft genuine Auslegung des 28. Art. selbst, als ein warnender und leitender Wegzeiger an der Scheide der Zeiten voran: „*Episcopus ut episcopus habet nullam potestatem super ecclesiam ullius traditionis aut ceremoniae imponendae, nisi consensu ecclesiae vel expresso vel tacito.*“ 1) Mit Luther stehen die Zeugnisse nachfolgender Theologen in vollem Einklange. Wird ja auch jedes Kirchenregiment im Wesentlichen bischöfliche Funktionen zu verwalten haben, so sagt doch von jedem V. L. v. Seckendorf: „Wenn die Gemeinde Gottes die Satzungen, welche das Kirchenregiment macht, nicht annimmt, so hat das Regiment keine Gewalt von Gott, sie allerdings zu zwingen.“ Löscher will auch in den luth. Landeskirchen kein Adiaphoron abgeschafft oder eingeführt, bevor der *consensus tacitus* der ganzen Gemeinde eingeholt sei. 2) Wenn aber der *consensus tacitus* nicht erfolgt, sondern bescheidene Einsprache? Gewiss muss die Kirche dann auch zu etwas Anderem, als den Unverstand fortgesetzt zu belehren, fähig seyn; und das sollte um so eher möglich seyn, wenn es sich nicht um ein unbedingtes göttliches Gebot, sondern etwa blos um die Form eines guten Werkes handelt. Carpzov sagt: „*Quae omnia tamen non consensum ecclesiae* (was nämlich die Bischöfe vermöge ihrer *potestas legislativa* ordnen) *excludunt, sed potius includunt, ita, ut semper ecclesiam sibi consentientem hic episcopi habeant, nec absque consensu ecclesiae et invita ecclesia ejusmodi ordinationes fiant.*“ 3) Also sollen die Ordnungen *invita ecclesia* eher unterbleiben, als geschehen und ins Leben gerufen werden. Ja, ein *scrutinium accuratissimum* mag vielleicht über die *invita ecclesia* auch im voraus nicht in Ungewissheit seyn, und sich eher zu resignirender Vorsicht und Geduld, als zur Kirchenzucht anschicken.

1) An Melanchthon unterm 21. Juli 1531, de Wette IV, 106.

2) A. a. O., S. 113.

3) A. a. O., p. 745.

Denn will man sich über Paulum stellen, der nichts gebieten, nur sein Wohlmeinen geben will (2 Kor. 8, 8. 10), so mag man auch erwarten, dass ein Grobian sich unter Luthern stellt und mit ihm spricht: „Es ist dir Noth, die christliche Freiheit zu bekennen und zu erhalten, und nicht gestatten, dass der Teufel da ein Gebot, Verbot, Sünde oder Gewissen mache, da Gott keine haben will. Wo du aber solche Sünde lässest machen, so ist kein Christus mehr, der sie wegnimmt. Darum siehest du, dass in solchen geringen Dingen nicht geringe Fahr stehet, wenn man damit auf die Gewissen will. — Wo man Gebot, Verbot, Sünde, gute Werke, Gewissen und Gefahr machen will, da Gott Freiheit haben will, und nichts gebeut noch verbeut, musst du über solcher Freiheit feste halten, und immer das Widerspiel thun, bis du die Freiheit behaltest.“ [1]) Es ist nämlich zu beachten, dass nach diesen Zeugnissen die Realisirung einer Ordnung nicht von der gepflogenen reichlichen Belehrung, nicht von dieser Thatsache, sondern von der faktischen Einwilligung der Pfarrleute abhängig gemacht wird. Eine Belehrung, welche als eine unausweichliche Gewalt und Autorität in den genannten Gebieten nichts als Unterwerfung lässt, — *tertium non datur,* — hat kirchlichen Absolutismus, die Unfehlbarkeit zur Voraussetzung, verwandelt den Pulsschlag des Christenthums in gesetzliche Mechanik (denn das Christenthum fordert, mit Löscher zu reden, seiner Natur nach den Dienst Gottes aus freiem freudigen Geiste und Triebe und widerstrebt jeder Gewissensherrschaft), ist das Hinterpförtchen romanisirender Willkür. [2]) Augustin fand seiner Zeit die Feier von Mahlzeiten zum Andenken an die Märtyrer vor, wobei arge Missbräuche im Schwange gingen. Er will aber nichts von Autorität und Kirchenzucht dagegen in Anwendung bringen, sondern nur die Waffen des Worts. Und so konnte es nicht fehlen, dass auch in Amerika ein wenn auch einseitiger, ja ausschreitender Widerspruch gegen eine dem Augustin entgegengesetzte Weise die Kirche besser repräsentirte, als ein Pastorat, welches dieser assentirte und assistirte. Will nun ein Zusammenschluss von Gemeinden sich in der Art selbst beschränken, dass er sich eine regierende Repräsentation setzt, deren

1) Wider die himml. Propheten a. 1525.

2) „Es kann wohl vorkommen, dass die Diener des Worts die Befolgung solcher Anordnungen zu forden haben, während sie die Nichtbefolgung als Gegensatz gegen die nothwendige Ordnung in der Kirche verwerfen und verurtheilen müssen. Aber immer können doch solche Anordnungen der Diener des Worts nur als Weisungen für den rechten Wandel der Christen... auftreten.“ Dieckhoff, a. a. O., S. 515.

Ordnungen von vornherein ein Gehorsam in allen Stücken, die nicht wider Gottes Wort sind, zugestanden wird, so hat man zwar das nimmer Räthliche gethan; aber wenigstens würde dann die Grundlage eines ehrlichen Vertrags vorhanden seyn. Auch diese eben fehlte in der genannten amerikanischen Synode; denn verdunkelnde, unklare Lehrwillkür vermag sie auch nicht zu schaffen, wohl aber die Zagenden zu täuschen.

Unterdess führt Christus seine Kirche zu festern und gewissern Tritten auch in dieser Zeit; wir glauben es, ob auch manchem manches als eitel Unheil erschienen, der ungeübte Sinn den Lärm der Kinderschuhe für Männertritte nahm. Trägt und hebt sie doch dieselbe Geduld, welche sie für ihre Seligkeit achtet. Daher eignet sie sich auch heute Luthers Trostwort an: „Christus verwirft dich nicht so bald, ob du dich nicht mögest so kurz lenken und geschwinde brechen, und hätte doch wohl mehr Ursache dazu; sondern er siehet an, dass du verwundet und schwach bist, nimmt dich freundlich auf, lehret dich die rechte Wahrheit und Freiheit von allen Menschensatzungen, duldet aber und träget dich, ob du nicht alsobald abstehest und dieselbigen verwirfst; gibt dir Zeit dazu, dass du lernen sollst abthun; indess lässet er dich thun, wie du kannst oder gemahnt bist, bis du gesund werdest und die Wahrheit lauter und gewiss erkennest.“ [1])

Miscellen.

Die Stadien eines lutherischen Theologenlebens „in dieser letztbetrübten Zeit“.

Jes. 49, 4.

Hat Einer die Mitte der 60er Jahre erklommen, so liegt es ihm nahe genug an Vermächtniss zu denken. Solch ein Vermächtniss zur Steuer der Wahrheit mag es auch seyn, wenn der Unterzeichnete für Freund und Feind einfach und bestimmt *sine ira et studio* hier die Stadien bezeichnet, welche sein eignes lutherisches Theologenleben, verschieden genug von Verschiedenen beurtheilt, durchlaufen hat. Die weiteren Beläge zu dem Allen liegen in sei-

1) Kirchenpost., Ep. des 2. Adv.

nen Schriften zerstreut.[1]) Irrthümer des Ganges sollen hiebei nicht entschuldigt, die Schwierigkeiten desselben aber von Niemandem verkannt seyn.

Geboren im J. 1803 (zu Wettin), Sohn eines (Wettinischen, darnach Hallischen) lutherischen Predigers, dann Ephorus, (früher Lehrers am „luther. Gymnasium" zu Halle), habe ich von Kindheit an, wenngleich ohne alles klarere Bewusstseyn, der lutherischen Confession in Liebe angehangen. Auf dem Gymnasium, der lateinischen Schule zu Halle[2]), und auf der dortigen Universität in theologischen Studien, wie sie unter Wegscheider, Gesenius, Knapp, Thilo, Niemeyer, Vater[3]) gemacht wurden, trat das confessionelle Bewusstseyn freilich ganz zurück[4]); doch war dasselbe schon seit 1817 und dann 1822 mehr belebt worden durch eine mich hinnehmende Entrüstung, die ich bei den authentischen Erzählungen meines Vaters empfand über die schier unglaublichen Schleichereien, Täuschereien und Lügereien, welche hohe geistliche Behörden anwandten, um meinen Vater und durch ihn und mit ihm seine Gemeine und Diöcese auf jede Weise, auch die form- und rechtloseste, für die vom König Friedr. Wilh. III. proclamirte Union der Lutheraner und Reformirten zu gewinnen.

Indess auch als junger akademischer Docent in Halle seit 1825 und a. o.[5]) Professor der Theologie seit 1829[6]) ging ich (nach überhaupt durch Gottes Gnade in Glauben an das Evange-

1) Vornehmlich in den sowohl eine reale confessionelle Einheit, als eine formale Verschiedenheit darstellenden 9 Auflagen der Kirchengeschichte. (Indess beruhen nicht alle Ausdrücke in den einzelnen auf des Autors eignem Willen. Lange Jahre hindurch, vor dem Regierungsantritt Königs Friedr. Wilh. des IV., haben denselben unerbittliche Censurstriche, welche z. B. nicht einmal die lutherische Kirche die rechtgläubige zu nennen gestatteten, an offener Rede verhindert; weshalb eben die Mehrzahl seiner Schriften, nicht wie die Kirchengeschichte zu Halle, sondern im Auslande verlegt und gedruckt worden ist.)

2) Von derselben (auf der übrigens der Aufenthalt mir überaus erschwert worden ist durch meine „schwere Zunge") hatte ich das Glück 1820 in allen Lectionen als *primus omnium* abgehen zu können, mit höchst günstigem Zeugnisse.

3) Neben philologischen unter Seidler und Reisig, mathematischen unter Pfaff, philosophischen unter Maass, Gruber, Gerlach, u. s. w. (Unter Wegscheiders Decanat gewann ich einen Preis.)

4) Auch meine lebhafte Theilnahme an der Burschenschaft im 3ten Jahre des akademischen Studiums förderte dasselbe nur im Gewöhnen an Leben für eine sittliche Idee und in Erweckung einer neuen herzlichen Begeisterung für die Person Luthers; wobei ich aber nicht in Abrede stellen will, dass seitdem doch auch das Wort des häufigen Rundgesanges: „Wer die Wahrheit kennet und saget sie nicht, der bleibt fürwahr ein erbärmlicher Wicht" mir unverlöschlich im Herzen tönte.

5) Ueber das „Ausserordentliche" (und mit demgemässem kärglichen Einkommen) habe ich es nie gebracht.

6) Die Anstellung (übrigens einige Jahre noch ohne allen Gehalt) ist unter dem Ministerium Altenstein durch Vermittlung des damaligen Kronprinzen erfolgt

lium erfolgtem Umschwung meiner theologischen Richtung) anfangs nur in der einfachen, christlich warmen, praktisch (für Mission) thätigen, aber confessionell nicht ausgeprägten Richtung offenbarungsgläubiger, contrarationalistischer, wesentlich von A. Neander[7]) influirter Theologie[8]), bis seit und nach 1830 — nach erfahrnem bittersten häuslichen Weh — einerseits ernsteres Studium der hl. Schrift und der Schriften Luthers, welches insbesondere dann das königliche Centrum Lutherscher Theologie, Vergebung der Sünde allein im Glauben an den HErrn Christus, den ewigen und einigen Sohn Gottes, für alle Zeit auch zu dem der meinigen machte, andererseits die Wahrheitszeugnisse und gen Himmel schreienden Confessorenleiden schlesischer Lutheraner, verbunden mit der selbst meinem jungen Auge sich schon unausweichlich darstellenden Gewissheit, wie solche Union mit solchen durch und durch unreinen Anfängen, mit solchen von ihren eigenen Behörden um ihre Confession betrogenen Gemeinden, bei doch unerschütterlich feststehender Bedeutsamkeit und Unvereinbarkeit der Lehrunterschiede, statt Glaubenslebens nur Unglaubensintriguen fördern und statt Frieden sicher nur neuen bitteren Krieg bringen werde, einen steigend überwältigenden Eindruck auf mich machten. So glaubte endlich auch ich, um die Perle des Lutherschen Evangeliums mir zu sichern und klare Verhältnisse für mein ganzes künftiges Leben zu setzen, unbekümmert um die in Gottes Hand stehenden Folgen, Ende 1833 (in demselben Jahre, wo die erste Auflage meines Handbuchs der Kirchengeschichte hervortrat, und in welchem ich von Tübingen die theologische Doctorwürde empfing[9])) öffentlich von dem puren Fürstenwerke der Union, deren seelenverführendes (dass ich nicht sage seelenverderbendes) Netz ungefragt auch über mich, wie über Alle, gespannt und geworfen worden war, mich lossagen und unzweideutig zu der lutherischen Kirche, der Kirche allein reinen Worts und Sacraments und der alleinigen

7) Mit vieler Mühe und Kosten hatte ich mir Nach- und Abschriften der wichtigsten Neander'schen Vorlesungen (nicht ohne des Lehrers Wissen) verschafft, die ich emsig studirte.

8) Davon gaben mehr oder minder auch die Schriften *de schola Alexandrina* 1824. 1825, über A. H. Francke 1827, und Beiträge zur Einleit. ins N. T. 1828 (denen 1831 Fortgesetzte Beiträge folgten) Zeugniss.

9) Die theologische Facultät zu Tübingen durch *D.* Steudel als *promotor* unter dem Decanat von *D.* Baur bezeichnet den *Promovendus* als *de theologia scriptis solidam eruditionem, sincerum augendae ac tuendae fidei christianae studium testantibus, multifarie promeritum,* nachdem 1825 die theologische Facultät zu Halle (aus den oben genannten Gliedern und *D.* Weber bestehend) seinen Empfang der theologischen Licentiatur bezeugt hatte: „*postquam examine rigoroso in consessu ordinis honorifice superato ingenii dexteritatem doctrinamque laude dignissimam ordini luculenter comprobaverat*", die philosophische Facultät zu Halle aber 1824 den Empfang der philosophischen Doctorwürde mit den Worten: „*post examen in consessu ordinis eximia cum laude superatum.*"

lauteren Bewahrerin der Perle des Evangeliums, zurückwenden zu müssen — ein ernster wohlerwogener Schritt, den ich dann natürlich auch nie wieder zurückgethan habe[10]) oder je thun werde.

Es war ebenso natürlich, als freilich doch auch andererseits ungeschickt, dass ich nun sofort in engste Gemeinschaft mit den schlesischen Lutheranern eintrat, was innerlich und äusserlich meine Stellung trübte und erschwerte. Erst dadurch bin ich innerlich in die schwersten Kämpfe meines Lebens geworfen worden, indem nichts in der Welt mir so schwer geworden ist, als nun *in statu confessionis* einfach Lutheraner zu seyn und zu bleiben trotz der so seltsamen, extravaganten und anstössigen Eigenthümlichkeiten des mir erst jetzt persönlich bekannt gewordenen, übrigens von mir trotz aller seiner Seltsamkeiten aufrichtig verehrten *D.* Scheibel[11]) und der mich von Anfang an anwidernden juridischen Aeusserlichkeiten, Veräusserlichungen, Verengungen und Verknechtungen des Breslauischen lutherischen Kirchenthums; und erst dadurch bin ich auch äusserlich (von *D.* Scheibel in schlesisch kirchlichem Auftrag *rite* zu Leipzig ordinirt) in eine geistlich pastorale Praxis geführt worden, welche, so vollkommen gerechtfertigt sie an sich war einerseits durch die hellen Bestimmungen des altevangelischen Kirchenrechts in Anwendung auf vorliegenden Fall, andererseits durch das Bedürfen, Verlangen und Berufen einer kleinen in und bei Halle entstandenen lutherischen Gemeinde und meine eigne Befähigung zu ihrem Dienste[12]), so mannichfach ungeeignete Wege doch eben in engster Gemeinschaft mit den schlesischen Lutheranern und ihrer Praxis dabei einschlug.

Meine öffentlich geschehene Lossagung von der Union und demgemässe Praxis hatte zur Folge, dass, weil ich darauf in amtlicher Vernehmung und nach amtlicher Forderung des Universitäts-Kurators (Geh. R. Delbrück) nicht „unbedingt“ versprechen wollte, fernerhin „mich jeder Polemik und sonstigen Widersetzlichkeit gegen die auf Allerhöchsten Befehl in der Agenden- und Unions-Angelegenheit erlassenen Anordnungen sowohl in Schriften, als auch auf dem Lehrstuhl und im Privatleben, mit Vorbehalt meiner abweichenden theologischen Ansichten über diese Gegenstände, zu enthalten und den Verfügungen der Obrigkeit ge-

10) Wer dies behauptet, sagt die grellste Unwahrheit.

11) Bald erschienen von ihm und mir zugleich „Theologische Bedenken.“ Frkft. a. M. 1834.

12) Das Zeugniss des *D.* Scheibel und seiner Assistenten beglaubigt dem Ordinirten, „dass er in dem am 19. November 1834 in Leipzig gehaltenen Examen ausgezeichnete Vorbereitung, insbesondere auch vorbereitende ununterbrochene Studien zur Führung des Predigtamtes in unserer Kirche, sowie das gewissenhafteste Streben nach Glaubensüberzeugung, und gleichermassen ganz vorzügliche Lehrgaben und Lehrfähigkeit, letztere in dem gehaltenen Examenvortrage, gezeigt.“

wissenhaft Folge zu leisten"[13]), ich Anfang 1835 meines professoralen Amtes[14]) enthoben wurde.[15])

Frei von jeder durch mein akademisches Lehramt noch bedingt gewesenen Rücksicht widmete ich nun, zuvor schon durch den grellen gegenseitigen Widerspruch der Regierungsrescripte in unsern örtlichen Gemeinangelegenheiten[16]) über Wesen und Bedeutung der Union nicht wenig noch weiter aufgeklärt und bestärkt, einige Jahre mich um so hingebender, ohne etwa meine Theologie zu vergessen, der hiesigen lutherischen Gemeinde.[17])

---

13) Die von mir darauf gegebene amtliche Erklärung lautete wörtlich: „Eine unbedingte Erklärung, dass ich den Verfügungen der Obrigkeit gewissenhaft Folge leisten will, gebe ich hiemit gern, wie ich denselben denn auch stets gewissenhaft Folge geleistet habe; aber eine unbedingte Erklärung in der Form und Verbindung der mir vorgelegten kann ich, durch das göttliche Wort, die Bekenntnissschriften der lutherischen Kirche und mein Gewissen gebunden, nicht geben, weil ich nicht anders reden darf als denken, mein Doctorat aber öffentlich, zumal auf Wittenberger Universität, sowie meine Christenpflicht *privatim*, mich zum Reden verpflichtet, und die selbst dem Rationalismus gewährte akademische Lehrfreiheit mich dazu berechtigt." (Statt „auf Wittenberger Universität" hätte es auch wohl lauten mögen „auf Halle-Wittenberger Universität", da selbst auch die Universität Halle statutgemäss auf die *Augustana invar.* gegründet ist.)

14) Und nicht etwa, wie der neuere „Märtyrer" Baumgarten mit Belassung von 1200 Thlr. Gehalt, sondern ohne jede Pensionsbelassung und mit Annullirung selbst des Wittwen- und Waisen-Verhältnisses.

15) Der Mitgliedschaft der wissenschaftlichen Prüfungscommission (in die ich 1829 berufen worden) war ich (unter Anerkennung meiner „verdienstlichen Leistungen") bereits noch 1833 enthoben worden, indem ich es nicht hatte über mich gewinnen können, junge Philologen, die ganz ohne alle christliche Erkenntniss waren (und das waren allerdings damals die meisten Geprüften), für qualificirt zur Ertheilung des Religionsunterrichtes an Gymnasien zu erklären.

16) Sie sind abgedruckt in den „Urkunden, betr. die Gesch. der luther. Gem. in und um Halle." Lpz. 1835. (Die volle Oeffentlichkeit, in welche hier literarisch jene kleine Hallische Gemeine tritt, nachdem sie mit ihrem Entstehen ebenso frei und offen vor alle Behörden getreten war, zeigt, dass es eine Lüge ist, wenn man sie neuerlich öffentlich eine „heimliche" Gemeinde genannt hat.)

17) Hier ($1^{1}/_{4}$ Stunde von der Stadt Halle), wie auch anderwärts, in Naumburg und Berlin besonders, habe ich lutherisch-grundlegend pastoral mit Predigt, Beichte, Taufe, Confirmation und Abendmahl fungirt (die Functionen und das ganze pastorale Amt sind dann endlich auch 1846 nach emanirter und vollzogener Generalconcession für die schles. Lutheraner vom Staate nachträglich noch anerkannt worden, nachdem derselbe sie früher als unbefugt und angemasst durch gerichtliche Verurtheilung und polizeilichen Stadtarrest zu bestrafen sich erlaubt hatte), überall unter dem Damoklesschwerte harter Verfolgung und daher meist unter dem bergenden Flügel der Nacht und in schwerster körperlicher Strapaze. — Dass ich aber in dieser Zeit doch auch literarisch nicht unthätig war, bezeugen die jetzt hervorgetretenen 2te, 3te und 4te Aufl. der Kirchengesch., die apologetisch polemische Schrift „Die evangel. Kirchenzeitung und die Lutheraner." Lpz. 1836 und die 1839 zu Leipzig erschienene 1ste Aufl. der Symbolik.

Ihre und meine einfach ökumenisch lutherische Gesinnung und Haltung liess mich jedoch dabei nicht lange in voller Gemeinschaft mit den schlesischen Lutheranern noch gehen. Es kam über die zu Breslau beliebten kirchlichen Ordnungen zu einer inneren und äusseren Spaltung, und diese führte zu meinem Schmerze, da seit 1838 durch ebenso lähmende, als unerhörte polizeiliche und gerichtliche Massnahmen es mir innerlich und äusserlich völlig unmöglich gemacht wurde, länger noch mein pastorales Amt zu verwalten [18]), 1839 zu einem Anschluss der hiesigen mir stets theuren Gemeinde an würdige sächsische Pastoren, welche mit Stephan nach Amerika auswanderten.

Die Erfahrnisse meines Lebens mussten mich jetzt gelehrt haben, die äussere lutherische Bewegung in der Weise, wie sie hervorgetreten und bisher verlaufen war, nicht ohne einiges Misstrauen anzusehen. In diesem Sinne, bestärkt ohnehin durch manche neuere staatliche Zugeständnisse an die Confession, nahm ich dankbar noch 1839 die theologische Professur wieder an, welche ohne neue Forderung eines Gelöbnisses und ohne jede Beschränkung der Lehrfreiheit im Todesjahre Königs Friedr. Wilh. III. [19]) — im erneuten Moment schwersten häuslichen Leides — mir zurückgegeben ward; und ohne ferner in specieller Gemeinschaft mit den schles. Lutheranern zu stehen, welche dann insbesondere durch Annahme der Generalconcession von 1843 mir selbst einen Verrath an der lutherischen Gesammtgemeinschaft zu begehen schienen [20]), verwaltete ich als lutherischer Theolog, jetzt zugleich auch (in Gemeinschaft mit *D.* Rudelbach) als Begründer und Herausgeber der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche, mein akademisches Lehramt, indem ich persönlich für mich und die Meinigen die Sacramente im lutherischen Auslande suchte.

So weit ich irgend mit lutherischem Gewissen es vermochte, nahm ich jetzt überall auch an allgemein kirchlichen Angelegenheiten

---

18) Eine Sammlung (einen Jahrgang) von mir in der Wüste gehaltener Predigten gab ich unter dem Titel „Evangel. Zeugnisse in Predigten.“ Lpz. 1839 heraus.

19) In voller Ehre dann jedoch erst durch König Friedr. Wilh. IV.

20) Die getrennten Lutheraner Preussens erhielten dadurch für sich Ruhe, das Recht der lutherischen Kirche als solches aber und alles Vermögen erfolgreichen Einwirkens auf die Befreiung der grossen Lutheraner-Gemeinschaft noch innerhalb der Landeskirche aus der Unions-Umarmung hatten sie durch Separatfrieden mit dem Feinde nun aufgegeben, hinfort denn auch als nunmehr vollkommen unschädlich wohlgelitten bei allen Negativen und fanatischen Unionisten der Landeskirche — in sehr ähnlicher Weise, wie im Moment der Gegenwart die von Preussen annectirten lutherischen Länder, allzu sympathisch mit den Separirten in Preussen und nicht gewitzigt durch sie, in drohendster Gefahr stehen, durch Erkaufung momentaner Ruhe für sich am Recht und an der Hoffnung von Millionen von Lutheranern in den altpreussischen Provinzen und an der ungeschmälerten Fortdauer ihres eignen sich zu versündigen.

(wie an dem Kampfe gegen das Lichtfreundthum[21])) herzlichen Antheil, und in stets neuer Hoffnung, ob nicht durch friedlichen Glimpf von Lutheranern auch gegen Lutheraner (wie gegen Reformirte[22])) eine gerechtere und wohlwollendere Stimmung solle herbeigeführt werden können, äusserte ich mich den Behörden und Personen gegenüber nur irenisch[23]) (und wie leicht wäre es bei wirklich gutem Willen doch jetzt und in Zukunft gewesen, — und wäre es selbst für die Gegenwart noch[24]) —, durch wirklich gerechte, billige und ehrlich wahre Behandlung der lutherischen Confession und Bekenner[25]) den nur durch den Unionsdespotismus erweckten confessionellen Hader zu ersticken!); doch auch das friedlichste versöhnlichste Handbieten ward jetzt und in der Folge von Staat, Staatskirche und theologischen Facultäten nur rund und schlechthin abgewiesen.[26]) Als darauf im J. 1848 alle Grundvesten eines gesunden Staats- und für lutherisches Bekenntniss noch irgend menschliche Hoffnung übrig lassenden Staatskirchen-Organismus zusammen zu brechen schienen, andererseits aber hie-

---

21) Hieher gehören mein einfach autoptischer Bericht über die öffentliche Cöthener Lichtfreundversammlung im Mai 1844, den man vielfach noch immer als „Denunciation" zu bezeichnen die Frechheit hat, und die Broschüren „Ob Schrift? ob Geist?" 1845 und „Lichtfreundthum und Kirchenthum" 1847. (In allgemein christlichem Interesse hatte ich den Kampf gegen das Lichtfreundthum aufgenommen, nicht ohne die Hoffnung, dass er auch dazu beitragen möge, die preussische evangel. Landeskirche selbst sich auf das besinnen zu lassen, was allein ihr die rechte Mannhaftigkeit und das volle Recht dem Lichtfreundthum gegenüber zu geben vermögen würde. Je mehr ich aber sah, dass man doch nur in unionistischer Weise den Kampf führen und ausbeuten und dazu selbst mich als Werkzeug brauchen wolle, um so mehr zog ich mich meinestheils — nicht ohne offenes Bekennen dieses meines Standpunkts selbst gegen Uhlich — wieder zurück.)

22) Wie wohlwollend ward von der Staatsregierung der streng reformirte Prof. Wichelhaus zu Halle behandelt! Von einem Hupfeld ganz zu schweigen. (Und annoch tagen ja z. B. „reformirte" Provinzialsynoden regelmässig offen und frei zu Halle und sitzen reformirte Räthe als solche in den unirten Consistorien — der vollsten Freiheit auch der katholischen Kirche in Preussen nicht zu gedenken.)

23) Die Spitze und Grenze des Irenischen bezeichnete 1843 mein Schriftchen zum 50jährigen Jubiläum meines Vaters „Die rechte Union" — gleichzeitig als meine neutestamentl. Isagogik zum ersten Male hervortrat, und nur wenige Jahre vor dem ersten Erscheinen der Archäologie (1847): beides Schriften, in denen Niemand ein rigoroses Lutherthum finden wird.

24) Aber man will eben nicht (— vom unrechten Gute etwas fahren lassen).

25) Man meint ja freilich vielfach, als gelte eben nur den Personen, was in ihnen doch nur die Sache trifft und treffen soll, und an der Misshandlung der Person kennzeichnet sich die Missachtung der Sache.

26) Von persönlich Wohlwollenden, wie dem Minister Eichhorn, und sachlich gleicherweise, wenn auch in der Form sehr verschieden, von ehrlich derben Naturen, wie dem Minister v. Raumer, mit offenem Verweis auf die lutherische Richtung, von unehrlichen irgendwie — zum Theil boshaft dissimulatorisch — bemäntelt.

durch eben dem ausserlandeskirchlichen Lutherthum, eine festere Bürgschaft für ökumenisch freiere Haltung und Ernüchterung zu geben, mehr als nahe gelegt war, gleichzeitig allerdings auch das Heranwachsen einer Kinderschaar Sacramentsempfang im Auslande mir ferner schier unmöglich machte, schien unter solchen Umständen und nach solchen Erfahrungen ein Anderes mir zur Zeit nicht angedeutet zu seyn, als jetzt nun bei der, ohne Zweifel ja nunmehr doch wohl erneuten und geläuterten Gemeinschaft der schlesischen Lutheraner Wort und Sacrament anzunehmen. Einige Jahre bin ich demnächst denn fest und vertrauend auch auf diesem Wege gegangen, immer von neuem hoffend, der frühere veräusserlichte, engherzige und knechtende Geist werde je mehr und mehr innerlich umgestaltet und für ein schlicht ökumenisches Lutherthum, wie das meinige, in Thesis und Antithesis auch dort Raum geschafft werden können. In dieser Hoffnung aber sah ich mich dennoch gänzlich getäuscht[27]; selbst mein literarisch theologisches Wort, welches von 1840 bis 1848 doch sogar die unirte preussische Staatskirche mir ungebunden gelassen hatte[28], sollte völlig unfrei und durch Widerrufsforderungen und Banndrohungen geknechtet und ich selbst in durchaus papistische Schlingen gelegt werden. Dem entzog ich nach langen Kämpfen, da auf diesem Wege Erbauung für Herz und Haus durchaus nicht zu finden war, mich nothgedrungen 1852, als gleichzeitig durch Königliche Erklärung Friedr. Wilh. des IV. auch die landeskirchlichen Verhältnisse lutherisch con-

27) Darüber ist von mir bereits urkundlich genau berichtet worden in dem Aufsatze „Praktische Aphorismen zur Amtsfrage", Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1853 S. 279 ff. (Hieher gehören als Belag insbesondere auch die Verhandlungen einer kleinen, nach Auswanderung der älteren allmählich in Halle neu entstandenen lutherischen Gemeinde mit dem Oberkirchencollegium zu Breslau im J. 1849. Dieselbe, nur sehr unvollkommen von Erfurt aus pastoral bedient, hatte im März 1849 mich angelegentlich um erneute pastorale Function für sie ersucht und war auf meine Veranlassung dieserhalb mit der bezeichneten Breslauer Behörde in Verhandlung getreten. Letztere aber hat dann nicht blos in unerhörter Weise vom März bis August sie hingehalten, sondern auch endlich die Genehmigung zu meiner erneuten (unentgeltlichen) pastoralen Function nur unter der Bedingung ausgesprochen, „dass ich zuvor, wie andere Candidaten, förmlich den Breslauer Synodalbeschlüssen Gehorsam anzugeloben habe." Das wollte ich selbstverständlich nicht. — Nachdem ich hierauf dennoch noch einige Jahre als Glied und dann als rite gewählter und bestätigter Vorsteher der hiesigen neuen kleinen Gemeine gewirkt, ward ich 1852 durch das oben und näher in dem angeführten Aufsatze Bezeichnete gewissenshalber zum erneuten Ausscheiden gedrungen; das arme kleine Gemeinwesen aber hat, zunächst von Magdeburg, dann von Sangerhausen aus pastoral besorgt, immer mehr verkümmernd, zuletzt, nach dem Hervortritt der Diedrich'schen Opposition, selbst noch in zwei Häuflein sich zerspalten.)

28) Das sehr determinirte Schriftchen „Der Calvinismus Unionsgebild und Kirchenkrücke" von 1844 mag zwar höheren Ortes, wie ich vernommen, *missfallen* haben, ist aber doch völlig frei ausgegangen.

fessionellem Gewissen erträglicher gemacht wurden, durch nunmehrigen freien (nie indess förmlichen) Anschluss an eine jetzt mannhaft hervorgetretene grosse Gemeinschaft antiunionistisch lutherischer Bekenner innerhalb des preussisch kirchlichen Ganzen.[29])

Leider hat gegen Ende der 50er und im Anfange der 60er Jahre des Jahrhunderts ebenso sehr die Entschiedenheit und Energie dieser Strömung nachgelassen, als das unverbrüchliche, friedsame und gerechte, nur schwache Königswort in steigendem Masse retractirt, verdeutelt, ignorirt worden ist.[30]) Ich meinestheils aber, jeder wirklich lutherischen Kirche, wo sie irgend bestehe, ob Landes- oder Nichtlandeskirche, gliedlich verbunden, von einem vaterländischen heillos veräusserlichten und verpäbstelten Kirchen- und sogenannten Lutherthum dagegen (einer Luthersecte?) nunmehr[31]) für alle Zeit gründlich hinweggescheucht, habe doch nicht aufhören wollen, sofern mir nur volle Freiheit theologischer Bewegung in Satz und Gegensatz bliebe[32]), bei einer ob auch nur mehr unsichtbaren, doch wirklichen lutherischen Gemeinschaft im Glauben auf Hoffnung, so wenig jetzt[33]) auch zu hoffen sei, geduldig zu beharren (je mehr von der Natur auf frisches Thun gewiesen,

---

29) Das „Versöhnliche über brennende Kirchenfragen der Zeit“ 1852 gab diesem Sinne Ausdruck.

30) Diese tief schmerzliche öffentliche Erfahrung traf bei dem Schreiber dieses zusammen mit der allerschmerzlichsten privaten, dem (nicht leiblichen — denn welch ein Geringes ist es um leiblichen Tod gegen solchen!) geistigen Tode eines in voller Jugendkraft stehenden, früher wohlgearteten, aber in elende Umgebung gerathenen, auswärtigen industriellen Sohnes. (Nicht die in dieselbe Zeit gefallenen linderen Irrwege eines anderen, wissenschaftlichen, sind hier gemeint, aus denen er sich vollständig wieder zurecht gefunden hat.)

31) Nachdem neuerlich das Gebahren gegen die vollberechtigte Diedrichsche Opposition, alles frühere der Union gegen das Breslauische Lutherthum weit hinter sich lassend, dem Ganzen selbst die Krone aufgesetzt und für alle Zeit ein entscheidendes Selbstgericht ausgesprochen hat.

32) Und dass mir (freilich bei dauernder, nun hergebrachter, Versagung aller, auch nur formaler, amtlichen Förderung) lutherisches Wort noch bis an und in die Gegenwart ungebunden ist, davon können wie die laufenden Jahrgänge der seit nun 3 Jahrzehenden in immer steigendem Masse anerkannten Zeitschrift, so (nächst der 2ten Aufl. der Archäologie 1859) die 3te Aufl. der Symbolik von 1864 und die 9te der Kirchengeschichte von 1866 u. 67 — der 3ten der neutest. Isagogik von 1868 zu schweigen — ihr Zeugniss geben. Dass aber dawider auch nicht etwa die allerdings befremdliche Massregel spreche, nach der mir nach 8jähriger, von der Stadt höchst freundlich anerkannter (und auch laut Ministerialrescripts völlig tadelloser) Verwaltung der Function eines Hallischen Stadtverordneten die Genehmigung zur Annahme einer erfolgten Neuwahl im J. 1866 ministeriell versagt worden (ein namhafter Hallischer Literat feierte Tags nach der Promulgation des Rescripts öffentlich den Vorgang mit dem Worte: *Res male verti* **gerique** *Experti prius herique!*), beweist die urkundliche Darlegung dieser Angelegenheit in dieser Zeitschr. 1866 S. 397 ff.

33) Nach der ganzen Signatur der Zeit überhaupt und bei der Bedeutung

um so ergebener nun im göttlich aufgelegten Dulden); und dankbar Wort und Sacrament an- und aufnehmend, wo[34]) es in anerkannt „evangelisch lutherischer Gemeine“ nur nach wirklich lutherischer Weise und Lauterkeit (ob auch in Schwachheit) sich darböte[35]), bitte ich den HErrn HErrn, bei solch reinem Wort und Sacrament, als den alleinigen festen *notis ecclesiae*, mir bis zu meinem Ende Geduld und Glauben zu erhalten. Dass der Lenker der Geschichte endlich dennoch darein sehen wird, damit die Bäume nicht in den Himmel wachsen; dass Seine wunderbaren, göttlich weisen Gerichte endlich mächtig und überwältigend eingreifen und auch kirchlich aufräumen und heilen werden, wenn und wo das *Suum cuique*[36]) in Ungerechtigkeit und Unwahrheit so dauernd aufgehalten und verkehrt wird: daran zweifle ich ja nicht. Leicht aber mag zuvor erst der Taumelkelch bis auf die Hefen geleert werden sollen, und dann wird ein versöhntes, gerechtes und wahres Geschlecht auf der Alten, auf der „getödteten Propheten“ Gräbern stehen.

Halle, Anfang 1868. H. E. F. Guericke.

---

und Tragweite des so tief schmerzlichen hohen Wortes von 1865 „Wer der Union Feind, ist mein Feind“ (s. Plitt in der Abhandlung Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1867 S. 532) und der in verjüngter Gestalt und vervielfachter Macht reproducirten vordem kryptocalvinistisch genannten Machinationen und Intriguen insbesondere.

34) Bei der leidigen Dehnbarkeit und Mehrdeutigkeit und der notorisch und authentisch seit den Cabinetsordres von 1834 und besonders 1852 mannichfach auch heilsam geübten Gedehntheit und möglichen Wohldeutbarkeit des Unions- oder auch Nicht-Unions-Begriffs, und bei dem seit Jahrzehenden erfolgten Umschwung der Denkart und Praxis zu Gunsten der Confession.

35) Das tödtliche Aergerniss unter und nach dem Kriege 1866, wo man statt des Evangeliums nur Politik predigte, war ja wohl nur ein vorübergehendes.

36) Das Wort steht ja hier nur in Bezug auf Kirchliches. Dabei soll indess nicht geleugnet seyn, dass es auch in Anderem, analog den Vergewaltigungen der Union gegen die lutherische Kirche, seine Geltung haben mag (wie denn insbesondere über den Schreiber dieses zum Schluss seines schweren Lebensganges und viele seiner ähnlich gestellten Stadtgenossen, in Folge der verhängnissvollen Umwälzungen des J. 1866, durch einseitigen Bruch des zwischen dem Staate und der Hallischen Saline auf „unverbrüchliches“ Wort Friedr. Wilh. des III. bestehenden Vertragsverhältnisses von Seiten des Staats, als gälte es erobertem Lande, der finanzielle Familien-Ruin verhängt worden ist).

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Ströbel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, K. Ph. Fischer, A. Köhler, G. L. Plitt, Th. Crome, O. Zöckler, W. Wolff, E. L. F. Le Beau, H. N. Hansen, W. Engelhardt, K. Knaake, u. A., *

redigirt von **Guericke.**

IV. Werke der Theologen seit der Reformation.

Joh. Staupitz Opera quae reperiri potuerunt omnia ed. J. K. F. Knaake. Vol. I. Potisdam. (Krausnick) 1867. VIII u. 186 S. 8.

Eine correcte und kritische Ausgabe sämmtlicher Schriften von Joh. Staupitz, gewissermaassen dem geistlichen Vater Luthers, war, da bisher nur einzelne Schriften gedruckt waren, nie alle zusammen, schon längst ein gefühltes Bedürfniss. Jetzt endlich wird dasselbe befriedigt, und Hr. Prediger Knaake war ganz der Mann, diesen wichtigen literarischen Dienst zu leisten. Der hier vorliegende erste Band der Staupitzischen Werke (deren 2ter die *scripta lat.* bringen und so das Ganze schliessen wird) enthält *I. Scripta germanica* (natürlich deutsch, aber, da die Ausgabe eine lateinische ist, mit lateinischen Einleitungen, Anmerkungen und Erläuterungen), und unter ihnen (ausser Predigtentwürfen und -Auszügen, Sentenzen, Tischreden u. s. w. von 1510 und 1517) insbesondere die Schriften (der Herausgeber gibt nur die lateinischen Titel) *de imitanda morte Jesu Chr.* von 1515, *de amore*

---

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier ein für alle Mal offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (D., G., Str., Ro., Di., E. E., H. O. Kö., A., Ke., O., F., A. Kö., Pl., Cr., Z., W., Le B., H., W. E., Kn.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen sich einfach.

Dei von 1518, *de sancta fide christiana* von 1525 und *de exsecutione aeternae praedestinationis* von 1517, letztere von Chr. Scheurl aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt. Der Herausgeber hat zur adäquaten und würdigen Wiedergabe des Textes dieser Schriften* an Zeit und Kosten die grössten Opfer gebracht, und es ist dringend zu wünschen, dass durch recht vielseitige Anerkennung ihm diese gelohnt und die Erscheinung des 2. Schlusstheils gefördert werden. Wie wichtig Staupitz's Schriften an und für sich und zur historischen Würdigung der Reformation sind, braucht nicht erst gesagt zu werden, und Niemanden wird das Studium gereuen (allzuleicht aber hat der Herausgeber dasselbe allerdings den Lesern nicht gemacht durch die wenig übersichtliche und sehr diplomatisch genaue Art der Einrichtung seines Drucks), welches er auf den von neuem so erstehenden Staupitz verwendet. [G.]

V. Exegetische Theologie.

1. Biblischer Commentar über den Prophet Jesaja von Franz Delitzsch, *Dr.* u. Prof. der Theol. Mit Beiträgen von Prof. *Dr.* Fleischer und Consul *Dr.* Wetzstein. Leipzig (Dörffling & Franke) 1866. (Auch unter dem Titel: Bibl. Commentar über das A. T., herausg. von C. F. Keil und F. Delitzsch. III. Theil, 1. Band.) XXII u. 668 S.

An des hochverehrten Verfassers wohl allgemein als ein Meisterwerk anerkannten Commentar über das Buch Hiob reiht sich der vorliegende zu Jesaja vollkommen würdig an.; er füllt in dankenswerthester Weise eine Lücke aus, welche bis dahin von allen denen schmerzlich beklagt wurde, die der Ueberzeugung waren, dass ein wirklich theologisches, die göttlichen Heilsgedanken erfassendes Verständniss des Jesajanischen Weissagungsbuches weder durch Gesenius' und Hitzig's, noch durch Ewald's und Knobel's Arbeiten, deren dankbar anzuerkennende Verdienste auf anderer Seite liegen, vermittelt worden sei, und welche auch in Drechsler's weitschichtig angelegtem, aber ungleichmässig, hie und da pedantisch und ohne die wünschenswerthe Freiheit und Frische gearbeiteten, auch nicht gerade glücklich vollendeten Commentar eine genügende Ergänzung dieser Lücke nicht zu finden vermochten. Wenn aber so das Verdienst des vorliegenden Commentars zunächst darin besteht, dass er uns, was bereits Umbreit erstrebte, aber bei der Knappheit und aphoristischen Methode seiner Auslegung nicht wohl erreichen konnte, das theologische Verständniss

* Bei der Constituirung des Textes folgt er den Grundsätzen, wie sie *Böcking* bei Ausgabe der Werke Huttens geübt hat.

des wunderbar tiefen Jesaja, des Evangelisten unter den Propheten, in reicher Fülle erschliesst, so tritt doch auch all das Uebrige, was ausserdem noch zu einer soliden und mustergültigen Auslegung gehört, keineswegs zurück; insbesondere macht der Verf. auch hier wieder seine anerkannte ausgebreitete sprachliche und historische Gelehrsamkeit der Auslegung dienstbar, und dies in einer Weise, dass diese Gelehrsamkeit nicht etwa blos als glänzendes Beiwerk prunkt, sondern das Verständniss und dessen Sicherheit sehr wesentlich fördert. Es werden daher selbst diejenigen, welche einen ganz anderen theologischen und kritischen Standpunkt einnehmen, sich der Anerkennung nicht entschlagen können, dass der Verf. seine Vorgänger wenigstens in der Erkenntniss des Einzelnen vielfach überholt habe; ja sie werden sich wohl auch zu der Anerkennung bereit finden lassen, dass wo der Verf. die Annahmen der neueren Kritik zurückweist, dies nicht aus unfreier, blinder Voreingenommenheit für das Hergebrachte, sondern vielmehr unter eingehender, sorgfältiger, wissenschaftlicher Prüfung des Thatbestandes, somit aus wissenschaftlichen Gründen geschieht.

Wenn ich nun, hergebrachter Sitte folgend, einige Einzelheiten zur Besprechung herausgreife, so geht meine Absicht selbstverständlich nicht dahin, das eben Gesagte irgendwie sachlich wieder limitiren zu wollen, sondern dahin, es durch Hinweise auf Einzelnes zu begründen, zugleich aber auch dem Verf. Veranlassung zu geben, bei einer neuen Auflage Einzelnes, wo er dafür hält, näher zu erläutern und weiter zu rechtfertigen.

Der Einleitung in das Buch Jesaja wird eine instructive Einleitung in die prophetischen Weissagungsbücher überhaupt vorangeschickt. Hier handelt der Verf. zunächst von dem Unterschiede zwischen der Geschichtschreibung der sogenannten *n'bîîm rischônîm* und derjenigen historischen Schriften, welche unter die *k'tûbîm* gestellt sind. Die Geschichtschreibung der ersteren nennt der Verf. die prophetische (S. IV), die innerlichere, göttlichere, theokratischere (S. XIV), die der letzteren eine priesterliche, staatsmännische, volksthümliche (S. IV), annalistische (S. VIII), äusserlichere, menschlichere (S. XIV); die erstere habe an den jehovistisch-deuteronomischen, die letztere an den elohistischen Bestandtheilen der Thora ihr Vorbild. Dass nun ein Unterschied in der Geschichtschreibung dort und hier statt habe, ist nicht zu leugnen; ob derselbe aber auf die richtigen Ausdrücke gebracht worden sei, ist mir weniger gewiss. Es will mir scheinen, dass wenn die Geschichtschreibung der Chronik nebst Esra und Nehemia zugleich eine priesterliche und staatsmännische genannt wird, zwei ganz disparate Kategorieen angewandt sind; und wenn sie ferner zugleich als eine staatsmänische, annalistische und volksthümliche bezeichnet wird, so dürfte sogar gegenseitig sich Ausschliessendes

zusammen genannt seyn. Denn die annalistische Geschichtschreibung verzichtet bei der Aneinanderreihung der Geschehnisse wenn auch nicht gerade auf alle Reflexion, so doch jedenfalls auf Pragmatik; ohne letztere ist aber eine wahrhaft staatsmännische Geschichtschreibung so wenig zu denken, dass sie gerade in der richtigen Erfassung der politischen Pragmatik ihre eigentliche Aufgabe suchen muss. Wiederum aber entspricht weder die annalistische Geschichtschreibung noch die staatsmännische den Forderungen einer volksthümlichen Geschichtschreibung: die letztere kümmert sich weder um die von der Annalistik notirten Einzelheiten, noch um die staatsmännisch-pragmatische Erfassung der grossen Zusammenhänge der Geschichte, sondern zumeist um die anschauliche, concrete Darstellung und Ausmalung der einzelnen Personen, Heldenthaten und Ereignisse. Während daher der annalistischen Historiographie die Gefahr der Trockenheit und Geistlosigkeit nahe liegt, hat sich die staatsmännische vor willkürlicher Geschichtsconstruction, die volksthümliche vor phantasiereicher, in's Sagenhafte übergehender Ausschmückung zu wahren. Ist dies richtig, dann möchten sich in dem Geschichtswerk von Josua an bis 2. Buch der Könige weit mehr volksthümliche Partieen finden, als in der Chronik; ich erinnere nur an die erste Hälfte des Buches Josua, an die Richtergeschichten, an das Buch Ruth (vgl. S. VI), an die Erzählungen von Saul und David, an die Geschichte Elia's und Elisa's, wozu es in der Chronik an entsprechenden Parallelen fehlt, während ich in der Chronik von David bis zur Katastrophe Jerusalem's nichts wüsste, was in den Büchern Samuels und der Könige nicht mindestens ebenso volksthümlich erzählt wäre. Auch das will mir nicht recht einleuchten, dass man wirklich Grund habe, die Bücher Josua bis 2. Buch der Könige im Gegensatz zu den hagiographischen Geschichtsbüchern um der Eigenthümlichkeit ihres Inhalts willen als prophetische zu bezeichnen. Versucht man diese Bezeichnung rein äusserlich durch Summirung der in der Chronik und der in den parallelen Abschnitten des Königsbuchs erwähnten Prophetenworte zu rechtfertigen, so kommt auf die Chronik eine noch grössere Summe als auf das Königsbuch, wenn anders man, wie billig, die bei Darstellung der ephraimitischen Geschichte im Königsbuch sich findenden Prophetenworte ausser Rechnung lässt; vgl. Delitzsch S. XIV f. und zu 1 Kön. 11, 29—39 auch 2 Chron. 10, 15. Sucht man aber jene Bezeichnung mehr innerlich zu rechtfertigen durch die Behauptung, dass in Josua bis 2. Könige der Geschichtsstoff mehr von einem prophetischen, heilsgeschichtlichen Gesichtspunkte aus dargestellt sei (so Delitzsch S. XIII f.), so scheint mir dies angesichts von Stellen wie 1 Chron. 10, 13. 14; 28, 4 ff.; 2 Chron 7, 12 ff.; 13, 4 ff.; 15, 1 ff.; 16, 7 ff.; 21, 12 ff. und viele

anderen, insbesondere auch 2 Chron. 34, 23 ff.; 36, 13 ff. nicht wohl thunlich. Soll ich nun aber auch positiv angeben, worin ich den eben auch von mir zugestandenen Unterschied zwischen hier und dort erblicke, so scheint er mir nur darin zu bestehen, dass 1) hinsichtlich der Form das ältere Geschichtswerk mehr eine künstlerische, das jüngere mehr eine annalistische Darstellung der Geschichte ist; und dass 2) hinsichtlich des Inhalts das ältere Geschichtswerk sein Augenmerk richtet auf Israel als das Volk, welches sich Jehova überhaupt aus der Völkerwelt erwählt hat, das jüngere dagegen auf Israel als das Volk, welchem Jehova speciell sein irdisches Heiligthum sammt dessen Dienst und Ordnungen anvertraut hat. Zu den prophetischen Schriften wurde das erstere gerechnet, weil man, und wohl nicht ohne Grund, Propheten als seine Verfasser betrachtete; von den prophetischen Schriften wurde dagegen das letztere ausgeschlossen, weil es erst zu einer Zeit entstand, als das Prophetenthum in Israel bereits erloschen war.

In §. 1 der Einleitung zu Jesaja gibt der Verf. eine sehr lichtvolle Schilderung der Zeitverhältnisse des Propheten. — Wenn in §. 2 bezüglich der Anlage des Jesajanischen Weissagungsbuches S. 20 (und S. 383) gesagt wird, dass seit Rückert's Uebersetzung die trilogische Anlage von Jes. 40—66 (Cap. 40—48; 49—57; 58—66) „kaum noch von irgendwem bezweifelt" werde, so dürfte dies doch nur in geringerem Maasse der Fall seyn, als der Ausdruck eigentlich vermuthen lässt; Bleek, Ewald, Knobel, Stier haben sich z. B. sämmtlich diese Eintheilung nicht angeeignet. — Der folgende §. 3 handelt von den kritischen Fragen, gibt aber nur eine Uebersicht über den bisherigen Stand der einschlägigen kritischen Fragen und bezeichnet uns den Standpunkt des Verf.'s im Verhältniss zu anderen kritischen Standpunkten. Die eingehendere Untersuchung ist mit vollem Recht bis auf die Auslegung der betreffenden Abschnitte aufgespart und wird dort mit eben so grosser dogmatischer Unbefangenheit als wissenschaftlicher Gründlichkeit und Schärfe vollzogen, vgl. z. B. S. 185 f.; 270 f.; 341 ff. Als eine besonders beachtenswerthe Beobachtung des Verf.'s möchte ich insbesondere dies hervorheben, dass sich durch das ganze Jesajanische Weissagungsbuch die Figur der Epanaphora hindurchzieht (S. 387), sowie auch die Schlussfolgerung aus der Thatsache, dass der Verfasser der zweiten Hälfte des Buches den Anbruch des Heiles für Israel und die ganze Menschheit mit der Endschaft des Exiles zusammenschaut (S. 471 f.).

Bei der Auslegung, welche von einer schönen, fliessenden und dabei doch wörtlich treuen Uebersetzung begleitet ist, folgt der Verf. einer Methode, welche die Vorzüge der glossatorischen Erklärung und der von ihm früher (Commentar zur Genesis und

1. Auflage des Commentars zum Psalter) wohl etwas zu ausschliesslich gehandhabten reproductiven Erklärung in glücklichster Weise verbindet. Die Auslegung beginnt S. 28 mit einer Erklärung der appellativischen Bedeutung von יְשַׁעְיָהוּ; als solche sieht der Verf. an *Heil Jehova's*, so dass das Wort zusammengesetzt wäre aus יֵשַׁע und יהוה. Meine Bedenken hiegegen habe ich bereits in meinem Commentar zu den nachexilischen Propheten II, 3 f. verglichen mit ebendaselbst S. 2 angedeutet. — Auf S. 28 f. schwankt der Verf. noch zwischen der Aussprache des Tetragramms, ob *Jahaweh* oder *Jahawāh*; bekanntlich hat er sich neuerdings (2. Aufl. des Commentars über den Psalter, letzte Seite) für die Aussprache *Jahve* entschieden; hoffentlich lässt die auf der Rückseite des Umschlags zur 1. Lieferung des Psalmencommentars verheissene ausführliche Begründung dieser Aussprache nicht mehr allzu lange auf sich warten. — Auf die vortreffliche Erklärung von Jes. 1, 2—4 folgt eine Erklärung des schillernden V. 5, welche sich an die Auffassung der LXX und *Vulgata* anschliesst. Delitzsch übersetzt nemlich: „Warum wollt ihr immerfort geschlagen werden, indem ihr mehret Abtrünnigkeit? Jedes Haupt ist krankhaft und jedes Herz ist siech." Für diese Erklärung macht der Verf. zunächst geltend, dass עַל־מֶה überall, wo es sonst vorkommt, die Bedeutung *warum* habe. Dass aber עַל־מֶה auch *worauf* oder *auf was* bedeuten könne, ist nicht zu leugnen. Weiter macht er geltend, dass die Anschauung des Volkes als Eines Körpers erst in V. 6 eintrete. Allein dies ist eine Behauptung, welche mir durch V. 6 widersprochen zu werden scheint. Denn das hinweisende neutrische בּוֹ in V. 6 ist nur dann verständlich und gerechtfertigt, wenn bereits von dem einheitlichen Körper des jüdischen Volkes irgendwie die Rede gewesen ist. Dies aber ist wiederum nur dann der Fall, wenn wir V. 5 von solchem verstehen, was nicht von jedem einzelnen Israeliten gesagt seyn will, sondern von dem israelitischen Volkskörper. Ich übersetze daher V. 5*b*: „das ganze Haupt ist krankhaft und das ganze Herz ist siech." Zwar wendet Delitzsch hiegegen ein, dass כָּל ohne folgenden Artikel nie da *totus* bedeute, wo mehrere כָּל aufeinander folgen. Ich kann aber diesen Einwand weder als einen in der Natur der Sache, noch im Sprachgebrauch (vgl. z. B 2 Kön. 23, 3) begründeten ansehen. Zudem würde bei der individualisirenden Fassung eine starke Hyperbel entstehen. Da nun weiter in V. 5*b* und V. 6 nicht die Menge und Schwere der bereits ertheilten Schläge geschildert wird, sondern die einzelnen Theile des israelitischen Volkskörpers namhaft gemacht werden, welche infolge der betroffenen Schläge bereits kranken, so liegt es näher, in V. 5*a* zu übersetzen: „auf welchen Theil eures Körpers wollt ihr noch weiter geschlagen werden?" Wie תּוֹסִיפוּ סָרָה auch nur

„logisch“ als ein „adverbieller Untersatz“ gefasst werden könne, ist mir nicht recht verständlich; ich möchte ihn lieber als einen an das Subject von תְּכַפֵּר sich anschliessenden elliptischen Relativsatz ansehen. — Mit V. 18 lässt Delitzsch die zweite Hälfte des ersten Capitels beginnen: nachdem Jehova bisher im Zorne zu Israel gesprochen, breche von V. 18 an seine Liebe durch. Da aber Delitzsch selbst (S. 48) zugestehen muss, dass sich diese Liebe auch schon in V. 16 f. geregt habe, und da er sich (S. 50) den Anschluss von V. 21 ff. an V. 18 20 nicht anders als durch Annahme einer zwischen V. 20 und V. 21 im Innern des Sprechers eintretenden langen Pause erklären kann, so dürfte es richtiger seyn, V. 18 — 20 als Schluss zur ersten Hälfte zu ziehen und erst mit V. 21 die zweite Hälfte anzufangen. Beide Hälften beginnen dann mit einer schmerzlichen Klage Jehova's über den tiefen Verfall seines Volkes. — S. 54 wird der Unterschied zwischen בֹּר und נֶתֶר dahin angegeben, dass ersteres ein aus Landpflanzen gewonnenes kohlensaures Kali, letzteres ein aus Seepflanzen-Asche gewonnenes kohlensaures Natron sei. Mir ist weder die etymologische, noch die sprachgebräuchlich-historische Begründung dieses Unterschiedes bekannt. Nach der jüdischen Tradition (vgl. meine nachex. Proph. IV, 128) ist בֹּר oder בֹּרִית überhaupt ein aus vegetabilischen Substanzen, wahrscheinlich aus Meeresstrandpflanzen *(Salsola Kali; Anabasis aphylla)*, bereitetes Reinigungsmittel; das griech. *νίτρον* dagegen bezeichnet bekanntlich gewöhnlich ein mineralisches Alkali, selten ein vegetabilisches. — Als die betreffende Frage abschliessend muss die eingehende Erörterung über תַּעֲלוּלִים und die beigefügte Note von Fleischer (S. 72 f.) bezeichnet werden. — Die Vermuthung von S. 90 Note 3, es möchte die Form מִפְעָל niemals *nomen actionis*, sondern immer in concretem Sinne gebraucht seyn, lässt sich durch Berufung auf das Arabische nicht hinreichend begründen, da diesem das Aramäische gegenübersteht, wo die Form מִפְעָל unleugbar *nomen actionis* ist. Im Hebräischen finden sich die *Nomina* מִשְׁלָח, מִשְׁכָּב, מַעֲשֶׂה (Gen. 47, 3), מָרוּד (Thren. 3, 19), מִשְׁקָל ziemlich sicher als *nomina actionis*. — Auf S. 121 vermisst man zu Jes. 6, 13 die Erklärung des schwierigen, wahrscheinlich partitiv zu fassenden בָּהּ. — Jes. 7, 2 liegt es näher, נוּחַ עַל nach V. 18 f. im Anschluss an das Sichniederlassen eines Fliegen- oder Bienenschwarms zu erklären, als nach 2 Sam. 17, 12 im Anschluss an das Niederfallen des Thaues (S. 124). — Bei Auslegung der vielgedeuteten Stelle vom Jungfrauensohn Immanuel (Jes. 7, 13 ff. S. 130 ff.) erneuert der Verf. mehr oder minder die altkirchliche Erklärung. Er gibt zwar zu (S. 131), dass עַלְמָה eine Verlobte oder eine eben angetraute Frau bezeichnen könne, versteht aber darunter *in concreto* eine dem Hause David's angehörige Jungfrau von niedri-

ger Rangstufe und zugleich höchster Erhabenheit, welche Gott erkoren hat, um, ohne dass dabei an einen menschlichen Vater gedacht wäre, den göttlichen Retter seines Volkes zu gebären (S. 132 f.). Ein אוֹת, eine ausserordentliche Thatsache, ist für Achas die Geburt dieses Jungfrauensohnes Immanuel insofern, als der Immanuel nach 9. 5 selbst ein פֶּלֶא ist; und eine Thatsache mit drohender Vorderseite ist die Verkündigung von der Geburt des Immanuel insofern, als daraus erhellt, dass Gott weder den Achas, noch einen Sohn des Achas, sondern erst den Sohn einer namenlosen Jungfrau zum Retter seines Volkes macht. Bei dieser Auffassung lässt sich jedoch schwer absehen, wie dem Achas die Geburt des Immanuel wirklich ein bürgschaftleistendes Zeichen dafür seyn konnte, dass das Vorhaben Pekach's und Rezin's nicht zu Stande kommen werde. Denn lag, um alles Andere zu übergehen, das Ausserordentliche dieser angekündigten Geburt darin, dass der Immanuel selbst ein פֶּלֶא seyn sollte, so war gerade dieser Umstand dem Achas an der vorliegenden Stelle mit nichts angedeutet worden, sondern ergibt sich erst dem Ausleger als Schlussfolgerung aus dem Zusammenhalt mit einer andern Weissagung (9, 5); es konnte mithin auch die Wunderbarkeit des Sohnes der Jungfrau dem Achas keine Bürgschaft dafür seyn, dass die Verkündigung des Propheten über das Misslingen der Plane Pekach's und Rezin's sich verwirklichen werde. Ich möchte mit wenigen Strichen eine auch schon anderweitig sich findende Auffassung der fraglichen Stelle etwas näher und wo möglich besser begründen. Es wird nach dem Zusammenhang nicht in Abrede gestellt werden können, dass das dem Könige in V. 13 ff. zugesagte Zeichen 1) der Art seyn musste, dass Achas daran eine Bürgschaft für die Verwirklichung der Verheissung von V. 7 haben sollte und konnte; dass es aber zugleich 2) der Art seyn sollte, dass durch die Wahl gerade dieses Zeichens die scheinheilige Ablehnung einer Zeichenforderung bestraft ward. Als ein Zeichen der ersteren Art liesse es sich nun allerdings betrachten, wenn zufolge der Verkündigung des Propheten die Königin oder ein Kebsweib des Königs, oder die Gattin des Propheten, oder irgend ein bestimmtes Mädchen schwanger werden sollte und diese Verkündigung sich sofort verwirklichte. Allein von einem bestimmten Mädchen sei es im königlichen Frauenhause sei es unter den gerade anwesenden Zuhörern war bisher nicht die Rede; kein Leser würde daher, wenn der Prophet ein solches Mädchen mit הָעַלְמָה gemeint hätte, ihn haben verstehen können. Noch weniger aber kann Gemahlin oder ein Nebenweib des Königs oder auch die Proph[etin] unter הָעַלְמָה zu verstehen seyn; denn wenn auch עַלְמָה seiner Etymologie nur das mannbare, reife Weib bezeichnet hat doch der Sprachgebrauch sich so sehr daran gewöhnt, [d]

Namen nur einem unverheiratheten Weibe beizulegen, dass nach gemeinem Bewusstseyn und normaler Weise der Stand der עַלְמָה ebenso wie die Wittwenschaft das Kindergebären ausschliesst, vgl. Jes. 54, 4. 5 mit ebendaselbst V. 1 — 3. Auch Sprüch. 30, 19; Hohesl. 6, 8 hat man von dieser Bedeutung nicht abzugehen. Der Verweis auf Joel 1, 8, wo selbst eine Verheirathete sogar noch als בְּתוּלָה bezeichnet werde, erledigt sich dadurch, dass auch eine Verheirathete, wenn der Tod ihr den jugendlichen Gemahl noch vor der Brautnacht entreisst, sachlich בְּתוּלָה bleibt; und gerade dieser Fall ist Joel 1, 8 gemeint. Aber gesetzt auch es vertrüge sich mit dem Sprachgebrauch, eine bereits Vermählte so lange noch עַלְמָה zu nennen, als sie noch in Jugendfrische blüht, so wäre doch kaum eine Bezeichnung der Prophetin oder Königin hier wunderlicher und unmotivirter gewesen, als gerade diese. Ist es aber hienach unthunlich, die schwanger werdende עַלְמָה auf ein einzelnes Weib in Israel zu deuten, sei es ein Weib des Königs, sei es ein Weib des Propheten, so wird an das Weib zu denken seyn, mit welchem sich nach der Darstellung der Schrift Jehova in Treuen verlobt hat; als solches Weib wird aber von der Schrift nicht das Haus David's, sondern die Gemeinde Israel dargestellt, vgl. Jes. 54, 5; Ez. 16; Hos. 2, 16. 19. 20; Zeph. 3, 17. Jehova hat Israel aus der Völkerwelt zur Stätte des werdenden Heiles auserwählt; er hat sich durch diese seine Erwählung und durch seine Verheissungen mit Israel verlobt, um auf allmächtige und wunderbare Weise den Heilsmittler für Israel und die ganze Welt gleichsam aus Israel's mütterlichem Schoosse hervorgehen zu lassen. So wird denn V. 14 *b* besagen, dass aus dem Schoosse der Jungfrau Israel ein Sohn werde geboren werden, welchen diese selbst Immanuel nennen und hiemit als den vollkommenen Heilsmittler anerkennen werde. Wenn nun diese Thatsache dem König Achas als Zeichen hingestellt wird, so kann die Meinung nur seyn, dass so gewiss das Volk Israel von Gott erwählt sei, um den Heilsmittler in die Welt zu gebären, eben so gewiss auch das Vorhaben Rezin's und Pekach's nicht zu seinem Ziele gelangen werde. War das Erstere auf Grund der bisherigen Geschehnisse und Verheissungen, denen sich auch die gegenwärtige Verheissung des Propheten zugesellte, dem Könige gewiss, so sollte und musste ihm auch das Letztere gewiss seyn. Dass dem Könige aber gerade dieses und kein anderes Zeichen als Bürgschaft zu Theil wird, dass ihm also ein bürgschaftleistendes Zeichen zu Theil wird, welches nur für den eine Bürgschaft seyn konnte, der an Israel's Erwählung und Bestimmung festhielt, und dass endlich auch auf diese Erwählung und Bestimmung Israel's nur in bildlicher, änigmatischer Weise hingedeutet wird, hat seinen Grund darin, dass, nachdem der König die ihm angetragene Wahl eines

Zeichens scheinheilig abgelehnt hat, das von Jehova ihm trotzdem gegebene Zeichen jetzt der Art seyn sollte, dass es zugleich zur Bestrafung seines scheinheiligen Ungehorsams diente. Eine weitere Bestrafung desselben ist die Verkündigung der enge zusammengehörigen Verse 15—17, wonach, ehe der Heilsmittler auftritt und seine heilsmittlerische Thätigkeit beginnt, zuvor noch das ganze Israel, nicht blos das Reich Ephraim mit Damaskus, sondern auch das Reich Juda von Jehova tiefster Erniedrigung preisgegeben wird. — — In Cap. 8, 16 fasst Delitzsch die Imperative ganz richtig als eine Bitte des Propheten an Gott, dabei die Bedeutung des Zusammenbindens und Versiegelns trefflich erläuternd. — Sehr beachtenswerth erscheint mir ferner auf S. 182 die Ausgleichung des anscheinenden Widerspruchs zwischen 11, 14 und 2, 4. — Auf S. 201 möchte man wünschen, dass der Verf. aus seinem reichen Schatze textkritischen Wissens auch über die vielfach recipirte, aber wohl irrthümliche Punctation נָחֻשׁ eine zurechtweisende Erörterung gegeben hätte. — Fördernder und theologisch tiefer, als manche sehr umfängliche Abhandlungen über diesen Gegenstand, sind des Verf.'s Bemerkungen über den עֶבֶד ה׳ auf S. 414; 417 f.; 422; 471 f. und besonders seine kaum in wenigen Einzelheiten zu beanstandende Erklärung von Jes. 52, 19—53, 12. — Sehr dankbar müssen wir ferner seyn für die instructiven Erörterungen über einzelne Wörter und Begriffe wie בִּשֵּׂר S. 392; סָגָן S. 412; צֶדֶק S. 417; עֲרָבִים S. 433; כּוֹרֶשׁ S. 443 f.; סִין S. 477 f.; חַלְּקֵי־נַחַל S. 549 und viele andere.

Wollte ich mit Zustimmung und Ablehnung, wie sich's eigentlich gebührte, noch weiter auf das Einzelne eingehen, so käme ich leicht in die Lage, ein eigenes Buch, einen Commentar über den Commentar schreiben zu müssen. Ich breche daher ab, nachdem ich zuvor noch meine Bedenken gegen die Auffassung wenigstens Einer Stelle ausgesprochen habe. Delitzsch sagt S. 386, dass der Verf. von Jes. 40—66 durch alle Reden hindurch das Exil zum festen Standpunkte habe, und erklärt, dass hievon auch 56, 9—57, 11 keine Ausnahme mache. Allein das bei der Auslegung dieser Stelle S. 544—557 und besonders auf S. 557 Gesagte scheint mir kaum zu genügen, um die gegen den exilischen Standpunkt und damit gegen die Möglichkeit exilischer Abfassung von 56, 9—57, 13 sprechenden Gründe zu widerlegen. Denn es lässt sich nicht absehen, wie Jehova, wenn Israel bereits im Exile ist, die Heidenvölker in 56, 9 erst noch entbieten und herbeirufen kann, um Israel zu verschlingen; Israel ist ja im Exile ein bereits von den Heiden verschlungenes Volk, zum Behufe seiner Verschlingung hatten sich auf Jehova's Entbieten die Heidenvölker bei der Katastrophe Jerusalems von allen Seiten eingestellt. Weiter konnte auch gegen das Israel des Exils nicht wohl der

Vorwurf erhoben werden, dass es mit den Göttern aller Heiden Buhlschaft treibe, sich darin gar nicht genug thun könne und sich daher selbst aus weitester Ferne immer neue Götter zur Verehrung herbeihole; denn wenn auch infolge der Abführung in das Exil der götzendienerische Hang des Volkes noch nicht sofort und mit einem Male abgeschnitten war (vgl. Jes. 65, 1—7; 66, 15—17), so muss doch, wie der religiös-sittliche Zustand des aus dem Exile heimkehrenden Israel bezeugt, der Götzendienst während des Exils bedeutend nachgelassen haben und kann vollends von keiner Steigerung des Uebels mehr die Rede seyn. Zwar meint Delitzsch zu 57, 5. 6 (S. 548) und zu 57, 9. 10 (S. 551), der Prophet rede hier im Rückblick auf die vorexilische Vergangenheit und dazu sei V. 9. 10, wie V. 11 zeige, nicht von Götzendienst, sondern von servilem Buhlen aus Menschenfurcht zu verstehen. Aber weder das Eine noch das Andere will mir einleuchten. Das Erstere nicht: denn ist, wie Delitzsch meint, bei 56, 9 an ein während des Exils sich vollziehendes Strafgericht zu denken, dann müssen auch die in 56, 10—57, 13 geschilderten Zustände, um derer willen das Strafgericht hereinbricht, der exilischen Zeit angehören. Das Letztere nicht: denn in V. 9. 10 ist dem Zusammenhang entsprechend zu erklären: „Mit Oel übergossen läufst du zum Könige (dem Baal oder Bel); auf's beste geschmückt und gesalbt dienst du dem heidnischen Gotte; du sendest deine Boten bis in die weiteste Ferne und lässest sie selbst bis in die Unterwelt hinabsteigen, um dir neue Götter zur Buhlschaft zu verschaffen; so müde du auch wirst von den vielen Wegen, die du einschlagen musst, um dir noch neue Götter zu Buhlschaft zu gewinnen, so lässest du doch nicht davon ab, vielmehr fühlst du, so oft dir einen neuen Buhlen aufzutreiben gelingt, deine Kraft auch von neuem wieder angeregt und gereizt"; gegen diese Erklärung legt auch V. 11 keineswegs Verwahrung ein, indem der Sinn von V. 11 ist: „welches Gottes Macht erschien dir so furchtbar, dass du um seinetwillen mich verleugnetest und mir treulos wurdest?" Endlich scheint mir gegen den exilischen Standpunkt von 56, 9—57, 13 auch der Umstand zu sprechen, dass Jehova dem exilischen Israel nicht wohl, wie 57, 11 geschieht, vorhalten konnte, er habe seine grossen und schweren Sünden, seinen vielfältigen Abfall seit urlange (מֵעוֹלָם) bis jetzt in schweigender Geduld und Langmuth getragen; war ja doch die Gefangenschaft, in welcher es sich zur Zeit befand, der augenscheinlichste und schier handgreifliche Beweis dafür, dass Jehova Israel's Abfall in furchtbarer Weise gestraft hat. Das מֵעוֹלָם auf die Zeit seit dem Beginnen des Exils zu beziehen halte ich an und für sich schon und unter den vorliegenden Umständen doppelt unmöglich. So kann denn auch ich mir 56, 9—57, 13 mit Ewald

und Bleek nur aus vorexilischer Zeit erklären; stammt aber dieser Abschnitt aus vorexilischer Zeit, dann wohl auch der enge damit zusammenhängende 57, 14 — 21.

Ergibt sich nun auch aus den obigen Bemerkungen, dass mich der hochverehrte Verfasser des vorliegenden Commentars noch nicht in allen einzelnen Punkten von der Richtigkeit seiner Auffassung überzeugt hat, so drängt es mich um so mehr, ihm laut meinen wärmsten Dank auszusprechen für die reiche Förderung und vielseitige Belehrung, welche ich aus seinem Werke gewonnen habe. Und so schliesse ich denn meine kurze Anzeige mit dem Wunsche und der Bitte, dass er den biblischen Commentar über das alte Testament ausser durch seine Arbeiten über Hiob, Jesaja und den Psalter auch noch durch weitere Beiträge zieren möge.

[A. Kö.]

2. H. Ewald, Die Dichter des A. B. erklärt. Ersten Theiles erste Hälfte. Auch unter dem Titel: Allgemeines über die hebräische Dichtung und über das Psalmenbuch. 2te verb. Aufl. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1866. 8. 1 Thlr. 10 Gr.

Die vorliegende zweite Ausgabe ist gegen die erste stark umgearbeitet und erweitert, und bezeichnet sich auf dem Titel mit Recht als eine verbesserte. Vortrefflich sind die allgemeinen Bemerkungen über Ursprung der Dichtung S. 5 ff., über Eigenthümlichkeit der hebräischen Dichtung S. 13 ff., über das Lied und die Kunstdichtung S. 17 ff., über die Spruchdichtung S. 55 ff. — nur dürfte hier auf S. 58 die Deutung von מָשָׁל zu beanstanden seyn —, ferner über Vers und Rhythmus S. 91 ff. und manches Andere. Gegenüber allen älteren und neueren Versuchen, in der hebräischen Poesie Sylbenmetra nachzuweisen — ganz zu schweigen von Ley's Versuch, die Alliteration zum Formprincip der hebräischen Poesie zu machen —, hält Ewald mit Recht daran fest, dass in der hebräischen Poesie nur ein Gedankenrhythmus und Versrhythmus herrsche (vgl. z. B. S. 111. 130). Sehr gelungen ist, wie Ewald die Entstehung dieses Rhythmus in der Seele des Dichters erklärt. Weniger zutreffend und zum Theil geradezu irreleitend sind dagegen seine historischen Erörterungen in den Abschnitten über das Lied und seine besonderen Arten (S. 29 ff.), über die Spieldichtung (S. 65 ff.), sowie seine Ausführungen über Umfang und Grenzen des Verses (S. 115 ff.) und über die Wenden oder Strophen des Liedes (S. 134 ff.). Es hängt dies zusammen mit der Methode der Untersuchung, welche der Verfasser einschlagen zu sollen geglaubt hat. Wir finden ihn nemlich fast überall auf dem Wege der Deduction einherschreitend, anstatt dass er den bei einem empirisch vorliegenden Stoffe doch zunächst und zumeist angezeigten Weg der Induction verfolgte. Würde er die-

sen letzteren Weg gegangen seyn, so würde er, was z. B. die Form der hebräischen Poesie anlangt, an den sogenannten alphabetischen Liedern, in welchen die Dichter selbst die Anfänge grösserer oder kleinerer rhythmischer Complexe bezeichnet haben, ein jedenfalls viel sichereres Mittel gehabt haben, um zu einer richtigen Einsicht in das Wesen des hebräischen Verses sowie der Strophe zu gelangen. Ewald behauptet ganz richtig (S. 110), dass zwei Glieder als Hebung und Senkung die Grundbestandtheile des Verses sind; wenn er dann aber weiter hinzufügt, dass sich zwar von dieser festen unwandelbaren Grundgestalt an eine Menge von Abwechselungen und neuen Bildungen erheben, dass aber diese nach ihrem Wesen und Leben immer wieder auf jene sich zurückführen lassen müssen, so wird dies letztere durch die Erfahrung nicht bestätigt. Liest man das alphabetische erste Kapitel der Klagelieder, so gewahrt man sofort, dass jeder Vers in drei Zeilen oder στίχοι zerfällt:

V. 1. Wie liegt vereinsamt da die Stadt, die volkreiche!
Sie ist geworden wie eine Wittwe, die völkergeehrte!
Die Fürstin unter den Städten ward dienstbar.

V. 2. Schmerzlich weint sie des Nachts die Thrän' auf der Wange;
Es will sie keiner trösten von all' ihren Buhlen;
All ihre Genossen sind ihr treulos geworden, sind ihr feind geworden.

V. 3. In die Fremde gewandert ist Juda ob des Elendes und der schweren Dienstbarkeit;
Sie muss wohnen unter den Heiden, findet keine Ruhe;
All' ihre Verfolger haben sie ereilt in ihren Bedrängnissen.

V. 4. Die Wege nach Zion trauern, denn Niemand kommt zum Feste,
All' ihre Thore stehen öde, ihre Priester seufzen,
Ihre Jungfrauen sind betrübt und ihr ist wehe.

Es ist aber ein vergebliches Bemühen hier zwischen den drei Zeilen je eines Verses eine solche Zweitheilung vorzunehmen, dass die eine Hälfte (eine oder zwei Zeilen) auf die Hebung, die andere Hälfte (zwei oder eine Zeile) auf die Senkung kämen. Hieraus ergibt sich, dass statt des reinen Gegensatzes von Hebung und Senkung auch der regelmässig fortlaufende Wechsel gleichartiger Glieder als rhythmusbildend angesehen wird, somit auch bereits dem einzelnen Gliede oder στίχος eine relativ selbstständige Bedeutung zukommt, vermöge deren es von dem Dichter als eine Grösse betrachtet wird, mit welcher er als solcher zu rechnen hat. Wie wenig es gelingen kann, die Gliederung der hebräischen Lieder überall aus dem Gegensatz von Hebung und Senkung zu erklären, zeigt unter Anderem recht deutlich auch der Anfang des ersten Psalms:

V. 1. *a.* Heil dem Manne,
b. Welcher den Rath der Frevler nicht beschritten hat,
c. Und auf den Weg der Sünder nicht hingetreten ist,
d. Und sich nicht auf den Sitz der Spötter gesetzt hat,

V. 2. *e.* Vielmehr an Jehova's Gesetz seine Lust hat
f. Und über seinem Gesetze Tag und Nacht sinnet.
V. 3. *g.* Der wird seyn wie ein an Wasserbächen gepflanzter Baum,
h. Welcher seine Frucht darreicht zur rechten Zeit,
i. Und dessen Blätter nicht verwelken,
k. Und alles was er thut wird wohl gerathen.

Hier ist zunächst klar, dass V. 1 und V. 2 einen einheitlichen Gedanken ausdrücken, eine einzige Periode bilden und daher auch als ein Ganzes angesehen werden müssen. Nicht minder gewiss dürfte seyn, dass die Glieder *b*—*f* gleichmässig abhängig sind von dem Gliede *a*. Wie nun? Soll, weil Glied *a* in einem Verhältniss der Ueberordnung zu den Gliedern *b*—*f* steht, in Glied *a* die Hebung und in den Gliedern *b*—*f* die Senkung gesucht werden müssen, so dass die Glieder *a*—*f* nur einen einzigen rhythmischen Vers bildeten? Der Verstoss gegen das Gesetz der Ebenmässigkeit würde zu gross seyn, als dass man ihn wagen dürfte. Wollte man aber Glied *a* nach der von Ewald S. 115f. mitgetheilten ganz richtigen Beobachtung als einen selbständigen Vers neben den folgenden ansehen, dann Glied *b*—*f* als einen weiteren zweiten Vers, wovon *b*—*d* die Hebung und *e*—*f* die dazu gehörige Senkung bilden würde, betrachten, so würde nicht nur, was uns viel weniger bedenklich erschiene als Ewald, welcher an der fast durchgehenden Richtigkeit der massorethischen Versabtheilung festhält (vgl. S. 133. 134. 139), die massorethische Versabtheilung zerstört, sondern wir erhielten auch eine Verseintheilung, welche in Widerspruch mit dem Gedankeninhalt vollzogen wäre, indem weder der rhythmische Vers 1 (Glied *a*), noch der rhythmische Vers 2 (Glied *b*—*f*) einen in sich abgeschlossenen Gedanken enthielte. Wollte man endlich in Uebereinstimmung mit der massorethischen Verstheilung die Glieder *a*—*d* und *e*—*f* als zwei selbständige rhythmische Verse betrachten und im ersten Glied *a* als Hebung, Glied *b*—*d* als Senkung, im letzteren Glied *e* als Hebung und Glied *f* als Senkung ansehen, so würde man sich in Widerspruch setzen mit der logischen Schärfe des Gedankens; denn die Glieder *b*—*d* und *e*—*f* stehen unter sich offenbar in einem näheren inhaltlichen Verwandtschaftsverhältniss, als die Glieder *a* und *b*—*d* zu einander. Ebenso ist es auch in dem dritten massorethischen Verse mit dem Gesetze der Symmetrie nicht vereinbar, wollte man etwa in Glied *g*—*i* die Hebung, in Glied *k* die dazu gehörige Senkung finden. Diese Beispiele bestätigen unsere oben aufgestellte Behauptung, dass nicht blos der klare Gegensatz zwischen Hebung und Senkung der Rede, sondern überhaupt der regelmässig fortlaufende Wechsel gleichartiger Glieder oder, wie Olshausen (die Psalmen S. 13) es ausdrückt, die „Entwickelung des Gedankens und des Rhythmus in parallelen Reihen" die Norm ist, wonach die poetische Rede im Hebräischen

sich gliedert. Nur von dieser Beobachtung aus ist die von Ewald zwar auch besprochene (S. 116 f.), aber von seinen Prämissen aus nicht zu rechtfertigende Erscheinung verständlich, dass nicht selten d r e i Zeilen, in welchen ein synonymer Parallelismus herrscht und somit eine einfache Zweitheilung in Hebung und Senkung nicht wohl zulässig ist, zu einem massorethischen Verse vereinigt sind und zugleich, wie Ewald bei seiner Werthschätzung der massorethischen Verseintheilung fast überall annimmt, einen rhythmischen Vers bilden. Das von ihm an erster Stelle erwähnte Beispiel Ps. 7, 6 ist freilich nicht glücklich ausgewählt, indem sich in diesem Psalme V. 6 sehr leicht als dreifach getheilte Senkung zu der in V. 5 enthaltenen zweifach getheilten Hebung, oder noch richtiger: als Senkung zu der in V. 4 und 5 enthaltenen vierfach getheilten Hebung ansehen lässt.* — Erscheint es nun aber unthunlich, überall auf den Gegensatz von Hebung und Senkung zurückzugehen, so dürfte es auch unthunlich seyn, überall rhythmische Verse nachweisen zu wollen, in welchen jener Gegensatz entweder klar zu Tage oder doch wenigstens zu Grunde liegt — man müsste denn, was Ewald aber nicht thut, z. B. Ps. 7, 4—6 als einen einzigen rhythmischen Vers ansehen wollen und dabei doch noch oft, z. B. Klagel. 1, 1 ff., an dem Vorhandenseyn wirklich rhythmischer Verse verzweifeln. Die Erfahrung lehrt vielmehr, dass der hebräische Dichter, unbekümmert um jenen strengen Gegensatz von Hebung und Senkung, jeden Gedanken frei in so vielen parallelen Reihen oder *στίχοι* darlegte, als er zum völligen Ausdruck des Gedankens eben bedurfte. Will man den Complex der enge zu einander gehörigen Parallelreihen, durch welche ein einheitlicher Gedanke dargelegt wird, einen rhythmischen Vers nennen, so ist dagegen nichts einzuwenden; nur wird man dabei nicht übersehen dürfen, dass diese rhythmischen Verse in ein und demselben Liede von sehr verschiedener Ausdehnung seyn können, wie denn z. B. in Ps. 7 die massorethischen Verse 4—6 einen heptastichischen rhythmischen Vers, die massorethischen Verse 16 — 18 drei distichische rhythmische Verse bilden. — Was Ewald als Strophe bezeichnet (S. 139 ff.), würde man in den meisten Fällen wohl besser Sinngruppe nennen und den Ausdruck Strophe für diejenigen Fälle sich vorbehalten, in welchen die Sinngruppen von gleichem Umfange sind, aber freilich nicht, wie Ewald es ansieht, von gleichem Umfange hinsichtlich der Anzahl von ihnen umfasster rhythmischer Verse — denn diese sind nach dem Obigen unter sich selbst zu verschiedenartigen Umfangs —, sondern hinsichtlich der von ihnen umfassten Stichen. — Auf einige Punkte

* Nach Ewald's Conjectur, welcher in V. 5 zwei Glieder ausgefallen seyn lässt, müsste man sogar eine sechsfach getheilte Hebung annehmen.

von untergeordneterer Wichtigkeit, worin wir von Ewald differiren, wollen wir hier nicht näher eingehen, sondern nur noch hervorheben, dass uns Sommer's Untersuchungen über den Reim nicht widerlegt scheinen — auf S. 103 Note 1 hätte Ewald darauf aufmerksam machen sollen, dass das Tamulische nicht blos die Alliteration, sondern zugleich auch den Anfangsreim hat, vgl. z. B. Graul, Indische Sinnpflanzen und Blumen S. XIII — und dass über die Art, wie die Gedanken sich in parallele Stiche gliedern, bereits De Wette Genaueres beobachtet hat als Ewald auf S. 111 ff. [A. Kö.]

3. Heinrich Ewald, Die Psalmen und die Klaglieder. III. Ausgabe. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1866. XV u. 528 S. 2 Thlr.

Die Demuth vor Gott, welche in Allem die göttliche Gnade anerkennt und sich zu den Niedrigen herunter hält, jene Demuth, welche auch bei den reichsten Gaben des Geistes, auch bei dem umfassendsten Wissen stets eingedenk bleibt der Wahrheit: Von Gottes Gnade bin ich, das ich bin! — ist eine gar köstliche, aber leider! seltene Tugend, die namentlich die schönste Zierde des Theologen bildet. Von ihr scheint aber Herr Prof. Ewald nichts zu wissen: denn er tritt mit dem Gewicht der Allen überlegenen Autorität, mit dem Dünkel der Unfehlbarkeit und des *non posse errare*, mit einem Selbstgefühl und stolzen Herabsehen auf Andere auf, dass man vergebens bei ihm nach dieser holden Tugend sucht. Wem dieses Urtheil zu hart dünkt, der lese nur S. 7 und 8 seiner Vorrede, in der er die bedeutendsten und allüberall hochverehrten Theologen der Gegenwart herzlos und lieblos, ungerecht und unwahr von seinem erhabnen Standpunkt aus beurtheilt und jedem, der es wagt ihm zu widersprechen und andern Ansichten zu huldigen, den Bannstrahl seines Zornes zuschleudert, alle andern Exegeten aber wie unmündige Kinder betrachtet, die zu seinen Füssen tändeln, davon jedoch keinen Begriff hat, dass man auch den Standpunkt des Gegners ehren und seiner Ueberzeugung Gerechtigkeit widerfahren lassen müsse. Er, ein Meister auf dem Gebiete der hebräischen Sprachlehre, wurzelt mit seiner theologischen Exegese lediglich in einem bodenlosen Subjectivismus und zerschneidet wie ein Anatom mit dem Messer seiner Kritik das Zusammengehörige, ja als hätte er die heiligen Psalmensänger belauscht bei ihrem Beten, er weiss nicht blos jedem einzelnen Psalm, sondern auch jedem Verse die ihm gebührende historische Stellung anzuweisen, wenn auch nicht zu leugnen ist, dass er eine grosse Gabe besitzt, die Regungen und Schläge des Herzens zu vernehmen und den Wechsel der Stimmungen nachzuempfinden, wie denn die den einzelnen Psalmen vorangeschickte Charakteristik *sehr* anregend und in vieler Beziehung belehrend ist, weshalb wir

nicht unterlassen, das Augenmerk der Leser ganz besonders darauf zu lenken. Die Einleitung, welche er der Auslegung vorausschickt, ist völlig richtig, obgleich man im Einzelnen etwas anderer Meinung seyn kann. Im Uebrigen aber fordert seine fragmentarische Auslegung beständig zur Kritik heraus, so dass wir uns begnügen müssen, nur Einzelnes hervorzuheben.

Wenn Ewald meint, es könne bei den meisten Liedern Davids kein bedeutender Zweifel entstehen, in welche der Abschnitte seines Lebens sie gehören, so müssen wir dem widersprechen, es sei denn dass man aus Einem Worte oft auf die Zeit seines Ursprungs schliessen will. So hält er Ps. 11 für den ältesten, entstanden in den ersten ernstlichen Gefahren seines Lebens unter Saul; mit demselben und noch grösserem Rechte versetzen wir ihn in die Zeit der absalomischen Umwälzung, da der ganze Ps. dafür spricht. Wie Ps. 24, 7—10 mit V. 1—6 in keinem inneren Zusammenhang stehen, sondern zwei getrennte Lieder seyn sollen, erhellt aus den Bemerkungen des Verf.'s ebensowenig, als der Ps. selbst einen Anhaltspunkt zu dieser Hypothese bildet. Unnöthigerweise ergänzt er Ps. 7, 5 einige Strophen, um den zu raschen Uebergang, der bei richtiger exegetischer Deutung verschwindet, zu mildern. Ps. 29 kann das קוֹל יְהוָֹה nicht mit „Horch, Jahve“ übersetzt werden, sondern es ist die im Donner des Gewitters, Erdbebens und Sturmes sich manifestirende Stimme Gottes, die hier im Gegensatz steht zur קוֹל der Engel Gottes, deren Rede Anbetung und Anerkennung der Herrlichkeit Gottes ist, während Gottes Rede Weltherrschaft ist; ferner geht es nicht an, V. 10 יָשַׁב mit „herrschen“ zu übersetzen, sondern es will besagen, dass Jehova sich niederlässt auf seinen Thron, von dem er seinen Richterspruch ausgehen lässt, zu dem Zweck, das grosse Fluthgericht — denn darauf bezieht sich מַבּוּל, also auf eine vergangene Thatsache, die der Verf. eine Sage zu nennen beliebt — zu vollziehen. In Ps. 19, 7 wittert der Verf. eine Auslassung, indem er den sinnigen Zusammenhang beider Theile des Ps.'s verkennt; und V. 3 übersetzt er: „Tag dem Tage“, während לְ ebenso wie Jer. 28, 10 zu fassen und so zu verstehen ist, dass diese Kunde sich Tag für Tag wiederholt. In seiner Auslegung des Ps. 110 setzt er sich in Widerspruch mit der von Christo selbst gegebenen Erklärung und fasst ihn als ein Orakel, zum König gesprochen, als er einen Krieg gegen mächtige Feinde unternehmen wollte. In Ps. 60 erkennt er das Bruchstück eines Davidischen Liedes, aber mit Unrecht; denn derselbe ist in seiner Totalität davidisch und wahrscheinlich von ihm vor dem Siege Joabs über die Edomiter im Salzthale gedichtet. Bei der Vergleichung von Ps. 18 mit 2 Sam. C. 22 irrt er darin, dass er das Gute und Ursprüngliche auf beide Stücke gleich vertheilt; allein eine

vorurtheilsfreie Betrachtung führt zu dem Ergebniss, dass Ps. 10 Original, 2 Sam. 22 dagegen eine spätere nachlässige Abschrift und Ueberarbeitung ist. Wenn Ewald den Ps. 51 in die Zeit nach der Zerstörung des Tempels setzt, so ist er dabei in einem grossen Irrthum befangen; denn dieser Ps. hängt mit Ps. 32 so innig zusammen, dass eine nüchterne Exegese den Zusammenhang und die Entstehung beider in der Zeit des tiefen Falles Davids nicht verkennen kann. Dass Ps. 3 ein Morgenlied und Ps. 4 ein am Abend desselben Tages gedichtetes Abendlied sei, darin können wir ihm nur beistimmen; aber die Gründe, aus denen er Ps. 2 dem Salomo vindicirt, sind weder historisch richtig noch auch aus der Sprache des Ps. zu erweisen. Zusammengehalten mit Jes. C. 7—12 ergibt sich vielmehr, dass Jesaja selbst der muthmassliche Verf. sei. Dass er die neutest. Beziehungen des Ps. ganz ausser Acht lässt, können wir nur tadeln. Von einem richtigen Gefühl geleitet trennt er den Ps. 144 in zwei Psalmen; indessen macht der ganze Ps. so sehr den Eindruck des Fragmentarischen, dass seine Theilung eine unrichtige ist, da V. 1—2. 3—4. 5—8. 9—10. 11—15 je für sich einen Abschnitt bilden und der Ps. in 5 Psalmen zerrissen werden müsste, wenn nicht doch ein innerer Zusammenhang den Ps. als Ein Ganzes erwiese. Bei Ps. 20, wo falsch übersetzt ist: „hilf dem Könige“! da die Accentuation V. 10 הַמֶּלֶךְ als Subject zu fassen nöthigt und Gott hier so genannt wird als König *κατ᾽ ἐξοχήν*, ist zwar anzuerkennen, dass er nicht von David selber stammt, wohl aber stammt er aus der Zeit Davids. Wenn Ewald als Grund für seine Hypothese, dass Ps. 45 aus der Zeit Jerobeams II. stamme, anführt, dass der Sprache desselben das reine Feuer eines David und Salomo fehle, so hat die Ansicht von Delitzsch, dass er eine Dichtung Israels bei der Vermählung Jorams von Juda mit Athalja sei, mindestens eben soviel für sich, und es zeugt von einer gänzlichen Verkennung des messianischen Charakters der Psalmen und von einer seltsamen Erklärungssucht, wenn er diesen Ps. für ein weltliches Lied ansieht.

Nur spitzfindiges und hellseherisches Belieben kann Ps. 23. 27. 6 und 13, die so genuin davidisch sind, einem andern Verf. vindiciren; auch ist es nicht nöthig, Ps. 13, 3 עֵצוֹת in עַצּוֹת umzuwandeln, da der Gedanke: „Entwürfe, wie diesem qualvollen Zustande zu entgehen sei, in seiner Seele aufstellen oder seine Seele zur Stätte solcher Entwürfe machen“ einen so passenden, ungezwungenen Sinn gibt, dass jede Aenderung als überflüssig zu erachten ist. Ps. 62 und 39, die nach Form und Inhalt auf's engste zusammengehören, können Niemand anders zum Urheber haben, als eben den grossen Meistersänger David.

Obgleich Ewald sich der Wahrnehmung nicht erwehren kann, *dass Ps.* 90 mosaisches Gepräge an sich trage, so weiss seine

Spitzfindigkeit und rücksichtslose Kritik es doch so einzurichten, dass derselbe aus dem 8ten oder 10ten Jahrhundert vor Christo stammt, weil wie er meint bei Mose rein undenkbar ist, dass ein solch allgemeines tiefes Gefühl der menschlichen Schwäche und Hilflosigkeit jeder Art ihm eigen war und schon damals die Herzen der Männer Gottes bewegte. Auch ist es unmöglich und unnöthig, חולל intransitiv zu fassen (V. 2), wie andererseits אֵל hier nicht Prädikat, sondern Anrede an Gott ist: „Du, Gott! bist von Aeon zu Aeon“, und blos seine Ewigkeit, sein ewiges Seyn, nicht sein Gottseyn von Ewigkeit bezeugt werden soll. זָרַם V. 5 bedeutet allerdings: wegschwimmen; aber es verhält sich hier ähnlich, wie שָׁטַף zu שְׁטַף und ist zu übersetzen: niederwettern, wobei es dahingestellt bleibt, was Gott dazu niedersendet, ob Hagel oder Regen. Falsch übersetzt hier Ewald: „so werden ihre Geschlechter ein Traum am Morgen“: denn שֵׁנָה ist Acc. und הָיָה Bezeichnung der Existenz, so dass es heisst: „sie existiren einen Schlaf, ihr Seyn ist ein Seyn des Schlafes.“ Wenn er V. 7 כִּי auf V. 1 zurückbezieht: „wir bedürfen dieser Zuflucht zu dir; denn etc.“, so ist das gezwungen; denn כִּי gibt hier nicht den Grund an, sondern es explicirt den Gedanken der vorhergehenden Verse. רֹהַב V. 10 kann zwar: „den Ungestüm, das Toben“ bedeuten, wird aber hier richtiger mit: „Keckheit, Frische der Lebenstage“ übersetzt, und V. 11 ist יִרְאָה nicht die Furcht, die Gott durch sich verbreitet, sondern die Verehrung, die der Mensch Gott schuldet und darbringt.

Doch es würde uns zu weit führen und Bogen füllen, wollten wir all' die Ausstellungen und Gegenbemerkungen, zu denen Ewald's Commentar sowohl durch seine Uebersicht über Verfasser, Gedanken und Abfassungszeit der einzelnen Psalmen, wie durch seine Uebersetzung und Erklärung Anlass bietet. Die Erklärung ist in der Regel nur ein Fragment und geht auf den theologischen Gehalt ebensowenig ein, als sie keine Rücksicht nimmt auf die Citate im neuen Test., die Uebersetzung ist vielfach gespreizt, wenn auch die Meisterschaft im Uebersetzen nicht zu verkennen ist. Besonders störend ist die Schreibweise des Verf.'s und der Mangel an Interpunktionszeichen. Nichts desto weniger wird jeder Theolog von dem Studium dieses Commentars reichen Gewinn ziehen und viele treffende Winke über die erhabenen Gedanken, welche das grosse Betbuch aller Heiligen Gottes durchwehen, und die tiefen Empfindungen, deren beredter Ausdruck die Psalmen sind, empfangen.

Mit den Psalmen hat der Verf. die Auslegung der *Threni* verbunden S. 321 — 348, welcher er eine Einleitung voranssendet, mit deren Resultaten wir uns im Ganzen einverstanden erklären können, da er an der Einheit des Verf.'s festhält und als sol-

chen den Jeremias anerkennt; nur darin sind wir anderer Meinung, dass wir als den Ort der Abfassung nicht Aegypten, sondern das verstörte Jerusalem selber ansehen und dass wir nicht dieselben Gedanken in allen 5 Liedern finden können, sondern jedes derselben als eigenartig und von besonderem Inhalt betrachten müssen. Die Auslegung im Einzelnen aber ist zu kurz und lückenhaft, als dass sie das Bedürfniss, Inhalt, Zusammenhang, Gedankengang und Bedeutung des Einzelnen und Ganzen kennen zu lernen, zu befriedigen im Stande wäre. [W. E.]

4. *Herm. Sevin (Stadtvicar in Durlach), Die drei ersten Evangelien synoptisch zusammengestellt. Wiesbaden (J. Niedner)* 1866. *VIII u.* 240 *S. gr.* 8.

Der Verf. hat mit grossem Fleiss und Geschick die synoptische Nebeneinanderstellung unserer 3 ersten Evangelien neu revidirt und neu durchgeführt. Matthäus und Lucas behaupten dabei durchgängig die beiden Seiten, Marcus die Mitte, und zwar Marcus und Lucas fast gänzlich ohne alle Unterbrechung ihrer Reihenfolge. Auch besondere Eigenthümlichkeiten der Texte sind nicht unbezeichnet geblieben. Am Rande stehen die Varianten des *textus receptus* von 1624; der Text selbst aber ist der des *codex Sinaiticus* nach der kleinen Tischendorfschen Ausgabe von 1865 mit Abänderung nur verhältnissmässig weniger Stellen, welche vorweg genau angegeben worden sind. So liegt denn hier eine neue Synopse der 3 ersten Evangelien uns vor, welche nicht allein durch vollste, ja fast übervollständige Beachtung des *Cod. Sin.*, sondern auch überhaupt durch erwogene Exactität der ganzen Ausführung sich einen der ersten Preise auf diesem Gebiete der Literatur errungen hat. [G.]

5. Herm. Sevin (Vicar in Unteröwisheim), Die drei ältesten Evangelien in Eins gearbeitet. Mannheim (Schneider) 1867. XVI u. 144 S. in 12°.

Nicht, wie in seiner 1866 bei Niedner in Wiesbaden erschienenen griechischen Synopsis geschehen, hat der Verf. in vorliegendem Büchlein für Laien den Bericht der 3 Synoptiker neben einander gestellt, sondern um ein möglichst einheitliches und getreues Bild des Lebens Jesu zu geben, hat er die drei Berichte zu einem einheitlichen Ganzen verbunden und dabei die Bunsensche Bibelübersetzung zu Grunde gelegt. Er macht dabei 3 Abtheilungen: 1) Die Vorgeschichte. 2) Jesu öffentliche Wirksamkeit. 3) Schluss. Unter 1. begreift er die Kindheitsgeschichte Jesu, Luc. 2, 41 — 52 eingeschlossen. Es ist aber nicht einzusehen, warum dieser Abschnitt „Vorgeschichte" genannt werden dürfe, was den Leser auf den Gedanken bringen muss, als werde hier nur Mythisches gegeben. Hat der Verf. dieses nicht gemeint, was Ref. gern annehmen will, so ist der Ausdruck ein sehr ungeschickter. Nr. 2.

zerfällt in drei Abschnitte: *a)* Jesus in Galiläa. *b)* Jesus in Samaria. *c)* Jesus in Judäa. In den Aufenthalt in Samarien lässt der Verf. gut $^1/_3$ des Uebrigen fallen, wogegen sich die begründetsten Bedenken erheben, innere und äussere. Es scheint dem eine Ansicht von der Bedeutung des Lucas-Evangeliums zu Grunde zu liegen, wodurch es zu einer Parteischrift herabsinken würde, das Unglücklichste, was auf dem Gebiete neutestamentlicher Kritik je hervorgetreten ist. Fast alle Stücke, die sich nur bei Lucas finden, wirft der Verf. nach Samarien hin. (Weigerung der Samariter Jesum aufzunehmen. Luc. 9, 51—56. — Verschiedene Bewerber um's Himmelreich. Luc. 9, 57—62. — Aussendung der Siebenzig. Luc. 10, 1. — Rückkehr der Siebenzig. Luc. 10, 17. — Der barmherzige Samariter. Luc. 10, 25—37. — Martha und Maria. (!) Luc. 10, 38—42. — Gleichniss vom anhaltenden Gebet. Luc. 11, 5—8. — Preis der Mutter Jesu. Luc. 11, 27—28. — Das Zeichen des Jonas. Luc. 11, 30—31. — Der Erbstreit. Luc. 12, 13—21. — Des Herrn Wiederkunft. Luc. 12, 35—38. — Die getödteten Galiläer. Luc. 13, 1—5. — Gleichniss vom Feigenbaum. Luc. 13, 6—9. — Heilung eines kranken Weibes. Luc. 13, 10—17. — Versuch der Pharisäer Jesum aus der Gegend zu locken. Luc. 13, 31—33. — Heilung eines Wassersüchtigen. Luc. 14, 1—14. — Gleichniss von den geladenen Gästen. Luc. 14, 15. — Gleichnisse vom Thurmbauen und Kriegführen. Luc. 14, 25. 28—33. — Gleichnisse vom verlorenen Schaafe, verlornen Groschen, verlornen Sohn. Luc. 15. — Gleichniss vom ungerechten Haushalter. Luc. 16. — Gleichniss vom reichen Manne und armen Lazarus. Luc. 16. — Gleichniss vom unbarmherzigen Knecht. Matth. 18, 15—35. — Warnung vor Lehrsucht. Luc. 17. — Der dankbare Samariter. Luc. 17. — Vom Reiche Gottes. Luc. 17, 20—21. — Gleichniss vom ungerechten Richter. Luc. 18, 1—8. — Gleichniss vom Pharisäer und Zöllner. Luc. 18.) Ueber die Gründe, denen der Verf. hierbei gefolgt ist, findet sich in dem Büchlein, das überall nur blossen Text gibt, nichts ausgesprochen. Doch scheint es Ref. bedenklich, den Nichttheologen Probleme der Kritik, über deren Stand sie nicht bewandert sind, ohne weiteres als ausgemachte Sache vorzulegen. Nr. 3, „der Schluss", hat vier Abschnitte: Erste Erscheinung Jesu. — Erscheinung Jesu vor den Emmaus-Jüngern. — Erscheinung Jesu inmitten seiner Jünger. — Erscheinung Jesu in Galiläa. — Hiernach wird der Hauptton nicht auf die Auferstehung des Herrn gelegt, sondern auf seine Erscheinungen, was jedenfalls etwas Befremdendes hat. Hat sich endlich der Verf. bewogen gefunden, den Schluss des Markus-Evangeliums von 16, 9 an und das *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* Luc. 24, 51 aus seinem Texte auszuscheiden, mithin das geschichtliche Lebens-

bild Jesu nach den 3 Synoptikern ohne dessen Himmelfahrt zu schliessen, so hätte es in einer Ausgabe für Nichttheologen zum mindesten einer kurzen Notiz hierüber bedurft, zumal da die Worte bei Lucas immerhin noch achtbare Zeugen für sich haben. Ausserdem liegen aber noch viele Fragen bei diesem Büchlein unbeantwortet, namentlich über ursprünglichen und erweiterten Text, und was den Verf. hierbei als Gesichtspunkt geleitet habe, so dass doch die Lectüre des Buchs den Eindruck des Unbefriedigenden zurücklässt und der Nutzen desselben in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht recht einleuchten will. [A.]

6. G. B. Winer Grammatik des neutest. Sprachidioms. 7te verb. und verm. Aufl. Besorgt von G Lünemann (Prof. d. Theol. in Göttingen). Leipzig (Vogel) 1867. VIII u. 622 S. 8.

Der abgeschiedene Verfasser dieses trefflichen bahnbrechenden Werks hat sich in der zuletzt von ihm selbst besorgten 6ten Ausgabe desselben vom J. 1855 eingehender darüber ausgesprochen, dass, als dies Buch im J. 1822 zum erstenmal erschien, es sich die Aufgabe gestellt hatte, der grenzenlosen Willkür, mit welcher die neutestamentliche Sprache damals und seit geraumer Zeit in Commentaren und exegetischen Vorlesungen behandelt wurde, entgegen zu treten, und die Resultate der rationalen Philologie auf die neutestamentliche Sprachwissenschaft, so weit dies zulässig, anzuwenden. Seitdem habe er stets die Unvollkommenheiten seiner Arbeit verbessert. Durch Excurse, die sich schon an die 2te Aufl. (von 1828) anschlossen, habe er das grammatische Material des Buchs erweitert; die 3te sei darauf auf Grund umfassender Studien in den Schriften der griechischen Prosaiker und der hellenistischen Juden vielfach bereichert und berichtigt worden, und auch die 4te bis 6te würden deutlich bezeugen, wie er auf jeder Seite gestrebt habe, dem Wahren näher zu kommen. — Was in dieser Weise der selige Winer geleistet hatte, das ist nun in der vorliegenden 7ten Aufl. der neue Herausgeber fortzuführen beflissen gewesen, indem er unter vollständiger Wahrung des Charakters des Winerschen Buchs nicht nur die von dem Verf. selbst hinterlassenen zahlreichen Notizen in den Text verarbeitete, sondern auch theilweise die Winerschen Angaben vergenauerte und berichtigte und die seit Winers Tode erschienene theologische und philologische Literatur für die neue Auflage verwandte. Dass damit wesentlich mehr geleistet worden wäre, als schon von W. geschehen, vermag Ref. freilich nicht zu erkennen; wenn und weil der so exacte Verf. selbst das ihm so theuer gewordene Buch nicht wieder zu bearbeiten vermochte, wäre es vielleicht für dasselbe erspriesslicher gewesen, wenn mit dieser Sorge ein philologischer Theolog betraut worden wäre, dem eben das philologische Element

der Theologie noch inniger und specieller am Herzen gelegen hätte, als dem Herausgeber (wir dürfen vielleicht vorzugsweise an Lipsius denken, oder auch an Cremer oder Andere). Doch die Verdienstlichkeit der Sorge des neuen Herausgebers bleibt dabei in vollen Ehren, und jedenfalls ist unter seinem Walten der eigentlich Winer'sche Charakter des verdienstvollen Buchs leicht am treusten in die Zukunft hinübergeleitet worden. [G.]

VIII. Christliche Archäologie.

Dr. J. Marbach, Die heil. Weihnachtszeit nach Bedeutung, Geschichte, Sitten und Symbolen. 2te Aufl. Frankf. a. M. (Sauerländer) 1865. VIII u. 124 S. 8.

Der Verf. hat in diesem Büchlein (welches in nicht wesentlich anderer Gestalt zum ersten Mal 1858 erschien) das Streben, das Weihnachtsfest und die Weihnachtszeit in ihrem ganzen Zusammenhange darzustellen und zu erklären, im Zusammenhange insbesondere mit den heidnischen Feiern und Symbolen, an deren Stelle jetzt unser Weihnachten steht. Indem er demgemäss zuerst die Sehnsucht im Heidenthum, dann die Erfüllung im Christenthum, endlich den Kampf der Weihnachtszeit mit den heidnischen Elementen und deren Ueberwindung betrachtete, konnte er unter das Erste die ganze heidnische Naturanschauung und Winterfestzeit, unter das Zweite den Geburtstag und das Geburtsfest Christi selbst in seiner geschichtlichen Genesis, Wanderung und Verwandelung, unter das Dritte alle Ueberreste heidnischer Sitte und den ganzen Kampf und Sieg der Kirche gegen dieselben subsumiren; und mit Interesse folgt man der gedankenvollen, warmen und lehrhaften Darstellung. Allerdings leitet der Verf. mehr Weihnachtliches aus dem Heidenthum ab und führt mehr Weihnachtliches auf Heidnisches und Heidnischartiges zurück, als sich uns rechtfertigt. Wenn er aber in diesem Bezug und in Allem, was damit zusammenhängt, gewissermassen die gegentheilige Anschauung vertritt von der, welche in seinem „Weihnachten" (einer mehr als doppelt so umfangreichen Darstellung) 1861 Paulus Cassel geltend gemacht hat, so erscheint von dieser Seite wenigstens relativ der Gegensatz gegen letztgenannten Gelehrten als ein historisch berechtigter, und die volle geschichtliche Wahrheit dürfte in diesem Bezug zwischen beiden historischen Anschauungen und Auffassungen (deren eine — die Marbachsche — hier allerdings auch den klareren inneren Zusammenhang, die andere — die Casselsche — aber die reichere und exquisitere Gelehrsamkeit vor der anderen voraus hat) in der Mitte liegen. Dagegen gestatten in einem anderen Bezug beide Darstellungen kaum einen Vergleich mit einander. Wenn nehmlich die Casselsche auf innigster Achtung vor dem Wesentlichen der urchristlichen Lehre von der Menschwerdung

Gottes in Jesu ruht, so giesst Marbach, so gewiss auch er Christ seyn will, gegen diese Lehre in ihrem ganzen Heilsconnex, natürlich ohne jedes wahre und tiefe Verständniss, allen seinen Groll und alle Lauge seines Hohns aus in einer Weise, die im Kampf gegen die urchristliche und urevangelische Lehre ans Ignorantische, Alberne und Ekelhafte streift, und die zur Folge haben muss, dass in allen Kreisen, welche irgend an dem apostolischen ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο und θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί noch festhalten, lediglich und allein Cassels Werk in Ehren gehalten, sein Buch dagegen ins Feuer geworfen und nur von der grossen Schaar Un- und Falschgläubiger beachtet werden wird. Und das thut Referenten um des vielen Guten willen, das es daneben hat und das es noch reichlicher haben könnte, wenn es bescheiden und gesittet gegen Heiliges, das es nicht versteht, hätte reden wollen, aufrichtig leid. [G.]

IX. Kirchen- und Dogmengeschichte.

1. F. Baum (Pfarr. zu Bayreuth), Lioba die Freundin und Gehilfin des Bonifacius, des Apostels der Deutschen. Leipzig (Dörffling & Franke) 1866. 44 S.

Ein einfach und liebend gezeichnetes und unserer Zeit zugeeignetes Bild der von Bonifacius zu geistlicher Hülfleistung in Frauenklöstern aus England nach Deutschland gerufenen treuen Schülerin und Nachfolgerin seiner Wege (gest. 779), auf Grund der Darstellung, wie dieselbe nach den Aussagen vier ihr besonders nahe gestandener Frauen und Fuldaischer Zeitgenossen durch den Mönch Rudolf in Fulda von Lioba entworfen worden ist. [G.]

Mit der ihm eigenen Gabe malt der Verf. in frischer, blühender und lebendiger Darstellung ein Frauenbild aus der Zeit des Bonifacius, von der Absicht geleitet, damit den deutschen Frauen eine Mahnung zu geben, wie sie ihren engeren und weiteren Beruf, ihr Haus und das Reich Gottes zu bauen, recht erfassen und im Geiste der Liebe Christi erfüllen. Ueber die ganze Erzählung, die so einfach und doch so lieblich ist, nichts Gemachtes enthält und die dem katholischen Klosterleben zu Grunde liegende Idee festhält, ist der Hauch der Poesie hingegossen. Er schildert Lioba, die bereits in dem Mönch Rudolph zu Fulda einen Biographen gefunden, nach ihrer Bedeutung für das Reich Gottes und zwar I. ihre Berufung zu diesem erhabenen Berufe, II. ihre Bereitung, III. ihre Wirksamkeit und IV. ihren Abschied und Heimgang, Alles in so ergreifender und erquickender Weise, dass wir dies Büchlein für Volks- und Schulbibliotheken ganz besonders empfehlen dürfen und den I. Verf. bitten, er möge fortfahren, derartige liebliche Bilder mit frischen Farben zu malen. [W. E.]

2. Christoph Scheurl's Briefbuch, ein Beitrag zur Gesch. der Reformation und ihrer Zeit, herausgeg. von Franz Freiherrn v. Soden und J. K. F. Knaake. Bd. 1. Potsdam (Gropius-Krausnick) 1867. VIII u. 169 S. 8. 1 Thlr.

Christoph Scheurl gehörte zwar nicht zu den hervorragenden Grössen der Reformationszeit; aber seine Belesenheit und Bildung, seine Theilnahme an allen Angelegenheiten der Zeit, seine Stellung als Syndicus der Deutschen zu Bologna, als Professor in Wittenberg und als Rechtsbeistand in Nürnberg, und seine persönlich freundschaftlichen Beziehungen zu Trutvetter (Luthers Lehrer), zu Staupitz, Carlstadt, Spalatin, Amsdorff, Eck und auch zu Luther und Melanchthon selbst machen seine Correspondenz, die hier zum ersten Mal in einer correcten und kritischen Ausgabe veröffentlicht wird, allen Freunden der Reformationsgeschichte interessant und werth, und das Interesse, welches schon dieser 1. Band mit Briefen von 1505 — 1516 gewährt, wird durch den zu erwartenden 2ten mit den Briefen von 1517 an noch bedeutend gesteigert werden. [G.]

3. Raget Christoffel (Pfarr. in der Schweiz), Gedenkblätter christl. Bruderliebe und Glaubenstreue. Aus der Geschichte der evangel. Kirche. Elberfeld (Friderichs) 1866. VIII u. 222 S. 8.

Der Verf. hat die Absicht, einige der schönsten Offenbarungen christlicher Bruderliebe gegen verfolgte Glaubensgenossen aus der Geschichte der evangelischen Kirche den evangelischen Christen der Gegenwart wieder ins Gedächtniss zu rufen. Die erste Erweisung solcher Liebe findet er in der Fürbitte für solche Verfolgte, und er beginnt daher mit der Mittheilung einiger Fürbitten, wie sie im 17. Jahrh. in der Schweiz beim öffentlichen Gottesdienste geschahen. Hierauf lässt er ziemlich in chronologischer Ordnung Mittheilungen über Erweisungen christlicher Bruderliebe in Wort oder That gegen verfolgte Evangelische in Frankreich, England, Locarno, Veltlin, Ungarn, Pfalz, Würtemberg, Salzburg und Böhmen auf einander folgen. Wenn er in dem Allen beim Geben und Empfangen eigentlich nur die reformirte Kirche im Auge hat: wer wollte einem Reformirten das verargen? Wäre er nur überall einfacher und reiner historisch, minder predigend und ascetisirend verfahren! Die vorwaltende letztangedeutete Weise macht seine Darstellung, nächstdem dass sie vieles schon Allbekannte gibt, auf die Dauer schwer geniessbar. Von Herzen übrigens stimmen wir dem Verf. darin bei, dass die Betrachtung solcher Beispiele der Bruderliebe ein Band innerer Einheit um alle Gläubigen schlingen werde. Wenn er aber diesen wahren Gedanken auch im förmlichsten Interesse nicht nur des Gustav-Adolph-

Vereins, was ja in der That nicht fern lag, sondern auch der „evangelischen Alliance“ und selbst der mit vollstem Grunde so anrüchigen officiellen modernen Union zwischen Lutherischen und Reformirten ausbeutet, und im letzteren Interesse selbst ein Votum für die Union und Gebete für die Union mittheilt: so vergisst er, dass er hier der Hauptverfolgerin des Evangeliums den Stempel evangelischer Glaubensliebe aufdrücken will, und thut selbst in seiner Richtung des Guten so viel, dass diese Ueber-Fülle in die der beabsichtigten entgegengesetzte Wirkung umschlägt. [G.]

4. Sieben Zeugen des Herrn aus allerlei Volk. Zur Belehrung und Erbauung dargestellt von C. H. Ch. Plath, Missions-Inspector. Berlin (Schulze) 1867. 201 S. gr. 8.

„Ein Zeuge des Herrn war sonst der, der dies sein kurzes Leben hier bis an den Tod nicht liebt, und Jesum mit seinem Blute bekannte. Jetzt“ — — Ja jetzt, lieber Klopstock, ist alles wohlfeiler geworden, auch die „Zeugen des Herrn“. Hier stehen ihrer sieben, und auf keinen passt der Zeugenbegriff von „sonst“. Christian Scriver und der Freiherr von Canstein verdienen jedoch wenigstens in anderer Hinsicht „zur Belehrung und Erbauung“ vorgeführt zu werden: jener wegen seines treu evangelischen Glaubens, seiner ungefälschten Lehre, und seiner unerschütterlichen Anhänglichkeit an die lutherische Kirche; dieser wegen seiner ungefärbten Bruderliebe; beide wegen ihres lautern, einfältigen, von Ostentationen und geistlichen Abentheuerlichkeiten freien Christenwandels. Dass sie Plath in allen diesen Beziehungen als zwei Sterne in die tiefe Nacht der heutigen religiösen und sittlichen Verwilderung hineinleuchten lässt, dafür gebührt ihm wohlverdienter Dank. Solche Exempel können nicht oft genug „dargestellt“ werden. -- Dagegen wären die 5 anderen „Zeugen“ billig der Vergessenheit zu überlassen. Worin soll denn eigentlich das „Belehrende und Erbauliche“ ihrer Biographieen liegen? Der Graf von Zinzendorf war als Knabe und Jüngling das Gegentheil von einem „Musterbilde“; als Mann „lebte sein Herz in einer gewaltigen Vielgeschäftigkeit.“ Und woher diese „staunenswertheste Vielthätigkeit im Dienste des Herrn?“ Doch wohl nur daher, dass der Graf dem Herrn statt der trostreichen Versicherung Matth. 20, 28 die trostlose Frage an den hilfesuchenden Menschen in den Mund legt: „Was thust du für mich?“ Zum Zweck einer stattlichen Beantwortung dieser Frage müssen freilich vielerlei grosse, schwere und absonderliche Händel ausgesonnen werden, — das lehrt uns schon das Beispiel der römischen Kirche, an der wir aber zugleich auch sehen, was es frommt, das evangelische „*Christus pro nobis*“ in ein pietistisches *Nos pro Christo* zu travestiren. Und mehr, als eine *solche* Travestirung, ist Zinzendorf's Werk wohl niemals gewesen.

Früher fabelte jemand von einer rationalistischen „Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion"; Plath schildert uns in seinen 5 letzten „Zeugen" eigentlich nichts Anderes als die pietistische Fortbildung des Christenthums zur Missions- und Conventikelreligion. Hierbei zeichnet er, ganz gegen seine Absicht, das liebe Missionswesen als etwas sehr Menschliches, sehr Weltliches, dem Handels-, Fabriks- und Industriegeschäft nahe Verwandtes, — als ein Gewerbe, das mit einem grossen Geldsacke, mit viel Unternehmungsgeist, Speculation, Concurrenz, Rivalität, ja sogar mit den „unvermeidlichen Zweck- und Festessen", wobei „alles auf eine vergnügte Weise" hergeht, betrieben wird, — als eine Aufgabe, deren Hauptsache ist, dass den Heiden —, deren Nebensache, was ihnen gepredigt wird, — eine Aufgabe, die der am besten löst, der ein verherrnhutertes Evangelium in den weitesten Umlauf setzt und die „Missionssehnsucht" statt der Heilssehnsucht, die „Missionsseligkeit" statt der Glaubensseligkeit am erfolgreichsten anpreist. Was Wunder, „wenn aus solchen, die hinausgegangen waren, um den Heiden das Evangelium zu predigen, im Laufe der Zeit alles Mögliche wurde, nur das nicht, was sie ursprünglich beabsichtigt hatten, nämlich gesegnete Boten des Heils zu werden." — Von diesem Missionsfelde hat nun Plath drei Lebensbilder entlehnt; warum gerade sie, warum nicht lieber die „eines Blumhard, eines Richter, eines Gossner, eines Barth, eines Graul, eines Ludw. Harms", — das weiss er selbst nicht. Er führt uns zuerst den Missionsinspector Joh. Christian Wallmann vor, der „15 Jahre das lebendigste Rad in der grossen Maschine gewesen, mit welcher eine Missionsgesellschaft nach allen ihren einzelnen Gliedern verglichen werden kann." (In der That, eine unübertreffliche Vergleichung!) „Vier Stücke: Organisation, Concentration, Intelligenz, Disciplin kennzeichnen das Streben des Mannes. In ihnen sind die Hauptrichtungen seiner Lebensarbeit gegeben." *Jam satis.* — Dann kommt Franz Heinr. Kleinschmidt, ein Missionar in Afrika, der den dortigen Heiden eine Kirche baute, zu deren Grundsteinlegung „6 Ochsen geschlachtet und gekocht" wurden, „wie der beglückte Festgeber damals nach Hause schrieb." — Auf ihn folgt die „Helferschwester" Wilhelmine Stompie, eine getaufte Kafferfrau, die als Dolmetscherin und Missionsgehilfin unter den Hottentotten gebraucht ward. Von ihr melden die Visitationsberichte, „dass sie und ihr Mann sehr im Segen wirkten; sie gäben jährlich 50 capsche Thaler, die 25 der unsrigen gleichkämen, Missionsbeitrag", desgleichen „3 Pfund Sterling, das ist nach unserm Gelde 20 Thaler, zu der Kirche, welche dort gebaut werden würde." „Die gute, alte Frau!" Wie viel hätte der Missionsbeutel noch von ihr ziehen können, wenn sie nicht 1863 gestorben wäre! —

-- Neben den 6 bisher Genannten erscheint endlich noch der Stellmachermeister Joh. Veit Wagner in Halle, ein redlicher Mann, den man aber eher einen wunderlichen Heiligen, als einen „Zeugen des Herrn", nennen könnte. Auch er war „einer der letzten Tropfen des durch eigene Dürre und durch die Zeit leck gewordenen Eimers des hallischen Pietismus." Von seiner Erweckungsthätigkeit weiss die kurze Biographie viel zu rühmen, lässt aber doch deutlich durchblicken, dass es damit allmählich bergab gegangen sei; „die gerühmte Frische blieb dem Zeugen nicht erhalten; er war zuletzt am Leibe und an der Seele ein Greis", dem „das Kämpfen mit den Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken", welches ihm „als ein Zeichen seiner innern Gesundheit in früheren Jahren bescheert war", immer ungeläufiger wurde. So der lobpreisende Biograph. Auch Ref. kann etwas von „dem frommen Wagner" sagen. In seiner Blüthezeit besuchte ich als hallischer Student einmal seine Erbauungsstunde — und hatte daran für immer genug. Denn das stand mir, so zu sagen instinctmässig, doch schon damals aus Bibel und Katechismus fest, dass vor Gott gerecht wird, nicht wer sich, wie die Herrnhuter, in Jesum verliebt, sondern wer, wie die Apostel, an Christum glaubt. Hier in dieser Betversammlung fand ich aber blos die Liebeständelei mit dem himmlischen Bräutigam u. s. w., blos das religiöse Schwelgen in süssen und bittern Gefühlen, welches einer von jenen „Conventikelchristen" so beschreibt: „Das Ganze regte mein Innerstes sehr an; ich war freudig, obwohl ich, wenn ich gefragt worden wäre, was mich denn so freudig machte, es nicht deutlich hätte auseinander setzen können." — Auf mich machte „das Ganze" gerade den entgegengesetzten Eindruck. Ueberdem waren mir die Worte Matth. 6, 24 und Apok. 3, 15. 16 schon damals unumstösslich gewiss. Darüber dachte aber Wagner ganz anders. Von dem „edlen Altlutheraner" *Dr.* Scheibel gefragt: „Halten Sie es mit dem Herrn Jesu, oder mit dem Könige in Berlin?" antwortete er ungesäumt: „Mit beiden." Auf eine etwaige weitere Frage, ob er es mit Luther, oder mit Wegscheider halte, würde er eben so rasch geantwortet haben: Mit keinem. Die Leute würzten eben mit dem dummgewordenen Salze von Laodicäa; sie besassen eine erstaunliche Virtuosität, zwischen der wittenberger Reformation und dem hallischen Rationalismus (um nicht zu sagen: zwischen Religion und Politik, oder: zwischen Himmel und Erde) hin und her zu kreuzen, ohne jener oder diesem nahe zu kommen. Sie hielten sich neutral, um nach Befinden beiden oder keinem zu dienen. Das hängt zusammen mit der ganzen Natur des Pietismus. In ihm liegt durchaus keine religiöse Nöthigung zum Glauben an die supranaturale Seite des Christenthums. Als ange-

nehme historische Zuthat lässt er sich Jesu Gottheit, übernatürliche Empfängniss, Wunder, Auferstehung und Himmelfahrt, auch die göttliche Trinität, die Auferstehung der Todten u. s. w. gern gefallen; aber er kann dies Alles, ohne Beschädigung seines Wesens, von sich abstreifen, wie es seine Erbnachfolger wirklich abgestreift haben. Denn das ist doch unläugbare Thatsache: der Conventikelpietismus hat dem schleiermacherisch-pantheistischen, dem vermittlungstheologischen, dem unionistischen und indifferentistischen Wesen, kurz, dem modernen Rationalismus, die Bahn gebrochen, und hätte darum nicht so verächtlich, wie er zu thun pflegte, auf den armseligen vulgärrationalistischen Vetter herabsehen sollen, dem er doch wenigstens verwandter war, als dem Evangelium. — Dass ich in Bezug auf den „frommen Wagner" und sein Conventikel eher zu wenig als zu viel behauptet habe, dafür kann ich mich zu meiner Genugthuung auf einen unverwerflichen Gewährsmann berufen. In der Anzeige einer Schrift des Hrn. G. v. Polenz („Georg Müller, ein hallischer Student und der englische Aug. Herm. Francke"; s. Jahrg. 1867, H. 2, S. 324—326 dieser Zeitschr.) hat *Dr.* Guericke aus selbsteigenen Erfahrungen mancherlei mitgetheilt. Jener Georg Müller, den auch Plath hochrühmt, war es eben, den Wagner's Betversammlung „so freudig machte, dass er es nicht deutlich hätte auseinandersetzen können" — oder richtiger: nicht hätte wollen; er hatte nämlich „die Wagnerschen Erbauungsstunden zur Anknüpfung und Pflege einer Liebelei benutzt, in der sich Geist und Fleisch schmählich vermengte." Nach dieser „Erweckung" hat sich Ge. Müller „nach England begeben und dort als Baptist die Wiedertaufe angenommen." Wagner selbst aber, der „geistliche Vater" dieses Ge. Müller, hat in seinen letzten Decennien „ungefärbt Gläubigen, nicht Männern nur, auch Frauen und Kindern, schweren Anstoss gegeben und seine letzten Jahre so in geistlicher Stumpfheit, ja Feindseligkeit verbracht" u. s. w. Von Bibel- und Gewissenswegen hat darum *Dr.* Guericke gegen die hochmüthige Grabschrift Wagner's bereits Verwahrung eingelegt, und Ref. verwahrt sich seinerseits gegen das Einschmuggeln derartiger Persönsönlichkeiten als „Patriarchen" und „Zeugen des Herrn" in den *Catalogus testium Christi.* [Str.]

5. Theodor Zahn (Repetent in Göttingen), Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie. Gotha (Perthes) 1867. 245 S.

Als Anzeige dieser Schrift wollen die folgenden Zeilen betrachtet seyn, nicht als Recension, denn zu einer so gründlichen, wie das Buch sie verdiente, fehlen dem Referenten die dazu nöthigen Vorstudien. Mit einer Anzeige aber glaubt er allen Lesern dieser Zeitschrift einen wirklichen Dienst erweisen zu kön-

nen. Mancher nämlich würde sich wohl durch den so speciellen Gegenstand vom Lesen abschrecken lassen. Dadurch aber würde er sich nicht nur mannichfaltiger Belehrung, sondern auch eines wirklichen Genusses berauben; denn beides bietet das Buch. Gleich die ersten Seiten der Einleitung, auf welchen die bisherigen Bearbeiter des Marcellus und seiner Theologie besprochen werden, zeigen in sehr anziehender Weise, wie sehr der Verf. im Besitze der richtigen Methode ist, seinen Stoff zu behandeln. Diese methodische Durchführung aber, mit der wir den ersten Vorzug des Buches nennen, finden wir bis zum letzten Satze hin. Die Sicherheit und Gewandtheit in ihr fesselt den Leser unwillkürlich und erweckt in ihm Vertrauen zu den Ergebnissen der ihm vorgelegten Forschungen. Im ersten Abschnitte wird mehr das äussere Leben des Marcellus und seine Stellung zu den verschiedenen kirchlichen Parteien seiner Zeit sowie der Charakter und die Anlage seines hauptsächlichsten Werkes besprochen. Schon hier findet sich des Neuen viel und eine Reihe bisher gangbarer Angaben wird mit guten Gründen theils beseitigt, theils berichtigt. Von seiner Lehre selbst handelt der zweite Abschnitt, in welchem diese aus den nach gründlicher Sichtung noch als zuverlässig anerkannten Quellen im Zusammenhange dargestellt wird, und zwar so, dass der Verf. genau zwischen dem unterscheidet, was als hinlänglich beglaubigt feststeht, und Solchem, was sich erst aus Schlüssen ergibt. Von letzteren ist übrigens nur massvoller und besonnener Gebrauch gemacht. Der dritte Abschnitt endlich zeigt, wie unbegründet es ist, wenn man dem Marcellus Ebionismus oder Sabellianismus vorgeworfen hat, wobei die geschichtliche Wirklichkeit des letzteren selbst ins rechte Licht gestellt wird, und weist die Vorgänger seiner Theologie in den ersten nachapostolischen Lehrern und besonders in Irenäus auf. — Dies Alles aber geschieht in edler Sprache und durchaus angemessener Darstellungsweise, worin man einen zweiten Vorzug anerkennen muss. Das ganze Buch ist gut geschrieben und fesselt auch hierdurch. Es möchte nicht schwer werden, zu entdecken, an welchem neueren Meister der Theologie der Verf. sich nach diesen beiden Seiten hin gebildet hat, zumal, wenn man auch auf nicht unwesentliche Anklänge in der ganzen theologischen Anschauung stösst. Methodische Entwicklung und gefällige Darstellung finden wir hier aber verbunden mit gründlicher Sachkenntniss. Die ganze Schrift zeugt von einem ebenso eingehenden als umfangreichen patristischen Quellenstudium, wodurch es dem Verf. ermöglicht ist, auch Männern wie Baur und Dorner gegenüber mit aller Selbständigkeit aufzutreten und seine von der ihrigen abweichende Auffassung zu rechtfertigen. Endlich aber, und dies war uns fast das Anziehendste an der Schrift, lässt der Verf., ohne sich eigens darüber aus-

zusprechen, bei der Behandlung der marcellischen Theologie seinen eigenen theologischen Standpunkt klar genug durchscheinen, einen ächt und gesund theologischen, von dem man wünschen möchte, dass er allgemein der herrschenden mit philosophischen Anschauungen verquickten und vielfach verderbten Theologie gegenüber wieder zur Geltung käme; besonders die systematische Theologie würde grossen Nutzen davon haben. Marcellus trat, wie Zahn zeigt, in Gegensatz zu Origenes, der die nicht zusammengehörigen Gebiete falsch vermischt habe. „Wenn man in Marcell die Verzweifelung an der Lösbarkeit der trinitarischen Aufgabe, wie sie damals gestellt war, glaubt verkörpert zu sehen, so ist daran richtig, dass er die Aufgabe, wie sie sich in jener Zeit zugespitzt hatte, für eine willkürlich gestellte und die Lösungen, welche man damals gab, nicht für Beantwortungen der Frage, sondern für neue Mysterien hielt. Wenn er etwa die spekulativen Versuche in den Jugendschriften des Athanasius gekannt hätte, so würden dieselben wenig Lockendes für ihn gehabt haben. Nicht aus Verzweifelung an der Spekulation, sondern aus der Zuversicht, dass eine haltbarere Erkenntniss des Christenthums an der Hand der Schrift zu gewinnen oder auch von ihm schon gewonnen sei, verliess er den breitgetretenen Pfad alexandrinischer Theologie; und was mehr ist als dies, er that es, indem er gleichzeitig seine Uebereinstimmung im Glauben auch mit solchen behauptete, welche von dorther kommend das nicänische Bekenntniss vertheidigten. Er liess den Begriff der überzeitlichen Zeugung fallen, weil er glaubte, dass er ebensowenig aus der Schrift zu gewinnen, als zur Vertheidigung der Homousie gegen den Arianismus geeignet sei. Es ist wohl keinem Theologen der alten Zeit in so unverkennbarer Weise der Unterschied zwischen Glauben und Glaubensbekenntniss einerseits und den Mitteln wissenschaftlicher Rechtfertigung andererseits aufgegangen als ihm. Nur so erklärt es sich, dass er bis an sein Ende sich als Vertheidiger des nicänischen Bekenntnisses angesehen hat, während sich ebenso bestimmt nachweisen lässt, dass er die auch in diesem Symbol durchblickende wissenschaftliche Theorie von der überzeitlichen Zeugung stets als unhaltbar betrachtet hat.“ Man hört diesen Worten die Zustimmung des Verfassers ab, der in derselben Gesinnung an einer andern Stelle sagt: „Irenäus ist der erste Kirchenlehrer, der den Gedanken einer selbständigen Wissenschaft vom Christenthum, einer bei aller Weite und Grösse von andern Zweigen des Wissens sich unterscheidenden Theologie gefasst und derselben Bahnen gewiesen hat, welche sie nicht einschlug, bis einzelne Mahnstimmen wie die Marcells zu spät zu zeigen versuchten, dass man sich unter der Führung der Alexandriner verirrt habe.“ Man freut sich, wenn der Verf. als Charakter der irenäischen Theologie rühmt;

„Die immer auf das Menschengeschlecht zielenden Thaten und Veranstaltungen Gottes, welche jeden schöpfungsmässigen Anfang zur Vollendung bringen und den Einzelnen als Glied der Menschheit und der sie umgebenden Welt zur Seligkeit des Lebens in Gott führen wollen, sind darum auch der Gegenstand des eigenthümlich christlichen Erkennens. So ist dies denn nicht ein zweck- und zielloses Spekuliren über Alles, was man zum Gegenstand desselben machen kann, sondern ein Forschen nach dem Zusammenhang und den Zweckgründen sehr bestimmter geschichtlicher Thatsachen, deren durch den zwecksetzenden göttlichen Willen gegebene Einheit und Vernünftigkeit ebensosehr als ihre Thatsächlichkeit dem Glauben gewiss ist." Mit vollstem Rechte billigt er es an Irenäus wie Marcellus, dass sie in ihrer Theologie nicht von irgend welchem philosophischen Gottesbegriffe ausgingen, sondern von den Offenbarungsthatsachen, und auch dann sich nicht von philosophischen Voraussetzungen beeinflussen liessen, sondern einfach am Faden des Zusammenhanges dieser Offenbarungsthatsachen forschend weitergingen. Darin erkennt er mit gutem Grunde die rechte Weise des theologischen Erkennens, die nur allzuschnell auch von den kirchlichen Theologen aufgegeben ward und auch jetzt noch lange nicht wieder zur allgemeinen Anerkennung gekommen ist.

Der Verf. hat wirklich einen höchst erfreulichen Beitrag zur Geschichte der Theologie geliefert, so dass man sich zu dem Wunsche gedrungen fühlt, er, der auf ächt kirchlichem Grunde steht, möchte im Anschlusse an die vorliegende schöne Leistung nun den Versuch machen, die Theologie des Irenäus, deren Einwirkung auf Marcellus er nachgewiesen, im Zusammenhange zu schildern. Es war dies eine Arbeit, die der selige *Dr.* Graul sich neben andern zur Lebensaufgabe gemacht hatte. Er ist dahin geschieden, ehe er seinen Wunsch erfüllen konnte. Möchte der Verf. des besprochenen Werkes die der Wissenschaft gebliebene Aufgabe auf sich nehmen und glücklich vollenden! [Pl.]

XI. Liturgik.

Kirchliche Chorgesänge auf alle Fest- und Feiertage des Jahrs, aus den Quellen vornehmlich des 16. und 17. Jahrh.'s geschöpft, mit den nöthigen geschichtl. und prakt. Erläuterungen versehen und unter der musikalischen Redaktion von Friedrich Riegel für den Gebrauch in Stadt- und Landkirchen herausgegeben von *D.* Ludw. Schöberlein. 1. u. 2. Lieferung. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1866. 2 Thlr. 20 Gr.

Obiges Werk ist der zweite Theil des von der thätigen Verlagshandlung von Vandenhoeck und Ruprecht mit grossen Opfern

unternommenen grossartigen Werkes, das unter dem Gesammttitel: Schatz des liturgischen Chor- und Gemeinde-Gesangs in der deutschen evangelischen Kirche herausgegeben wird. Dasselbe erscheint unter obigem Titel als ein in sich abgeschlossenes und selbständiges Werk, das also seinen Werth auch abgesehen von dem Besitze des 1sten Theiles hat, und es ist solche Abgrenzung um so mehr zu loben, als in der That die liturgischen Bedürfnisse verschieden sind. Gar mancher Geistliche, der das liturgische Verständniss seiner Gemeinde fördern möchte, sieht sich theils durch das Widerstreben derselben, theils durch die feste kirchliche Ordnung gehemmt, dies im Gemeinde-Gesang zur Geltung zu bringen. Alle, auch die innigsten, Wünsche scheitern hier an dem Felsen der objektiven Unmöglichkeit; deshalb werden alle Versuche, diese reichen Schätze, welche in jenem ersten Bande gehoben sind, flüssig zu machen, zunächst sich auf den Hausgottesdienst beschränken müssen. Dieser aber sollte in evangelischen Pfarrhäusern, welche ja Vorbilder und Muster für die übrigen Familien seyn sollen, ein auch in musikalischer Beziehung reicherer seyn. Es geht viel Segen, viel Hebung des geistlichen Sinnes, viel Verklärung und Veredlung gerade von der geistlichen Musik und namentlich der Krone derselben, dem liturgischen Gebets-Gottesdienste, aus. Welche Macht übt heiliger Gesang auf Kinderherzen! Wäre mehr heilige Musik in den Pfarrhäusern, es würden weniger verweltlichte Kinder aus denselben hervorgehen. Aber es fehlt eben in jener Beziehung noch sehr in unsern Häusern, ja es fehlt vielfach sogar am Sinn dafür, geschweige an der Ausführung.

Hier aber in dem Schatze des liturgischen Chorgesanges wird nun ein Werk den Geistlichen geboten, das leichter zur Anwendung zu bringen ist. Mit dem Chore muss der Anfang zur Besserung, Erweiterung, Vollendung unseres liturgischen Gottesdienstes gemacht werden. Hier hat der Geistliche freiere Hand, hier bessere Kräfte, die ihm zu Gebote stehen, hier kann er für die Zukunft bauen. Für diese Bestrebungen nun, die heilige Pflicht des Geistlichen sind, bietet das vorliegende Werk alle Hilfe, die man nur wünschen kann, die reichste und beste, die gediegenste Auswahl. Es wäre eine Schmach für unsere deutsche evangel. Kirche, wenn dieses wirklich bedeutende und für die Zukunft unserer Kirche sicher bedeutungsvolle Werk nicht den nöthigen Absatz fände, wenn namentlich dieser Band, welcher die Chorgesänge enthält, nicht so viel Verbreitung fände, dass wenigstens die Verlagskosten gedeckt würden. Es ist heilige Pflicht, solche edle buchhändlerische Unternehmungen aus allen Kräften zu fördern, und nicht blos die Gegenwart, sondern auch die Zukunft ins Auge zu fassen. Dies hat nun besonders der preussische Oberkirchenrath erkannt und deshalb das vorliegende Werk zur Anschaffung

für die Diöcesan-Bibliotheken und Pfarrarchive angelegentlich empfohlen. Allein die Ausführung der einzelnen Pfarrämter hat diesem löblichen Schritte noch allzu wenig entsprochen. Wir müssen daher Alle, die ein Herz für diese Sache haben, die eine bedeutende Aufgabe der Zukunft in der Ausführung dieses Werkes erkennen, dringend bitten, energisch für die Verbreitung desselben zu wirken. Wir wissen ja, in der liturgischen Darstellung unserer Gottesdienste stehen wir noch anderen Kirchen nach; hier muss noch mehr als bisher geschehen. Und aus diesem Werke lernen wir, die Schuld hieran liegt nicht an unserer Kirche selbst, die so reiche Schätze besitzt, dass sie sich wahrlich zu schämen keinen Anlass hat, sondern die Schuld liegt an unserer trägen Zeit und an denen, die in ihr hauptsächlich zu wirken hätten.

Die Verlagshandlung lässt nun die einzelnen Lieferungen dieser Chorgesänge in so rascher Folge erscheinen, dass sie bereits im folgenden Kirchenjahre von Advent 1866 an in zusammenhängender Anwendung gebraucht werden können. Der besondere Vorzug dieses Werkes besteht einmal in der trefflichen Auswahl der liturgischen Stücke. Sie alle zeugen von dem eingehenden historischen Studium der Verfasser; sie mussten eine bedeutende Anzahl von Quellen erforschen und durchforschen, haben dann aber auch wirklich das Vorzüglichste ausgewählt. Es gehörte die bedeutende historische Bildung dazu, wie sie sich bei den beiden hier vereinten Männern vorfindet, und es gehörte auch die Hingebung und Begeisterung für diese heilige Sache dazu, um ein so bedeutendes Werk, das Resultat ausgedehnter Studien, zu Stande zu bringen. Der fernere Vorzug dieser Arbeit besteht darin, dass hier nicht eine ungeordnete Masse reichen Stoffs geboten wird, sondern von kundiger Hand und feinem Sinn Alles in ein wohl gegliedertes Ganzes eingereiht ist, so dass es auch dem Anfänger in liturgischen Studien leicht gemacht ist, überall das Rechte zur Anwendung zu bringen.

Um das Verständniss des Gebotenen zu ermöglichen, hat Schöberlein auch in diesem Bande überall die nöthigen Vorbemerkungen gegeben, zwar in möglichster Kürze, aber doch mit Hervorhebung alles dessen, was von Bedeutung ist, und zwar in der Gestalt, dass er meist die Quellen selbst reden lässt. So gibt er denn am Anfang dieses Bandes eine Einleitung über den Festkreis im Allgemeinen, indem er nicht blos geschichtlich dessen Entstehung nachweist, sondern auch die tiefsinnigen Ideen desselben aufzeigt. Die liturgische Verwendung des Chores an den Festen ist ihm eine doppelte. Er kann entweder zur vollständigeren Ausprägung einzelner liturgischen Stücke verwendet werden oder an bestimmten Punkten mit grösseren, selbständigen Festgesängen eintreten. Für diese beiden Weisen ist nun hier sowohl das nö-

thige Material geboten, als auch der rechte Weg der Verwendung gezeigt.

Den liturgischen Stücken jedes einzelnen Festes geht ein kurzer Bericht über dessen Entstehung und die verschiedene Weise, dasselbe liturgisch zu feiern, wie sie in der Aufeinanderfolge der Jahrhunderte Statt fand, voran — und ist dies sicher für den Leser äusserst instruktiv. Eine Probe hievon folge hier, die zugleich ein Beweis sei, wie unendlich reicher der Gottesdienst der alten lutherischen Kirche war und wie hoch man das liturgische Element damals schätzte. Die in Naumburg seit 1537 bestehende Christmette hatte folgenden Verlauf: Der Thürmer weckt morgens 3 Uhr die Gemeinde durch den Posaunenklang eines Liedes, dann lassen die Stadtpfeifer vom Thurme herab ihre Musik folgen, hierauf wird mit allen Glocken geläutet. In der Mette beginnt die Gemeinde mit dem Liede: Vom Himmel hoch u. s. w., die Chorknaben fallen 4stimmig mit dem Gesange ein: *Parvulus nobis nascitur.* Der Cantor psallirt hierauf mit seinen Schülern den 2ten Psalm im einfachen Contrapunkt, 3 Diakonen lesen nach einander alttest. Stellen, nach der ersten Lesung singt der Cantor das Responsorium: *Verbum caro factum est*, figuraliter, nach der zweiten hebt er das Lied: Christus wir sollen loben schon, figuraliter an, vom zweiten Verse an setzt das Volk den Gesang fort. Nach der dritten Lesung wird in gleicher Weise das Lied: Gelobet seist du Jesu Christ gesungen. Dann folgt das Eingangslied der Predigt: Der Tag der ist so freudenreich. Als Canticum dient: Herr Gott, dich loben wir. Nach der Collekte singt der Cantor: *In natali Domini*, zum Schluss die Gemeinde: *In dulci jubilo.*

Wo sind bei uns solche Feierstunden, solcher Reichthum der liturgischen Elemente, solche Zusammenstellung des Erhebenden und Erbauenden? Wahrlich unsere Zeit ist arm, sehr arm geworden. Wir sind Bettler und wohnen doch in Schatzhäusern; und das ist das Schlimmste: Vielen gefällt das garstige Bettlergewand mehr als der reiche, köstliche Königsmantel. Gott wolle das bessern! [E. E.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

1. G. B. Winer, Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christl. Kirchenparteien nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben. 3te Aufl. besorgt von Lic. *Dr.* E Preuss. Berlin (Schlawitz) 1866. 180 S. 4.

Dass die Winersche Comparative Darstellung überhaupt und vornehmlich in ihrem Hauptheile, welcher die symbolischen Belagstellen der Bekenntnissschriften der einzelnen Kirchenpartheien

sammelt und nebeneinanderstellt, einen reichen, relativ trefflichen symbolischen Schatz darbiete, ist längst anerkannt. So bedarf diese vorliegende neue 3te Ausgabe derselben unserer Befürwortung nicht erst, zumal der neue Herausgeber nicht nur den Text des Winerschen Werks revidirt, sondern auch literarische und dogmatische Ergänzungen hinzugefügt und nach Gebühr manche Sätze der Einleitung geändert hat. [G.]

2. Die sechs Hauptstücke des kl. Katechismus fragweise und durch reichliche Sprüche der hl. Schrift ausgelegt von Ferd. Bässler, geistl. Inspector und Professor an der Kön. Landesschule zu Pforte. Magdeburg (Heinrichshofen) 1866. 150 S.

Die Zeiten sind also vorüber, hoffentlich längst vorüber, wo der Religionslehrer die Gymnasialclasse erbaute mit Verlesung eines Gesanges aus Klopstocks Messias, und allerlei Brockwerk und Stückwerk stoischer Moral das Wort Gottes ersetzen musste; auch die Gymnasien sind wieder zurückgekehrt zu Luthers kleinem Katechismus, wie unter Anderem diese vorliegende Erklärung bezeugt. Wir freuen uns dieses Zeichens der Zeit und begrüssen ausserdem noch die Gabe wegen ihres inneren Werthes, den wir in formeller Hinsicht in der präcisen Art zu fragen und zu antworten, in materieller Hinsicht in der Gedankentiefe und in der Bekenntnisstreue erkennen. So ist ganz besonders zu loben die Behandlung der Taufe und des Abendmahls, letzteres um so mehr als man in der preussischen Landeskirche solche ächt lutherische Sacramentslehre nicht allzu oft findet. Es gibt allerdings auch, wie wir sogleich sehen werden, schwächere Punkte in dem Buche, theils Einzelheiten, theils ganze Partieen, die der Sacramentslehre nachstehen; aber im Ganzen gehört diese Katechismuserklärung doch zu den besten, welche uns die neuste Zeit gegeben hat, und sie wird dieser unserer Empfehlung nicht erst bedürfen um sich Bahn zu machen. Unsere Ausstellungen reduciren sich auf das Folgende. 1. Manche Abschnitte sind zu weitläuftig, zu reich an Fragen, hätten also mehr gekürzt werden müssen. Das Hauptstück von der Taufe z. B. enthält 117 Fragen. Vergleichen wir einige andere gute Katechismen, so hat Gesenius 27, Walther 25, der Mecklenburgische 56, der Dresdener Kreuzkatechismus 44. Auf ein solches Maass sollten auch diese Katechismusfragen zurückgeführt seyn, alles übrige Zergliedern, Erläutern, Erweitern dem Katecheten überlassend — nun aber gehen diese 1218 Fragen sogar noch über Spener hinaus, der das hier so genannte sechste Hauptstück doch immer noch mit der 1208ten Frage beschliesst. — 2. Einzelne Antworten sind nicht immer treffend; z. B. „Fr. 55: Warum sollst du Gott über alle Dinge fürchten? *Weil* nichts so gross ist als der Herr mein Gott.“ Viel näher

liegt es, besonders in Rücksicht auf den Beschluss der 10 Gebote und Luthers Erklärung dazu, an die Macht und an den Zorn Gottes zu erinnern, und so konnte man Fr. 55 füglich mit 53 und 54, die hiervon handeln, zusammenziehen. Oder „Fr. 76: Wie wird der Name Gottes geunehret mit Fluchen? Wenn der Mensch mit lästerlichen Reden Gottes Zorn wider sich oder wider den Nächsten herausfordert.“ Jede lästerliche Rede aber, nicht Fluchwort allein, hat etwas Gottes Zorn Provocirendes und Aufreizendes, hier kommt es genauer auf den Begriff des Wunsches an, so dass wir die Fassung „auf sich oder auf den Nächsten herabwünschet“ empfehlen möchten. Oder „Fr. 197: Wann lebst du keusch? Wenn ich mein Inneres vor unreinen Gedanken und Gelüsten bewahre.“ In Luthers Worten wird aber „keusch und züchtig“ gleichmässig bezogen auf „Worte und Werke“, so dass sie sich nicht verhalten wie Inneres und Aeusseres, wie hier der Verf. will. Sollten diese sich ergänzenden Begriffe überall noch zerlegt werden, so müsste nach einem andern Theilungsgrunde gesucht werden, und da meinen wir denn, dass Keuschheit die hier in Frage stehende Tugend positiv und an und für sich bezeichnet, Zucht dagegen eine Rücksicht enthält auf die Zügelung der dagegen streitenden Begierden. Zum achten Gebot gehört „Fr. 254: Was heisst fälschlich? Mit bösem Willen, dem Nächsten Schaden zu thun.“ Dies ist aber böswillig, und nicht fälschlich, wobei es auf den Begriff der Lüge ankommt. Solcher Ungenauigkeiten liessen sich noch einige mehr aufzählen, doch mag das Bisherige genügen, um bei einer Ueberarbeitung die Aufmerksamkeit dahin zu lenken. — 3. Was die Glaubenslehre anbetrifft, so ist sie allerdings wesentlich lutherisch; doch wäre es besser wenn Fr. 459 gesagt wäre: „In welchen Stand ist Jesus Christus **bei** (nicht wie der Verf. sagt **durch**) seiner Menschwerdung eingetreten? In den Stand der Erniedrigung.“ Denn Incarnation ist nicht identisch mit Exinanition, dort ist die göttliche Natur, hier die menschliche das Subjekt. Ebenso wäre es besser gewesen bei Fr. 482 ff. den ungetrennten Christus, wie Luther in Torgau gepredigt, zur Hölle fahren zu lassen und ihn zwar den Geistern im Gefängniss predigen, aber nicht das Evangelium in erlösender Weise predigen zu lassen — so dass wir hier einen weitverbreiteten Irrthum abermals im Katechismusunterricht finden. Ferner möchten wir wünschen, dass das Verhältniss von Rechtfertigung und Wiedergeburt nach Anleitung unserer symbolischen Bücher klarer dargestellt wäre Fr. 587 ff. Hier kommt es nicht zu seinem Rechte, dass die Rechtfertigung selber eine Adoption, also eine Wiedergeburt, ist, und nur die Erneuerung nach Gottes Bilde erscheint dem Verf. als ein würdiger Inhalt für diesen so vielfach gemissbrauchten Begriff. Ganz unmotivirt, wenigstens nur für

Unionisten motivirt ist ferner die Behauptung (Fr. 616), dass man die lutherische und die reformirte Kirche gemeinschaftlich die evangelische Kirche nenne. *Suum cuique.* Es ist schon schlimm genug, dass uns die Calvinisten den Ehrennamen „reformirt" entwendet haben, dafür aber wollen wir den Namen „evangelisch" nun auch allein behalten und mit keinem schriftwidrigen Bekenntniss theilen. Auffallend ist es ferner, die „Vergebung der Sünden" durch 2 Ungenauigkeiten verunziert zu sehen, denn in der Antwort 629 heisst es: „dass die Vergebung der Sünden durch das Evangelium angeboten und durch die heil. Absolution und heiligen Sacramente mitgetheilt und bestätigt wird." Damit geschieht aber dem Worte Gottes ein Abbruch an der Ehre, da es ebensowohl, wenn man nur den Unterschied von *generatim* und *privatim* im Auge behält, Vergebung und Trost ins Herz bringt, als die Absolution und das Sacrament; in Antwort 632 dagegen wird die rechte Stelle des Glaubens verrückt, wenn der Verf. sagt: „dass nur aus dem Glauben die Busse kommt, ohne welche Niemand Vergebung der Sünden erlangt." Vielmehr ist der Glaube nur das zweite Stück der Busse, während die Reue das erste ist. (*Conf. Aug.* Art. XII; *Apol.* Art. V). — 4. Endlich sei es uns aber auch erlaubt, gegen den Titel des Buches selber Protest einzulegen, denn „sechs Hauptstücke des kleinen Katechismus" gibt es nicht, sondern nur fünf. Im Concordienbuch hat die Beichte, wie auch ursprünglich im Enchiridion, die Stellung eines „Zwischenstücks" zwischen Taufe und Abendmahl; vor diese Lehre von der Beichte haben spätere Katechismen, z. B. der Kreuzkatechismus, Fragen vom Amte der Schlüssel geschoben, immer noch als Zwischenstück; andere, wie Tetelbach im „güldenen Kleinod", Krakewitz im Mecklenb. Katechismus, Gesenius, Walther, Spener, haben diese Lehre in den „Anhang" verlegt; aber da sollte man sie nun auch lassen, ohne die herkömmliche triftige Theilung in 5 Hauptstücke zu verlassen. [H. O. Kö.]

3. Martin Stier (Oberlehrer), Erklärung von Luthers Katechismus in unteren und mittleren Gymnasialklassen. Ein Versuch. Berlin (Eduard Beck) 1866. 154 S. gr. 8.

Es ist eine sehr dankenswerthe Arbeit, die der Verf. in dem uns vorliegenden Buche darbietet. Allerdings ist dieser Katechismus nicht für Volksschulen berechnet, aber trotzdem kann der Lehrer auch für diese ein reiches Material hier finden und in richtig verstandener Weise verwerthen, da der Verf. namentlich in den Anmerkungen für das vorbereitende Studium treffliche Winke gibt. In der Vorrede spricht er sich über Zweck und Aufgabe des Religionsunterrichtes aus und erklärt sich in völlig zutreffender Weise über die richtige Verbindung des historischen und systematischen Religionsunterrichts schon in der untersten Classe, wozu er einen

Lehrplan gibt, mit dem wir so sehr einverstanden sind, dass wir denselben auch auf unsern Gymnasien eingeführt wünschten. Sehr lobenswerth ist es, dass der Verf. die gewöhnliche Art, in Fragen und Antworten den Katechismus zu schreiben, vermieden und blos den Stoff gegeben hat, aber in einer Weise, dass es jedem Lehrer leicht wird, selber die Fragen aufzustellen. Ebenso ist es anzuerkennen, dass er mit feinem Gefühl und meist gelungen Text und Erklärung mit einander verbindet und den Zusammenhang beider festhält. Mit grosser Freude hat es uns erfüllt, dass er nach Palmer's Vorgang die Eigenschaften Gottes in einfacher, verständlicher Weise aus den Worten: „Ich bin der Herr dein Gott!" entwickelte, und dass er die Uebergänge von einem Hauptstücke zum andern einfach und klar zu vermitteln wusste. Ueberhaupt ist die logische Durchführung, das gründliche Eingehen auf den Text und seine Erklärung, das Verständniss der Bedürfnisse und der Fassungskraft seiner Schüler rühmend anzuerkennen.

Nichts desto weniger aber müssen wir auch unsere Bedenken gegen Einzelnes aussprechen und die Mängel des Buches hervorheben. Dass der Verf. gleich *in medium rem* einführt und keine Einleitung zum Katechismus gibt, sich also weder über das Verhältniss zwischen Schrift und Katechismus noch auch über Zweck und Bedeutung des Katechismus ausspricht, dass er die verschiedenen Quellen Gott zu erkennen nicht berührt und über Wesen und Bedeutung des Gewissens für das christlich-sittliche Leben stillschweigend hinweggeht, ist nicht recht. Missbrauchen heisst nicht blos „falsch brauchen" S. 10, sondern „etwas nicht dazu brauchen, wozu man es brauchen soll, und nicht so brauchen, wie man es brauchen soll." Beim Fluchen hat er versäumt, von der Gotteslästerung zu reden, und die Worte Christi Matth. 5, 34—37 hat er unrichtig ausgelegt. Auf den schwierigen Punkt des Zauberns geht er nicht genauer ein und entwickelt dessen Begriff nicht klar genug. Was Nothwerke sind, hätte S. 21 bestimmt angegeben werden sollen: „Werke, die weder zuvor noch hernach gethan werden können." Beim 5. Gebot darf der Mord der Seele, sowohl der eigenen wie der fremden, nicht unbesprochen bleiben, natürlich mit Angabe der Art, wie solches geschieht. Wenn die Ehe als ein Bund zwischen Mann und Weib definirt wird, so ist dies ungenügend; es muss dazu die Bemerkung kommen, dass es ein Bund für das ganze Leben ist. Ueber die Frage, die der Verf. bezüglich der Onanie S. 36 unbeantwortet lässt, gibt Kapff ihm vollständigen Aufschluss (Warnung eines Jugendfreundes etc.). Der Grund, warum Gott die Sünde der Väter an den Kindern heimsucht bis in's dritte und vierte Glied, ist nicht blos der, dass Er seinen Strafgerichten gar bald ein Ende machen will (S. 51), sondern weil die Väter das dritte und vierte Glied noch erleben

und den furchtbaren Ernst der Sünde in der Strafe ihrer Kindeskinder kennen lernen können. Dass die Engel keinen Leib haben (S. 56), dürfte nicht unbedingt zu behaupten seyn, sondern jedenfalls haben sie ein Organ, das ihrem Geist entspricht und mittelst dessen sie sich selbst zur Darstellung bringen. Worin die Gottesbildlichkeit des Menschen bestehe, darauf geht der Verf. S. 63 nicht näher ein, obgleich gerade hier der beste Anlass dazu gegeben war, und andererseits verlegt er die Lehre vom Satan in den ersten Artikel, obschon sie richtiger und naturgemässer beim 2ten Artikel eingehend zu behandeln ist. Der Ausdruck: „Christus regiert die Welt als Werkzeug des allmächtigen Gottes" (S. 89), will uns nicht recht behagen; denn von Gottes Sohn wird man nicht so sagen dürfen. Ueber das Wesen und die Gottheit des heil. Geistes gibt der Verf. nicht die vollständige Erklärung, sondern lässt das Einzelne mehr errathen, indem er gleich zu dem Werk des Geistes übergeht und dasselbe allerdings recht treffend entwickelt. Wenn der Verf. sagt: „es gäbe keine Gemeinschaft mit Christo ohne Vermittlung der Kirche" (S. 115), so können wir ihm darin nicht ganz beistimmen, da dieser Ausdruck zu sehr an die Theorie der römischen Kirche erinnert, und das Verhältniss des Einzelnen zu Christo nicht abhängig ist von seinem Verhältniss zur Kirche, sondern der umgekehrte Fall stattfindet. Wenn er S. 116 bemerkt: „Die abgeschiedene Seele hat verloren die Fähigkeit zu sehen, zu hören, zu reden und zu handeln", so wird diese Behauptung durch Luc. 16, 23—31 widerlegt; Hebr. 9, 27 aber (S. 117) kann nicht als Beweisstelle für die sofortige Scheidung nach dem Tode benutzt werden, sondern besser ist es, sich auf Apoc. 14, 13 zu berufen. Brod wird nicht genannt als das zu unserer Existenz nothwendigste Bedürfniss (S. 128), sondern als Inbegriff aller Nahrung des irdischen Lebens, als die edelste Gabe der Natur Ps. 104, 15. Bei der Definition des Begriffs „Sacrament" muss nothwendig gesagt werden: „eine für Alle vorhandene und für Alle eingesetzte heilige Handlung", weil nur durch diese Definition die römische Sacramentslehre entschieden zurückgewiesen wird. Es ist zu viel gesagt, wenn der Verf. S. 143 behauptet, dass die Taufe nicht eher Wirkung hat, als bis auch Glaube da ist; denn der Glaube ist selbst eine Wirkung der Taufe: wir werden getauft *non quia credimus, sed ut credamus*. Hinsichtlich der Handauflegung sind wir mit dem vom Verf. S. 144 Gesagten nicht ganz einverstanden, und S. 149 begegnen wir einer Unklarheit des Gedankens; denn nicht in den Worten: „für euch" liegt die Wirkung des Abendmahls, sondern weil was wir da empfangen und geniessen, *εὐχαριστηθεῖσα τροφή, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Χριστοῦ καὶ αἷμα καὶ σάρξ* ist. Endlich wäre es angezeigt gewesen, dass der Verf.

auf den confessionellen Unterschied beim 5ten Hauptstück gründlicher eingegangen wäre.

Mit diesen Ausstellungen wollen wir den Werth seiner Arbeit nicht diminuiren, danken ihm vielmehr herzlich für seine brüderliche Gabe und wünschen, dass sie recht Vielen ein Wegweiser werde durch den lieblichen Garten des Katechismus. [W. E.]

XIII. Apologetik und Polemik.

1. Das alte Testament dem Zweifel und dem Anstoss gegenüber. Von J. L. Füller, evangel. Pfarrer. Basel (Bahnmaier) 1867. VIII u. 133 S. gr. 8.

Eine „gekrönte Preisschrift." An eine Krone, und wäre sie auch nur, wie im vorliegenden Falle, von dem Verein für Verbreitung christlicher Schriften verliehen, zu tasten, tragen wir grosse Scheu, wollen also nur ihre Schöne hervorheben, die, zum Theil schon im Vorwort monirten, Rostflecken dagegen nur im Allgemeinen andeuten. Am besten ist es, sie zuerst von hinten zu betrachten: der „Schluss" enthält die eigentlichen Glanzpunkte, die ihre Strahlen bis in die Einleitung hinein zurückwerfen. Der apologetische Standpunkt der Preisschrift ist so angegeben: „Dem alten Testament glaube ich, weil ich an Jesum Christum glaube, und um an der Schrift alten Testaments irre zu werden, müsste ich zuvor an Jesu Christo selbst irre werden. Das kann ich aber nicht, weil mir seine Auferstehung zu gewiss und fest dasteht." Von diesem, unbestreitbar alleinrichtigen, Standpunkte aus widerlegt der Verf. die verschiedenen, von einem Verehrer des neuen Testaments gegen das alte erhobenen Einwürfe, indem er dieselben (in 28 Briefen) unter folgende drei Hauptpunkte zusammenfasst: „1) ist der alttestamentliche Gott vielfach das Widerspiel von dem, welchen das N. T. uns kennen lehrt; 2) ist der alttestamentl. Gottesdienst gleichfalls im Widerspruch mit dem neutestamentlichen, und 3) ist überhaupt der durch das A. T. hindurchgehende Geist, wie er sich namentlich bei den Heiligen kund gibt, ein ganz anderer als der neutestamentliche." — Die Widerlegung ist wirklich in den meisten Punkten überzeugend, in vielen neu, in keinem der Glaubensanalogie direct widersprechend; dabei nicht selten zuversichtlich, frisch, kräftig, und wir zweifeln nicht, sie werde vielfach segensreich wirken. Was wir als „Rostflecken" an ihr bezeichneten, sind die, noch obendrein inconsequenten, Concessionen an die Tagesmeinung. Trotz der gegentheiligen Versicherung lässt sich der Verf. doch „das Geschrei, das heut zu Tage von einer gewissen Seite der Naturwissenschaft wider religiöse Wahrheit überhaupt und christlichen Glauben insbesondere erhoben wird, viel anfechten", — so viel, dass er

z. B. in Bezug auf eine bekannte bibl. Historie getrost behauptet: „wir Anhänger des kopernikanischen Systems wissen, was Josua und sein Heer nicht wusste." Aber das Wort: „die Sonne stand stille", rührt nicht vom Sohne Nun und den Kindern Israel, sondern vom heiligen Geiste her; soll der vielleicht auch erst bei Kopernikus in die Schule gehen? Warum blieb doch Pastor F. nicht auch hinsichtlich jenes astronomischen Systems seinem Grundsatze treu: „Es wird wohl Niemanden anfechten, der auf eigenes Denken und Prüfen noch nicht ganz verzichtet hat und noch nicht in blindem Köhlerglauben alle die unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzungen und Behauptungen als Resultate der Wissenschaft hinnimmt!" Er hätte kühnlich sagen mögen: „So lange der Mensch seinen Kopf oben behält", wird ihm das Traumgespenst der Erdumdrehung „nicht als Resultat der Wissenschaft, sondern als ein von Gedankenlosigkeit oder Denkunfähigkeit zeugender Wahnwitz erscheinen;" denn „Thorheit bleibt Thorheit, auch wenn sie einmal den Philosophenmantel umhängt und auf dem Kothurn der Wissenschaft einherschreitet." Diese goldenen Maximen durfte jene „gekrönte" Preisschrift nicht aufgeben; es frommt nicht, das *Principiis obsta* in ein *Principiis cede* zu verwandeln. [Str.]

2. Die Bedeutung der Weltschöpfung nach Natur und Schrift von M. Wolf. Frankf. a. M. (Heyder & Zimmer) 1866. 6 B.

Der Verf. der kleinen Schrift lässt die von der Geologie bezeugte Geschichte der Erdbildung dem Sechstagewerke vorangehen. Er findet im Himmel des ersten Verses der Genesis mit Kurtz und Keerl den Fixsternhimmel, in jenen Sternen, welche gleichfalls als ein Himmel später hervortreten, und nebst Sonne und Mond die Veste zieren, findet er unser Sonnensystem. Will er dieses jedoch mit Job 38, 4, wie das so oft geschieht, beweisen, so begeht er, wie das gleichfalls so oft geschieht, eine *Petitio*, denn es wäre erst der Beweis zu führen gewesen, dass jene Morgensterne wirklich Bewohner der Fixsterne sind (S. 19). Die Beweise S. 21 genügen darum nicht, weil nicht beachtet wurde, dass, wenn auch Sichtbarkeit das Ende der Wege Gottes ist, diese Sichtbarkeit doch dem jetzigen materiellen Gesichtssinne des Menschen ebensowenig zugänglich seyn kann, wie jene Engel es dem Gehasi waren. Es bedurfte und bedarf vielmehr, seitdem wir in den materialisirten Kosmos sinnlich gebunden sind, für jeden Blick in die Geisterwelt, also auch in ihre Mansionen, des eröffneten extatisch entbundenen Auges. — Was der Verf. über die Vollendung der Fixsternwelt sagt, bedarf zudem der Beschränkung, indem im Gegentheil ein fortwährendes Ringen nach Condensation dort unverkennbar ist. Die Beläge hierfür liegen bei Herschel und Humboldt am Tage. — Wir müssen ferner dem Verf. zu

bedenken geben, dass ein Kampf Gottes mit den Dämonen bei der Arbeit der Erdbildung keinen Anhalt in der Schrift, aber auch keinen irgendwie bedeutenden Sinn hat, während jene Mächte uns nur als solche, der Schrift zufolge, erscheinen, welche Einfluss auf Geistwesen, nicht aber auf die Naturwesen besitzen, welches Bedenken auch gegen Delitzsch geltend zu machen ist. Der Zweck der Materialisirung muss zugleich in dem Schutz der unter ihr verlarvten Naturwelt gegen das Satanische gefunden werden, das nur ein Organ auf Erden für seinen Einfluss offen hat, nämlich den Menschen, in welchem die vor Satan geborgene Naturtiefe mündet. — Zu kurz ist der Gedanke einer Uebergabe der vollendeten Welt am siebenten Tage an den Sohn, für welchen damit eine erste Stufe der Erniedrigung beginne, angedeutet, als dass wir bis jetzt darin mehr, als eine Eisexegese zu 1 M. 2, 1 — 3 zu erkennen vermöchten, die immerhin sinnig ist, aber auch die Pressung von Joh. 17, 5 nothwendig machte. — Das Ansprechendste des Buches ist die symbolisch-prophetische Ausdeutung des Sechstagewerkes im Anschluss an Hofmann's und Baumgarten's Fassung der centralen Stellung Israels. — Das Buch ist, abgesehen von seiner Ignorirung des Hebräerbriefes, zur Anschaffung für apologetisch zu gewinnende Laien immerhin zu empfehlen. [Ro.]

3. Ueber die Schöpfungsgeschichte nach Geologie und Bibel. Ein akademischer Vortrag von U. Stutz, Docenten der Geologie am eidgenöss. Polytechnikum. Zürich (Hanke) 1867. 47 S. gr. 8.

Der wackere Verf. der „Thatsachen des Glaubens" hielt auf dem züricher Rathhause „vor einem gemischten Publikum" obigen geistvollen, scharfsinnigen „Vortrag", der, reich an naturwissenschaftlichen Belehrungen, die gangbar gewordenen pantheistisch-materialistischen Marktschreiereien mit Geschick und Glück widerlegt. Sind wir nun auch über mehreres, namentlich aber in Betreff der biblischen Schöpfungsgeschichte, anderer Ueberzeugung als Stutz, so fühlen wir uns ihm doch für seine gründlichen geologischen Aufschlüsse zu herzlichem Danke verpflichtet. Wir rechnen zu diesen Aufschlüssen insbesondere die folgenden: *a)* „Altersberechnungen, die sich auf Anschwemmungen, Schuttkegel und dergl. beziehen, haben nicht den geringsten Werth, da sie ganz von Zufälligkeiten abhängen, die wir nicht kennen können." „Alle derartigen Zeitangaben in absoluten Zahlen haben deshalb nur einen sehr geringen Werth in den Augen eines Fachmanns, während sie allerdings dem Publikum sehr zu imponiren scheinen." *b)* „Die Thatsache, dass das Leben nachweisbar einmal auf Erden einen Anfang genommen hat, ist vielleicht, wie die sicherste Errungenschaft der Geologie, so auch ihre werthvollste." *c)* „Die

consequente Wissenschaft hat einfach einzugestehen, dass sie zur Hervorbringung des organischen Lebens auf Erden einer aussermateriellen Kraft bedarf, die aus Unorganischem das Organische, aus Todtem das Leben zu erzeugen vermag." *d)* „Die Darwinsche Hypothese gibt uns ein auffallendes Beispiel, wie auch sog. wissenschaftliche Untersuchungen, Ueberzeugungen und Resultate häufig von allgemeinen Zeitströmungen bestimmt sind." *e)* „Die Darstellung des Geistes ist das Ziel der Schöpfung." *f)* „Der Glaube ist der edelste Zug des Menschengeistes, das Menschlichste im Menschen; der Unglaube ist ein Hinabsinken in die tiefere, glaubenslose Daseynsform des Thieres." *g)* „Wir werden die Materie, deren selbständige, ewige Existenz ohnehin sinnlos, d. h. unsinnig wäre, der schöpferischen Persönlichkeit opfern." *h)* „Ein Fünklein Geist: Wissen, Verstehen, Fühlen, Lieben, gilt uns mehr als alle Materie." *i)* „Es ist gänzlich verkehrt zu behaupten, die Naturwissenschaft schliesse das Wunder aus und mache es zur Unmöglichkeit." „Fragen des Geistes wollen weder blos mit der Wage, noch blos mit der Retorte oder dem Hammer beantwortet seyn." — — Schade, dass der 2te Bogen des Schriftchens typographisch verunglückt ist. [Str.]

4. Vorträge in einem Kreise von Freunden gehalten. Von J. U. Emmel, Pfarrer und Consistorialrath. Hanau (König) 1866. 319 S. gr. 8.

Die 7 Vorträge sind bestimmt und auch wirklich „nicht ungeeignet, in empfänglichen Gemüthern von der Herrlichkeit des religiösen Glaubens überhaupt und unseres christlichen Glaubens insbesondere, einen tiefern Eindruck zurückzulassen." In dieser Hinsicht besteht jedoch unter ihnen ein bedeutender Unterschied. Die mehr historischen Vorträge: „Augustin über die menschliche Gotterkenntniss oder das Wissen des Menschen von Gott" (mit einer kurzen Lebensskizze), — sodann: „das Leben und Wirken des Apostels Paulus nach seinen Hauptmomenten", — ferner: „die fördernden Ursachen der Verbreitung des Christenthums, besonders im ersten Jahrhundert seiner Stiftung", — endlich die „kritische Beleuchtung des 25. und 26. Kapitels des Lebens Jesu von Renan" (Christi Tod und Auferstehung betreffend, nebst einem Nachtrage über Schenkel's Ansicht von letzterer Thatsache) können als wohlgelungen bezeichnet werden. Nicht Gleiches gilt von den mehr philosophisch gehaltenen Stücken: „Die eigenthümliche Bedeutung der Erscheinung Christi in der Geschichte", — die Abhandlung „über die Stelle Röm. 14, 23, veranlasst durch eine Predigt von Schleiermacher", — „der religiöse Glaube und sein Verhältniss zur Sittlichkeit und Seligkeit", — endlich die „Zugabe" von „25 Paragraphen zur Einleitung in die christl. Glaubenslehre gehörig" („I. Religion. II. Religiöser Glaube. III. Religiöse Ahnung.

IV. Positive Religion. V. Offenbarung. VI. Geheimniss. VII. Inspiration. VIII. Weissagung. Biblische Prophetie. IX. Wunder. X. Dogma und Dogmatik"). Bei diesen letztgenannten Stücken hat sich der Verf. an Schleiermacher und verwandte Geister angeschlossen und von ihnen — irre leiten lassen. Daher rühren die zum Theil schiefen und schielenden, zum Theil ganz falschen Behauptungen, denen wir häufig in den „Vorträgen" begegnen. So soll z. B. „alles religiöse Wissen seine Wurzel im religiösen Gefühl und von ihm seinen eigentlichen Charakter haben"; „nicht der Grad der Klarheit und Gewissheit der Erkenntniss, sondern der Grad der Erregung des Gefühls verleihe einer religiösen Wahrheit ihre Wirkung, und diese sei nicht an das Wort, an den Begriff gebunden"; Christi Leiden sei „nicht als ein Straf- oder Zornesleiden zu betrachten, sondern als die Bewährung und Verklärung seines Gottesbewusstseyns"; „die Religion habe in der Sittlichkeit ihre Wurzel, und die Sittlichkeit in der Religion ihre Vollendung"; „die Aussprüche des Gewissens seien die höchste Regel und Richtschnur für unser Handeln"; der „Zweifel entstehe aus Glaubenstreue und fördere uns immer mehr in der Heiligung"; „die wahre Sittlichkeit stehe über dem Gesetz"; „als die Quelle der Religion sei zunächst und hauptsächlich die Vernunft anzusehen"; „auf dem Gebiete des religiösen Lebens sei der Subjectivismus durchaus berechtigt", u. drgl. Kurz: Christi Gottheit und Erlöseramt, die Normativität der hl. Schrift, die Kraft und Wirkung der Gnadenmittel, sowie der rechtfertigende Glaube werden einer naturreligiösen Gefühlsschwärmerei, einer *Fides qua* — ohne *Fides quae creditur*, nachgestellt.

[Str.]

5. Luthardt, C. E., Apologetische Vorträge über die Heilswahrheiten des Christenthums. II. Aufl. Leipzig (Dörffling & Franke) 1867. 253 S.

Wer den ersten Band dieser apologetischen Vorträge mit Aufmerksamkeit gelesen, wird von Seite zu Seite mit steigendem Interesse die erhabene, lichtvolle, in grossartigen Zügen gegebene Darstellung des verehrten Verf. verfolgt haben und mit hoher Befriedigung diesen Vorträgen sein zustimmendes Ja nicht versagen. Diesen grundlegenden und vorbereitenden Vorträgen folgt nun ein zweiter Band, der sich dem ersten der Sprache und dem Geiste nach ebenbürtig anschliesst; denn die Sprache ist eine durchaus edle und erhabene, die Darstellung stets fesselnd und gründlich, der Stil prägnant, die Gedanken durchaus klar und verständlich und das Ganze von dem christlichen Geist durchdrungen, der redet, weil und was er glaubt, und von einer umfassenden Kenntniss der einschlägigen Literatur durchwoben. Die Plastik der Darstellung, die nervige Kürze der Sprache, die geistvolle Beherr-

schung des Stoffes, die Feinheit der Polemik machen diesen Theil nicht blos zu einer höchst anziehenden Lectüre, sondern sie sind sonderlich für den Theologen in der Erfüllung seines heute mehr denn je schwierigen Amtes ein ausserordentlich belehrendes Hülfsmittel. Denn der theure Verf. versteht das Menschenherz und mit umsichtigem, scharfem Blick beurtheilt er die Verhältnisse der Gegenwart, indem er den erhabnen Standpunkt, den ein Christ einnehmen soll, klar bezeichnet und unerschütterlich festhält.

Trotz alledem ist dieser zweite Band nicht so leicht zu verstehen, wie der erste, was in dem Gegenstande, den er behandelt, seinen natürlichen Grund hat. Denn die ganze Heilsgeschichte wird hier in 10 Vorträgen so treffend und mit so geschickter Abweisung aller gegnerischen Einwendungen entwickelt, dass der Leser unwillkürlich mit fortgerissen wird, und die von dem Vf. gegebene Darlegung wird durch die angefügten Anmerkungen noch werthvoller. Er geht aus von dem Wesen des Christenthums und entwickelt dasselbe in seinem Gegensatz zum Heidenthum als der suchenden und zum Judenthum als der hoffenden Religion, um es darzustellen als die Religion der Heilsthatsache, und beantwortet die Fragen: worauf die Gewissheit des christlichen Glaubens beruht und wie wir zu derselben gelangen? Durch die beiden grossen Thatsachen, durch welche sich die ganze christliche Lehre bewegt: Sünde und Gnade, bewegen sich auch seine Vorträge, indem er zunächst die Sünde nach ihrer Allgemeinheit in der Natur und der Geschichte der Völker mit ihren verderblichen Folgen lebendig darstellt, ihren Ursprung und ihr Wesen kennzeichnet, um dann die ganze Herrlichkeit der Gnade Gottes in Christo, dem Gottmenschen, in kurzen und markirten Zügen vor die Seele zu malen. Selbstverständlich bildet der Gottmensch nach seiner Person und seinem Werke den Mittelpunkt des Ganzen, weil Er das Ziel der ganzen Heils- und Menschengeschichte ist, aber diese Betrachtung seines gottmenschlichen Wesens und Wirkens führt nothwendig nicht nur zur Dreieinigkeit Gottes, diesem unausdenklichen *μυστήριον*, sondern auch zu seiner Stiftung, der christlichen Kirche mit ihrem Wort und ihren Sacramenten, die eingehend besprochen werden, bis der Preis des Herrn ausmündet in dem Ende aller Dinge.

Dem Verf. waren besonders Pascal und Pressensé treue Freunde für seine meisterhafte Arbeit, für welche wir ihm von Herzen danken mit der Bitte, er möge fortfahren, aus dem reichen Schatze seines Wissens und den tiefen Erfahrungen seines Lebens auch ferner der Gemeinde des Herrn Handreichung zu thun. Alle aber, denen es um die Ehre des Herrn und um den Bau seines Reiches zu thun ist, mögen diese Vorträge mit ernstem Nachdenken lesen, um für die Herrlichkeit des Christenthums begeistert

und innerlich entzündet zu werden zu treuem Dienst in Christi Reich. [W. E.]

6. Historischer oder dogmatischer Christus? Conferenz-Vortrag, geh. am 21. Mai 1867 zu Meissen von Joh. Röntsch, Past. in Miltitz. Leipzig (Hinrichs) 1867. 28 S. gr. 8.

Des Verf.'s Absicht ist, „einmal die Aufmerksamkeit in besondrem Maasse auf die Resultate der neuen und neuesten Evangelien-Quellenkritik zu lenken, das andere Mal die ganze grosse Streitfrage unter einen allgemeineren Gesichtspunkt zu stellen." „Denn", so wird richtig bemerkt, „das wird uns klar werden: im letzten Grunde handelt es sich hier um zwei wie in geschlossener Phalanx sich gegenüberstehende Weltanschauungen: die eines historischen (mehr oder minder pantheistisch gefärbten) Naturalismus, und die eines realen Idealismus, wie das Christenthum ihn festhält." Zur Kennzeichnung jenes „Naturalismus" werden die verschiedenen Antworten angeführt, welche auf die Frage: „Was dünket dich um Christo?" von einem Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Kant, von einem Baur, Strauss, Renan, Schenkel, einem Schleiermacher, Holtzmann, Keim u. A. gegeben wurden. Nach einer scharfsinnigen Beurtheilung derselben, sowie des gesammten literarisch-kritischen Apparates, gibt der Verf. auf die Titelfrage die „feste, fröhliche" Antwort: „der Jesus göttlichen Dogma's und der Christus heiliger Geschichte"; also kein *aut, aut,* sondern ein *et, et.* So meinen wir's auch. [Str.]

XIV. Dogmatik.

Förhållandet emellan v. Hofmanns och Schleiermachers försoningstheorier (Das Verhältniss zwischen den Versöhnungstheorieen v. Hofmanns und Schleiermachers). *Proföreläsning, hållen af D. W. Widerström vid Lunds Akademi d.* 29 *Mars* 1866. *Lund* 1866. 20 *S.* 8.

Diese Probevorlesung gereicht ebensosehr der theol. Facultät der Universität Lund, welche dieses Thema gestellt, als auch dem Docenten Widerström, der es mit so ernstem wissenschaftlichen Streben bearbeitet hat, zur Ehre. Denn, wie er mit Recht bemerkt, die Versöhnungslehre ist an sich schon der eigentliche Herzpunkt des theologischen Systems; die beiden Männer aber, deren Lehre er in dieser Hinsicht vergleicht, sind Vertreter von Hauptrichtungen der Theologie unseres Jahrhunderts. „Es ist ausgemacht, dass Schleiermacher auf die ganze moderne theologische Denkweise einen so grossen Einfluss ausgeübt hat und noch ausübt, dass kein Theolog an ihm ganz vorübergehen darf, welche Stellung er sonst auch zu ihm einnehmen mag. Schleiermacher

übergehen ist nichts Anderes, als das ganze theologische Streben der Zeit umgehen." Aehnlich ist es mit der Theologie von Hofmanns. „Wir wagen zu behaupten, dass dieser Erlanger Professor vermittelst seiner gründlichen und durch grosse Gelehrsamkeit ausgezeichneten Arbeiten eine innerhalb gewisser Gränzen selbstständige und eigenthümliche Richtung auf Grund des evangelischen Bekenntnisses hervorgerufen hat." Allerdings ist es ein zu weitgreifendes Thema und unmöglich, es in der kurzen Zeit, die dafür festgesetzt war, auch nur einigermassen zu erschöpfen; denn dem Verf. war zur Vorbereitung nur ein Zeitraum von acht Tagen und für die Vorlesung selbst nur eine kleine Stunde gestattet. Er hat sich deshalb auf das rein begriffliche Verhältniss der beiden Theorieen beschränkt.

Er geht davon aus, dass der wahre ideale Begriff der Versöhnung mit dem biblischen zusammenfalle. Eine Theorie der Versöhnung ist in dem Maasse eine höhere und richtigere, als sie die wesentlichen Momente des idealen Begriffs entwickelt und vermittelst desselben diese allseitig auffasst, oder als sie vollständig den biblischen Begriff sich aneignen kann. — „In Jesu Christo ist die reelle Möglichkeit der seligen Vereinigung der Menschheit mit Gott gegeben. Die Verschiedenheit der Theorieen kann entweder ihren Grund haben in der ungleichen Auffassung des immanenten Telos der Versöhnung, d. h. der Beschaffenheit derjenigen Vereinigung mit Gott, die durch die Versöhnung bewerkstelligt werden sollte, oder, da dieses Telos durch das versöhnende Leben des Herrn verwirklicht wurde, in der Art und Weise, dieses Factum aufzufassen." Darnach wird die Theorie Schleiermachers skizzirt. Für Schleiermacher ist die Versöhnung nicht der innere Mittelpunkt der Erlösung. Die Erlösung soll nach ihm mit der neuen Schöpfung in einer concreten Einheit zusammenfallen. Wie Adam das Phänomen des Geschlechts ist, so Christus dessen ideeller Anfang. Der Charakter der neuen Schöpfung und des ideellen Anfangs ist der, dass in dem selbstbewussten Leben Jesu Christi das Gottesbewusstseyn eine absolute Bedeutung hat. Diese absolute Bedeutung des Gottesbewusstseyns in dem Leben Jesu Christi ist nach Schleiermacher gleichbedeutend mit dem vollkommenen Seyn und Leben Gottes in ihm. Da Gott auf diese Weise in Christo vollkommen gegenwärtig ist, so steht dieser mit Gott in einer vollkommenen Gemeinschaft; er ist das Princip der neuen Schöpfung der Menschheit. Dadurch vermittelt er die Gemeinschaft mit Gott. Der Mensch, um dieser Gemeinschaft theilhaftig zu werden, muss mit Jesu Christo in Einheit treten; um neu geschaffen und erlöst zu werden, muss er das Organ Jesu Christi werden. In und mit dem, dass Jesus Christus die innere Möglichkeit zur Neuschaffung und Erlösung des Geschlechts in sich

schliesst, kann er eben, um in Schleiermachers Sprache zu reden, dieses versöhnen oder seiner Seligkeit theilhaftig machen.

Nach Hofmann macht die Versöhnung einen Theil des Erlösungswerkes aus, für ihn ist die Versöhnung die innere Grundvoraussetzung der neuen Schöpfung und der Erlösung. Gott und die Menschheit waren einander fremd geworden. Die Versöhnung musste vorausgehen und ihr gegenseitiges Eintreten in eine Gemeinschaft der Liebe, des Lebens und Friedens bedingen. Die That, durch welche das ursprüngliche Verhältniss zwischen Gott und der Menschheit in Jesu Christo aufgehört hat, ist näher als Sünde zu bestimmen; die Versöhnung aber ist diejenige That, durch welche in Christo das Verhältniss zwischen Gott und der Menschheit aufhört, durch die Sünde bestimmt zu werden. Es ist die That des ewigen Gottes, durch welche er in und mit dem Menschenleben Jesu Christi seiner Dreieinigkeit eine neue historische Gestalt gegeben hat, um vermittelst dieses Lebens selbst eine für die Sünde genugthuende Gerechtigkeit zu schaffen.

Demnächst werden die Aehnlichkeiten oder die Uebereinstimmung beider Theorieen so formulirt. Beide haben den Standpunkt, welchen Schleiermacher den empirischen nennt und der in der Kirchengeschichte unter dem Namen des Rationalismus auftritt, überwunden. Sie haben gleichfalls einen wissenschaftlich durchgeführten Protest erhoben gegen den Standpunkt, welchen Schleiermacher den magischen nennt und den wir als den abstract juridischen bezeichnen wollen. Die Versöhnung hat vielmehr in der göttlichen Liebe ihr innerstes Princip. „Mit Schärfe analysiren beide den Begriff der Strafe und des darin enthaltenen Leidens. Eine Folge dieser Analyse ist die Art und Weise, wie nach ihrer Annahme dieses Strafleiden unsern Herrn und Erlöser hat betreffen können. Beide suchen nachzuweisen, dass Jesus Christus von der Höllenqual auf Grund ihrer qualitativen Natur nicht hat heimgesucht werden können.“

Die Verschiedenheiten beider Theorieen sind aber noch grösser und umfassender. Vor allem ist die Lehre von der Sünde und ihren Folgen bei beiden höchst verschieden. Nach Schleiermacher ist die Sünde hauptsächlich nur eine Negation, ein Mangel; bei v. Hofmann dagegen ist sie die positive Verkehrung des Willens oder Streit und Feindschaft gegen Gott. — Ferner in Bezug auf das Factum der Versöhnung: Nach Schleiermacher hat die Persönlichkeit des Erlösers den letzten Grund ihres Daseyns in einem schaffenden Wunder Gottes; nach v. Hofmann hat das menschliche Leben des Erlösers in einem Wunder seinen nächsten Grund. Dagegen unterscheidet sich H. von Schl. darin, dass er Gott ohne jegliche männliche Mitwirkung in der Jungfrau

Maria den ersten Anfang dieses Lebens setzen lässt. Nach Schleiermacher sollte Christus sich zum Repräsentanten und göttlichen Haupt unsers Geschlechts erst erheben; nach v. Hofmann war er es von Anfang an durch seine Menschwerdung. Offenbar sind für Schleiermacher die Versöhnung und Erlösung nicht blos in einen lebendigen Zusammenhang mit einander gesetzt, ohne gerade mit einander identisch zu seyn; aber zu gleicher Zeit erklärt er, dass die grossen Facta im Leben Jesu Christi, die im Stande seiner Erhöhung inbegriffen sind, keineswegs einen wesentlichen Platz in der Dogmatik haben. Nach v. Hofmann dagegen ist die Auferstehung ein Factum, mit welchem das ganze Christenthum steht oder fällt. „Jesus Christus, der Auferstandene und gen Himmel Gefahrene, ist nicht nur das lebendige Siegel der Gültigkeit und ewigen Kraft unserer Versöhnung; er ist selbst der persönliche Inhaber der Gerechtigkeit, welche Inhalt und Frucht der Versöhnung ist." Doch will auch Hofmann dieser *satisfactio* Christi keineswegs das Attribut einer *vicaria* oder stellvertretenden Genugthuung geben.

Nach einer kurzen, später hinzugefügten Besprechung derjenigen Punkte bei beiden, die ihm entweder mit der Schrift nicht zu stimmen oder auf Missverstand der Kirchenlehre zu beruhen scheinen, fasst der Verf. das Ergebniss seiner Untersuchung in den Schlusssatz zusammen: „Aus den vorhergehenden Andeutungen folgt als unsere Ansicht, dass v. Hofmann eine wesentlich höhere Stufe in der Entwickelung der Versöhnungslehre einnimmt als Schleiermacher, dass er dem idealen und biblischen Begriff der Versöhnung besser Genüge leistet, dass er diesen aber sich nicht vollkommen angeeignet hat." [H.]

XV. Mystische Theologie.

Preger, Wilhelm, Die Briefe Heinrich Suses nach ein Handschrift des XV. Jahrhunderts. Leipzig (Dörffling Franke) 1867. 93 S.

Aus der Zeit der Mystik bringt der Verf. einen in Münche Staatsbibliothek vorhandenen Fund, nämlich zu den 12 bereits kannten Briefen des Dominikaners Heinrich Suso (gest. 1365) 14 weitere, in denen derselbe Grundgedanke sich wiederspie denn in wunderbar ergreifenden, rührenden Klängen singt der Mönch von Sündenleid und Gottesminne, welche sein liebew Herz erfüllen und zu welcher zu erheben aus der weltlichen N für welche zu gewinnen, welcher auf dem Wege der Welt gung und Selbstverleugnung zuzuführen er für eine der wicht Aufgaben seines Berufes ansah. Gewidmet seiner geistlichen ter., einer gewissen Elisabeth Nagel, um 1340 geschrieben

sie einstimmig von der Umkehr des Sünders aus der Welt zu Gott und von dem demüthigen Leiden des Christen um Christi willen und von der heiligen Liebe zu Gott, indem sie theils von Bibelstellen ausgehen und diese zum leitenden Gedanken machen, theils aber auch selbständige Grundgedanken ausführen.

So sehr wir nun das Verdienst des Verf.'s anerkennen, dass er jene 26 Briefe nach dem Original abdrucken liess, so glauben wir doch, dass er besser gethan hätte, wenn er sie mit einer der heutigen Sprache sich accommodirenden, sich dem Original möglichst genau anschliessenden Uebersetzung versehen hätte, weil dadurch seiner verdienstlichen Arbeit eine weitere Verbreitung gesichert wäre und weil andererseits Suso's Briefe von einer so innigen Hingabe an den Herrn und einer so tiefen Empfindung der Liebe eingegeben sind, dass sie auch für Frauen sehr viel Anziehendes haben und lesenswerth sind.

Sehr dankbar aber sind wir dem Verf. für die Suso's Briefe begleitende reichhaltige Einleitung, in welcher er interessante Aufschlüsse über das Verhältniss der verschiedenen Handschriften zu einander gibt und zugleich sich über Inhalt, Veranlassung, Sammlung und Adresse der Briefe kurz und bündig ausspricht.

Die Ausstattung des Buches ist, wie bei allen Büchern dieser Verlagshandlung, sehr elegant, das Buch selbst aber Allen recht zu empfehlen. Möge der Verfasser bei einer erneuten Ausgabe darauf sein Augenmerk lenken, dass es Allen zugänglich werde! [W. E.]

XVI. Christliche Ethik.

1. Luthardt, Chr. Ernst, Consistorialrath und Professor der Theologie, Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen. Leipzig (Dörffling & Franke) 1867. 116 S. 8. 15 Gr.

Ueberall wo Luther gehandelt wird findet man die rechten Griffe in Gottes Wort und die fein lautere Lehre des Evangeliums. Wenn Thomasius in seiner Dogmatik bereits angefangen hat, fleissiger als die Gelehrten unserer Tage pflegen, auf diesen Ausbund rechter Gottesgelahrtheit und gesunder Heilslehre zurückzugehen und dadurch seiner Auslegung des Glaubens einen besonderen Schmuck gegeben hat, so kann es auch den Verf. nur ehren, wenn er den alten Recken einmal auf seine ethischen Aussagen ansieht und diese aus ihrer Zerstreuung in dessen Schriften hin und her in eine systematische Ordnung bringt. Steht doch nun zu hoffen, dass das zusammengetragene Material von nun an bei den wissenschaftlichen Ethikern für die Folge die Berücksichtigung finden werde, die sie längst hätte finden sollen. Macht ja der Verf. selbst damit einen guten Anfang, indem er nicht blos historisch

referirend vorführt, sondern auch erklärt, dass die Lutherschen Bausteine solches Stoffes und so richtig formirt seien, dass sich mit ihnen das Gebäude wahrer theologischer Ethik aufführen lasse S. 30. Daher ist das vorliegende Büchlein sehr werthvoll und dem Ref. um so erfreulicher, da er sich mit dem Verf. wesentlich auf demselben Wege weiss. Das Werthvolle desselben wird aber dadurch noch sehr erhöht, dass der Verf. in seiner gewandten Weise mit durchsichtiger Präcision auf jedem Schritte seiner Darstellung die Gegensätze darlegt, mit denen es Luther auch auf dem ethischen Gebiete zu thun hatte und durch welche er das liebe Christenvolk auf Irrwege geführt und Christum verdunkelt, ja gar beseitigt sah. Diese Gegensätze culminiren allerdings in der römischen Werklehre, in den Systemen der Scholastiker und ihres Meisters Aristoteles, aber sie traten in anderer Weise auch im eigenen Lager auf und bei Sektirern. Luther ruft im Gegensatze dazu wie die ganze Theologie so auch die Ethik zum Evangelium zurück. Von da aus gewinnt er das Princip der christlichen Ethik, welches für ihn kein anderes ist als das der Theologie, nämlich die Rechtfertigung des Sünders allein aus dem Glauben. Erst muss die Person fromm geworden seyn, ehe sie ein christliches Leben führen und gute Werke thun kann. Fromm aber wird die Person nur durch die im Glauben ergriffene Gerechtigkeit Christi, die das sittliche Subject frei macht von den Werken und vom Gesetz und zu einem Herrn aller Dinge, doch so, dass er ein Knecht Aller ist in der Liebe und frei lustig eitel gute Werke thut. Nach diesem aufgestellten Principe, welches die Person des durch die Rechtfertigung fromm und frei gewordenen Christenmenschen ist, ordnet der Verf. die Lutherschen Aussagen zu der dreigliedlichen Disposition: 1) Von der Person des Christen (Freiheit des Gläubigen). 2) Von der Gesinnung des Christen (Liebe aus dem Glauben). 3) Von den Werken des Christen (Dienst der Liebe). Möchte das Büchlein dazu helfen, in die Behandlung der Ethik, worin dermalen so grosse Verschiedenheit herrscht, die noch immer gesuchte kirchliche Einheit zu bringen, dass diese Disciplin frei werde von Subjectivismus und von der Last speculativen Sauerteigs! [A.]

Jeder, der mit dem Studium der Ethik sich beschäftigt, kennt die Qual der Wahl des rechten Lehrbuches. Denn so trefflich die Meisterarbeiten von Harless, Rothe, Wuttke, Palmer und Sartorius sind, so sind doch dieselben für den angehenden Theologen zu umfassend oder sie setzen zuviel voraus oder sie fordern zu ihrem Verständniss eine reiche Erfahrung in Amt und Leben. Das Bedürfniss, die aus der Bibel geschöpften leitenden ethischen Grundsätze in kurzer Zusammenfassung und klarer, lichtvoller Dar-

stellung zu besitzen, ist ein lange gefühltes und nun von dem ehrwürdigen, lieben Verf. in einer völlig befriedigenden Weise gestilltes; denn der Herr Verf. gibt nicht seine eignen Gedanken, sondern er hat sich die Mühe genommen, aus Luther's Schriften die Grundgedanken übersichtlich und möglichst vollständig zusammenzustellen, eine Aufgabe, die er so meisterhaft gelöst hat, dass wir ihm nur unsern Dank auszusprechen wissen. Nach einem kurzen Vorbericht, in dem er einige Worte der neusten Geschichte der Ethik und dem Verhältnisse derselben zur Dogmatik widmet und von Luthers Verdiensten *in theologiam moralem* redet, entwickelt er Luthers Anschauung über den Unterschied der theologischen von der philosophischen Ethik und über das Princip der ersteren, welches die Wahrheit von der Rechtfertigung des Sünders aus dem Glauben ist. Die Disposition der Ethik ist nach Luther diese: I. Die Person des Christen: *a)* der neue Mensch, und zwar in seiner Freiheit in Bezug auf die Werke und vom Gesetz; *b)* der alte Mensch und die Bedeutung des Gesetzes vor dem Glauben, für den Gläubigen und gegenüber der Sünde im Gläubigen. II. Die Gesinnung des Christen: *a)* Liebe gegen Gott und gegen den Nächsten; *b)* Hass und Kampf gegen die Sünde. III. Die Werke des Christen: *a)* das Gebet; *b)* die Werke der Liebe nach ihrer Nothwendigkeit, ihrem Wesen und ihrem Gegensatz zur römischen Lehre. Hier handelt der Verf. vom Unterschiede zwischen Gottesreich und Weltreich, vom irdischen Beruf und den drei grossen sittlichen Gemeinschaften: Haus, Staat und Kirche mit dem kirchlichen Amt. Zuletzt gibt er aus Luther einige Gedanken über Nächstenliebe, Fröhlichkeit, Naturfreude, Wissenschaften und Künste. — Wir empfehlen dieses treffliche, auch äusserlich schön ausgestattete Büchlein Allen, die Ethik studiren, und sind überzeugt, dass das Studium desselben für sie ein Reizmittel wird, grössere und eingehende Werke zum Gegenstand theologischen Forschens zu machen. [W. E.]

2. Culmann, Ph. Theodor, weil. prot. Pfarrer zu Speyer, Die christliche Ethik. Zweiter Theil. (Entwurf.) Nebst Nachrichten über den seligen Verfasser und einigen weiteren Aufsätzen desselben. Stuttgart (Steinkopf) 1866. 188 S. gr. 8. 22 Gr.

Nimmt auch der unter dem Nachlasse des früh verstorbenen Verfassers gefundene Entwurf zu dem 2. Theile seiner christlichen Ethik den geringeren Raum im vorliegenden Buche ein — 42 Seiten —, so ist doch das ganze Culmann'sche System bis zu seinem Auslauf deutlich daraus zu erkennen. Indess ist es zu bedauern, dass es dem Verf. nicht vergönnt gewesen ist, die Hand an den Ausbau zu legen. Auch in diesem 2. Theile sind wie im ersten nicht abstrakte Begriffe behandelt, sondern lauter volle und satte

Realitäten. Wie in dem 1. Theile es sich handelte um den Trieb nach Gott, welcher einerseits auf einer realen vorhandenen Leere, andererseits auf einer diese Leere speisenden Fülle beruht, so sind auch in dem Verhalten des Menschen zur Welt — wovon der 2. Theil handelt — das reale Band, welches ihn an diese fesselt, die verschiedenen Triebe seiner Natur. Sie nöthigen ihn aus sich herauszutreten und in der ihn umgebenden Welt die ihm von Gott angewiesene und sanctionirte Ergänzung seines Wesens zu suchen. Da nun der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, so gibt es auch einen Trieb des Leibes, der Seele und des Geistes. Es ist Aufgabe der christlichen Ethik, die Regeln aufzustellen, nach welchen diese Triebe in der gottgewollten Weise zu behandeln sind. Die Lösung dieser Aufgabe ist Gegenstand des Entwurfs. Der Trieb des Leibes ist der Geschlechts- und Nahrungstrieb. Hiervon wird mit vorwiegender Ausführlichkeit gehandelt in 21 Paragraphen, während das Uebrige nur 6 Paragraphen zählt. Unter dem Geschlechtstriebe kommt zur Betrachtung: die Ehe auf der untersten Stufe; das Gelübde der Ehelosigkeit auf der untersten Stufe; die Ehe wird geistige Gemeinschaft; die Familie eine Consequenz der Ehe, Verhältniss der Ehe zum Staate; die Ehe das Fundament der öffentlichen Sitte; Verhältniss der Ehe zur Kirche; vollkommene Freiheit gegen den Geschlechtstrieb; der wahre Cölibat; die Lasterstufen (Wollust, Grausamkeit, Ekel). Bei dem Nahrungstriebe wird der Trieb nach Speise und der nach dem Getränke, jedes mit Tugend- und Lasterstufen behandelt. — Der Trieb der Seele ist der Trieb nach Besitz, der nach seiner Tugend- und Lasterstufe, und der Trieb des Geistes der nach Herrschaft, der gleichfalls nach Tugend- und Lasterstufe behandelt wird. — Was Ref. bereits bei der Anzeige des 1. Theils dieser Ethik in dieser Zeitschrift (4. Heft 1865) bemerkt hat, dass der Verf. in der dortigen Beschreibung der Tugend- und Lasterstufen viel Kenntniss des menschlichen Herzens und eine gesunde Beachtung vorhandener Zustände zeige, das muss er bei diesem Theile in vollem Maasse wiederholen. Die theosophische Basis zieht sich durch das Ganze, aber ihre Absonderlichkeiten treten hier weniger zu Tage und Niemand wird auch diesen Entwurf ohne die reichste Anregung aus der Hand legen. Jedenfalls verdient das ganze Werk besondere Beachtung, wäre es selbst auch nur um zu zeigen, dass dem Leiblichen oder Sinnlichen für die Ethik viel mehr Beachtung zuzuwenden ist, als es in den meisten Ethiken findet. — Ausser den kurzen Nachrichten über das Leben des Verf.'s sind dem Buche noch vier Studien desselben beigegeben: 1. Die Principien der Philosophie F. v. Baaders und E. A. v. Schadens, in 2 Artikeln. 2. Das Verhältniss von Bild und Sache in den prophetischen Schilderungen. 3. Ueber

den Sturz des Satans in seinem Verhältniss zum Schöpfungswerke. 4. Wuttke's christliche Sittenlehre und der Nothstand dieser Disciplin. Jede derselben zeugt von der ungemeinen Geistestiefe und Originalität des Verf.'s, und Ref. ladet gern ein, sich mit diesen Studien bekannt zu machen. [A.]

XVII. Pastoraltheologie.

1. Wilhelm Löhe, luth. Pfarrer zu Neudettelsau, Der evangelische Geistliche. Dem nun folgenden Geschlechte evangelischer Geistlichen dargebracht. II. Bändchen. Ansichten aus den verschiedenen Arbeitsgebieten des geistlichen Amtes. 2. verb. u. verm. Aufl. Stuttgart (Liesching) 1866. XX u. 364 S. kl. 8. 1 Thlr.

Die alte Erfahrung, dass die besten Bücher oft am langsamsten neue Auflagen erleben, mag sich auch an dem vorliegenden 2. Theile des evangelischen Geistlichen bestätigen. Seit seinem ersten Erscheinen sind 8 Jahre vergangen, was Ref. fast befremden könnte. — Der erste Theil liegt seit 1852 bereits 1864 in dritter Auflage vor. — Sei denn das Vorhandenseyn dieses „evangelischen Geistlichen" Allen in das Gedächtniss gebracht und auf das beste empfohlen, die ihn noch nicht besitzen. Hier finden sie über sich selbst, falls es Geistliche sind, wie über die Verwaltung ihres Amts überall gesunde Anweisung, erfahrungsmässigen Rath, viel Anregung und überdas Einführung in einen Zweig theologischer oder vielmehr pastoraler Literatur, die sonst kaum genannt wird. Aber auch den Besitzern der 1. Auflage ist anzurathen, die 2. Auflage dazu zu nehmen. Denn sagt der Verf. in der Vorrede von dieser: „meines Bedünkens ist sie besser als jene", so ist dieses in vorzüglichem Sinne zu nehmen. Es ist kaum ein Paragraph, den der Verf. nicht mit der Frucht seines achtjährigen Forschens darüber reicher gemacht hätte. Ganz neue Stücke sind zugesetzt, meist sehr significante, so 4. formale Vorbildung für das Amt der Lehrer; 25. die Abkündigungen; 33. der Confirmandenunterricht; 34. heilige Geräthe beim Gottesdienst; 44. Liturgischer Vortrag. Besonders das ganze Stück von der Seelsorge ist fast ganz neu und gar köstlicher Stücke voll. Wir weisen insbesondere auf die von der Beichte hin in 6 Capiteln, die allesammt lauter, wie aus dem Schmelztiegel einer reichen Amtsführung geformt sind. Wenn dagegen der Verf. das als Anhang der 1. Auflage hinzugefügte Dictat von dem Einflusse der leiblichen Krankheiten auf das psychische Befinden des Kranken weggelassen hat und dafür ein Stück gibt von der Krankenseelsorge in 4 Capiteln: deren Werth überhaupt; besonderer Zweck der Krankenseelsorge; über Anfechtung und Besessenheit; Hypochondrie und Hysterie;

so war dieses dem Buche an sich nütze, auch abgesehen von den Gründen, welche er für diese Weglassung im §. 45 S. 243 ff. darlegt, und kann der Verf. durch den an die Stelle des früheren getretenen Anhang *Dr. Andreae Ad. Hochstetteri De recta concionandi textumque sacrum cum exponendi tum explicandi ratione Commentariolus* 1701 nur den Dank der Leser verdienen. Der grösseren Vollendung des Buchs entspricht endlich ein hinzugefügtes genaues Sachregister. [A.]

2. Die Berufsthätigkeit des Gefängnissgeistlichen. Ein Handbuch namentlich mit Rücksicht auf die verschiedenen Seelenzustände der Verbrecher von E. G. A. Hindberg, Seelsorger an der Landes-Strafanstalt zu Wiborg in Jütland. Deutsche Ausgabe. Leipzig (Fritsch) 1866. 290 S.

Nachdem Nitzsch in einigen Paragraphen seiner praktischen Theologie und nachdem Palmer in einem besonderen Abschnitt seiner Pastoraltheologie den genannten Gegenstand in Erwägung gezogen, bietet der Verf., dem mit Recht alles hier Gesagte, wenn auch lehrreich und wohl überdacht, doch allzu kurz erscheint, aus den reichen Erfahrungen einer 26jährigen Wirksamkeit ein den ganzen Wirkungskreis besprechendes Handbuch, um namentlich jüngeren Gefängnissgeistlichen, die am Anfang einer solchen Berufsthätigkeit stehen, nützlich zu seyn. Nach einer kurzen Einleitung wird der ganze Stoff behandelt nach drei Rubriken: Gottesdienst, Unterricht und Seelsorge, von welcher letzteren sich dann noch abzweigt die specielle Seelenpflege *a*) für Gefangene, welche in die Strafanstalt eintreten; *b*) für solche Gefangene, die in grösseren oder kleineren Abtheilungen gesammelt sind, und die sich in Einzelhaft befinden; *c*) für solche, die im Krankenzimmer liegen; *d*) für solche, die aus der Strafanstalt entlassen werden. Das ist klar und übersichtlich; dennoch enthalten die einzelnen Abtheilungen gar Vieles, was wir zwar mit ganz besonderem Interesse gelesen haben, was aber doch nicht nothwendigerweise dahin gehört und die Uebersicht stört, sowie das Aufsuchen von etwas Gelesenem erschwert. So lasen wir z. B. eine sehr belehrende Erörterung über Zigeuner, Tater, Gauner und Landstreicher — aber wo mag es doch gestanden haben? Nach längerem Suchen finden wir es unter der Columne „Unterricht“. Ebenso über Hinrichtungen, Torturen, Galeeren, Kerker — wir blättern nach und finden es wieder unter der Rubrik „Seelsorgerthätigkeit“. Wir meinen: lag es im Plan des Verf.'s dergleichen mit in das Gebiet seiner Arbeit zu ziehen, dann hätte entweder die Einleitung oder überhaupt die ganze Ordnung ganz anders angelegt seyn müssen. Nehmen wir indess das Buch mit dieser aus Ueberfüllung entstandenen Unvollkommenheit so hin, wie es ist, so offenbart sich hier ein *Herz*, das Christum lieb hat und des Wortes eingedenk ist: ich

bin gefangen gewesen, und ihr seid zu mir gekommen; ein Herz, welches wohl dazu angethan ist Vertrauen zu erwecken, Eis zu schmelzen, Wunden zu heilen. Und so kann der Verf. denn durch seine Mittheilungen Andern den Weg weisen, auf dem sie gehen können, und kann ihnen Muth machen, dass solche Arbeit, so schwierig sie auch oft ist, doch keine vergebliche seyn muss. Er gehört zu denen, die den glimmenden Tocht in den Schwachen nicht auslöschen, sondern den Funken noch werth achten angeblasen zu werden. „Ich habe bei nicht Wenigen einen christlichen Sinn, Vertrauen bei Vielen, und Wohlwollen fast bei Allen gefunden — ja, ich danke Gott, der mir diese Wirksamkeit vergönnte und mich derselben würdig hielt“ (Vorwort S. X). Mögen recht viele Leser, aber auch andere als gerade Gefängnissgeistliche, des Segens theilhaftig werden, der in dem Buche enthalten ist!

[H. O. Kö.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Das Wort der Wahrheit. Predigten in der Universitätskirche zu Leipzig und auf Missionsfesten gehalten von *Dr.* Chr. Ernst Luthardt, Cons.-Rath und Prof. der Theologie. Leipzig (Dörffling & Franke) 1866. 236 S.

Nachdem 5 Jahre zuvor schon ein Band Predigten, „ein Zeugniss von Jesu Christo“, gesammelt war (angezeigt in dieser Zeitschrift 1863, II, S. 399), ebenso vor 2 Jahren „das Heil in Jesu Christo“ (Zeitschr. 1867, II, S. 373), reicht uns in dem vorliegenden dritten der Verf. eine ebenso reiche Gabe wie damals. Gottes Wort wird lauter und rein, aber auch tief empfunden und mannichfaltig angewendet gepredigt, wie auch der Name des Verf.'s dies nicht anders erwarten lässt. Ein apologetischer Grundzug geht durch das Ganze, aber doch so dass keine Verstimmung dadurch hervorgebracht wird. Die gewandte Sprache bewegt sich meistens in klaren, kurzen Sätzen, gipfelnd in unübertrefflichen Anthithesen, z. B. S. 125: „Das bürgerliche Gemeinwesen dient dem äusseren Frieden, die Kirche dient dem Frieden der Seele; dort herrscht das Recht der Strafe, hier regiert das Recht der Gnade; dort fordert die Sünde die Vergeltung, hier empfängt sie die Vergebung; dort regiert das Schwert, hier das Wort; dort liegt auf dem Tische das Strafgesetzbuch, hier das Evangelium.“ Vielfach ist die Diction von einem zarten poetischen Glanze überzogen, z. B. S. 1: „Der christlichen Tugenden sind viele. Aber die Dankbarkeit schliesst sie alle in Einen Kranz zusammen. Nimm den Kranz weg, so ist Alles, es sei noch so schön und gut, doch kalt und todt.“ Umfangreiche Bilder werden oft mit wenigen kräftigen Zügen gezeichnet, z. B. S. 7: „Wenn ein Baum

versetzt werden soll, müssen die Wurzeln aus dem Boden genommen und nicht blos die Zweige beschnitten werden. So ists nicht genug, dass wir blos in dem oder jenem Stücke etwas ändern — die Wurzeln unsers Daseyns müssen von dem Boden sich lösen, dem sie bisher angehörten. Das gibt dann eine Erschütterung, die bis ins innerste Mark geht. Die Fasern unsers Herzens selber müssen sich lösen von allem dem, woran sie bis dahin hingen. Das geht denn nicht ohne Herzweh ab und ohne einen Riss, bei dem Herzblut fliesst." S. 129: „Was sind wir Gott schuldig? Weiset mir die Zinsmünze! Wess ist das Bild und die Ueberschrift? Gottes. Denn die Münze, mit der wir Gott zahlen — es ist unsere Seele; unsere Seele aber trägt Gottes Bild und Ueberschrift. Diese sind wir Gott schuldig. Wir sind geschaffen nach Gottes Bild und Gleichniss. Seine göttlichen Züge sind uns eingeprägt von Anfang an. Wohl mancher Schmutz hat sich auf dem Gepräge angesammelt und die Züge unkenntlich gemacht; im Staube dieser Erde ist die Münze viel herumgeworfen worden und dadurch abgerieben. Aber ganz verlöscht sind die Züge in Keinem, Spuren des göttlichen Abbildes sind noch in Jedem zu finden. Und sind wir nicht getauft? Hat nicht das Wasser der Taufe den Schmutz abgewaschen? Hat nicht das Feuer des Geistes die Münze gereiniget und ihr Gepräge erneuert?" Dass diese Predigten in einer Universitätskirche gehalten sind, mit Ausnahme der 6 Missionspredigten zum Schluss, merkt man allerdings sachlich und sprachlich überall. Wissenschaftlich gebräuchliche, publicistisch gangbare Wörter und Redeweisen werden nicht ängstlich von dieser Kanzel verbannt, z. B. Christum ignoriren, flüchtiges Interesse des Tages, sittliches Ideal, göttliche Ideen, religiöse Reformatoren, Reform des menschlichen Geistes, grosser Akkord der ganzen Schöpfung, geschichtliche Notiz, mathematischer Satz, Zeit der Barbarei, Kunst und Poesie, Politiker und grosse Geschäftsmänner, Autorität der Obrigkeit, Tumult der Parteikämpfe, Patriotismus der That, Gedanken und Theorieen, bessern und kultiviren, Laster der Civilisation, privilegirte Sünde und Schande, bewegliche Phantasie, Finanzprojekt, Zeichen, Bilder und Symbole, Mathematik und Technik. Aber obwohl so die Sprache nicht immer ganz rein, nicht immer unberührt von moderner Färbung ist, so kann man doch auch wieder ganze Predigten, ja die meisten lesen, ohne durch dergleichen gestört zu werden. Einen eng begrenzten Leserkreis freilich werden diese Predigten immer nur finden, aber für alle Theologen und alle gebildete Laien, die nach Wahrheit suchen, sollten sie nicht vergeblich veröffentlicht seyn. Lernend und studirend werden wir uns an ihnen erbauen, und legen wir sie zeitweilig aus der Hand, doch immer wieder darnach *greifen* um neue Nahrung daraus zu suchen. — Je mehr wir uns

dies Alles gebührlich anerkannt haben, um so weniger brauchen wir es zu verschweigen, dass uns die fünfte Predigt (am 1. S. nach Epiph. über Luc. 2, 41 ff.) nicht befriedigt hat — nicht als ob es dieser Predigt an der gewohnten Schönheit, Tiefe und Reichhaltigkeit fehlte, sondern weil der Verf., um geschichtlich zu seyn, um den psychologischen Faden in der Entwickelung des Jesusknaben recht klar abzuspinnen, den bleibenden Unterschied der göttlichen und menschlichen Natur zu vergessen scheint. „Auch Jesus trug einen Inhalt in sich, der sich ihm allmählich erschloss .. es war das besonders innige Verhältniss zu Gott, der Zug seiner Seele zum Vater, das Band der Gemeinschaft mit ihm, das Jesum anders an seinen Vater knüpfte, als die andern Menschen alle zu Gott stehen. D a s w a r d i e G e s t a l t, w e l c h e s e i n e w i g e s L e b e n, s e i n e e w i g e G o t t e s g e m e i n s c h a f t s i c h g e g e b e n, a l s e r e i n t r a t i n d i e W e l t u n d i n d a s L e b e n d i e s e r Z e i t... Diese Gottesgemeinschaft war ihm Natur, nicht erst Erziehung; aber in dem Maass, als sein Geist sich entwickelte, hat auch sie sich entwickelt.“ So reducirt sich die ewige Gottheit des Sohnes durch die Incarnation auf eine Gottesgemeinschaft, die der sich entwickelnde Mensch Jesus mit Gott hat, eine neue Art von Monophysitismus, wie ihn L u t h a r d t s Lehrer H o f m a n n oft genug entwickelt hat; während unsere lutherische Kirche trotz aller dogmatischen und geschichtlichen Schwierigkeiten im Einzelnen stets die doppelte Natur in der einen Person festgehalten hat in Nachfolge L u t h e r s: „Darum sollen wir die Worte Lucä aufs allereinfältigste verstehen von der **Menschheit** Christi, welche ist gewesen ein Handgezeug und Haus der **Gottheit.** Und ob er wohl voll Geistes und Gnaden ist allezeit gewesen, hat ihn doch der Geist nicht allezeit beweget, sondern jetzt hierzu erwecket, jetzt dazu, wie sich die Sache begeben hat. Also auch ob er wohl in ihm ist gewesen von Anfang seiner Empfängniss; doch gleichwie sein Leib wuchs, und seine Vernunft zunahm natürlicher Weise, als in andern Menschen, also senkte sich auch immer mehr und mehr der Geist in ihn und bewegte ihn je länger je mehr“ (Kirchenpostille, Erl. Ausg. 10, S. 300). [H. O. Kö.]

Diese gesammelten 20 Predigten von Prof. Luthardt haben äusserlich angesehen mit den (unter 2. besprochenen) Kahnis'schen viel Aehnlichkeit. Die Zahl, die Zeit ihrer Herausgabe, die Verlagsbuchhandlung, in der sie erschienen sind, die äussere Form haben sie mit einander gemein; auch darin sind sie sich ähnlich, dass sie meist über freie Texte und nur wenige über die sonntäglichen Pericopen gehalten sind und dass sich ein Anhang von Missionspredigten (hier 6) ihnen anschliesst. Auch der Bekenntnissstandpunkt und die gläubige Be-

handlung des Schriftwortes ist eine sehr verwandte. Dabei aber doch manche Verschiedenheit im Einzelnen, Eigenthümlichkeit der Gaben, der Predigtweise und Behandlung des Textes. Diese Predigten von Luthardt tragen eine Ueberschrift „Das Wort der Wahrheit", während die Kahnis'schen keine solche haben, eine Andeutung, dass sie durch ein inneres Band als zu einer höheren Einheit unter einander verbunden betrachtet seyn wollen. Sie sind eine Fortsetzung der beiden früheren Predigtsammlungen desselben Verf.'s „Ein Zeugniss von Jesu Christo" und „Das Heil in Jesu Christo". Sie sind nicht, wie jene von Kahnis, nach dem Kirchenjahr geordnet, sondern nach der Reihenfolge, wie sie gehalten worden sind. Daher kommt's, dass Predigten aus den verschiedenen Kirchenzeiten durch einander gehen. — Die Predigtgabe Luthardts ist in weiteren Kreisen bereits bekannt. Sie tritt uns vor Allem in tiefer, gründlicher Schrifterklärung, in logisch richtiger und gedankenvoller Entwickelung der Grundthatsachen unsers ewigen Heils, in einer ansprechenden, populären und allgemein verständlichen Form und besonders in sorgfältiger Fernhaltung von abstracten, wissenschaftlichen Ausdrücken entgegen. Die gottmenschliche Person unsers Heilandes und sein grosses ewiges Heilswerk für Alle ist der Mittelpunkt seiner Gedanken und Empfindungen, die er von den verschiedensten Seiten zu beleuchten und auf die Herzens- und Lebenszustände der Menschen und Zeiten anzuwenden versteht. Man spürt es diesen Predigten an, dass ihr Verf. die ernste und schwere Seelenarbeit des heil. Geistes an seinem eigenen Herzen erfahren haben muss. Er ist ein Prediger der Busse und des Glaubens, des Todes und des Lebens, des Kreuzes, aber auch seiner schmerzensreichen und seligen Frucht. Und überall steht ihm die gottmenschliche, erbarmungsreiche und seligmachende Gestalt des Mittlers und Versöhners Jesu Christi im Centrum. Das Eigenthümliche dieser Predigten ist, dass sie aus dem Centrum in die Peripherie sich bewegen, und nie umgekehrt. Sie sind nicht so scharf, geistreich und pikant, wie die Kahnis'schen, aber dafür einfacher, in Schrift und Erfahrung tiefer eingehender, volksthümlicher und im guten Sinne dogmatischer. — Die Dispositionen sind sehr kurz und einfach, meist auch äusserlich sich anschliessend an die Textesworte. Wir versagen uns aber des Raumes wegen Einzelnes mitzutheilen. Mögen diese Predigten aus dem Leben in unserer vielfach so erstorbenen Zeit auch Leben wirken! [H.]

2. Predigten von *Dr.* K. F. A. Kahnis, ord. Prof. der Theol. an der Universität Leipzig und Domherrn des Hochstifts Meissen. Leipzig (Dörffling & Franke) 1866. 220 S.

Wenn in der Regel eine gehörte Predigt einen grösseren Eindruck macht als eine gelesene, so werden hingegen die vorliegen-

den zu denen gehören, die man mit grösserem Nutzen liest als hört. Es sind geistvolle und höchst anregende Vorträge eines Professors der Theologie, die sich von den im Gemeindegottesdienst gehaltenen Predigten schon dadurch unterscheiden, dass sie wenig Textbenutzung und Schriftbeweis, aber auch wenig Verkündigung und Ansprache enthalten. Was enthalten sie aber denn? „Man muss es — so sagt der Verf. selbst im Vorwort — einem akademischen Theologen, der vor einer Universitätsgemeinde spricht, nachsehen, wenn er vorzugsweise lehrhaft predigt und öfter an Interessen anknüpft, auf welche die Predigt in der Regel nicht einzugehen hat. Indessen ist es nicht die Doktrin, welche diese Predigten erzeugt hat. Und so möge denn, was in diesen Predigten aus dem Leben kam, auch wieder zu Leben werden.“ Wir bestätigen diese Selbstkritik des Verf.'s und skizziren zur Probe die zu Anfang gestellten drei Predigten zum ersten Advent. 1. Ueber die Epistel Röm. 13. Sie ist für Augustin ein Wendepunkt geworden, wie die Einleitung in meisterhaft biographirender Weise ausführt. Nach Verlesung der Epistel wird die dunkle Jahreszeit und die heidnischen Gedanken darüber in Gegensatz gesetzt zu dem neuen Lichte in Christo, von welchem am 1. Advent zuerst gepredigt wird. Thema: Der erste Advent ein Tag des Lichtes, weil er 1) zeugt dass das Licht erschienen ist, 2) aufruft im Lichte zu wandeln, 3) von dem kommenden Lichte weissagt. Im ersten Theil werden die christlichen Festkreise, Ostern, Pfingsten, Weihnacht mit der Adventszeit geschildert und nicht unbemerkt gelassen, dass der kürzeste Tag der Tag des Thomas ist, in dem der Zweifel so wunderbar sich in den Glauben umsetzte. Der zweite Theil geht wieder auf Augustins Erfahrung zurück, dass der natürliche Mensch nicht im Lichte wandelt, und es auch nicht will, weil sein Wille zwiespältig ist. Der natürliche Mensch hat seine Schwerkraft (ganz anders wie der Planet) nur in sich, er muss erst Jesum als die rechte Sonne finden, um die er kreiset, dann erst ist ihm geholfen. Im dritten Theil erinnert der Prediger an den Gegensatz der heidnischen Saturnalien und der christlichen Weihnachtsfeier, des gehofften, auch von Virgil geweissagten goldenen Zeitalters und der Erfüllung in Christo. — 2. Ueber Joh. 17, 3. Einleitung: In der Welt herrscht Fortschritt, und auch die Kirche schreitet fort, aber nur was die Aussenseite betrifft, während der Grund unveränderlich bleibt. Die Stimme der Boten wandelt sich, aber nicht ihre Botschaft. Thema: Das ist das ewige Leben. Im ersten wird das ewige Leben Gottes und das vergängliche Leben des Sünders einander gegenüber gestellt. Aber je genauer wir Sünde und Tod an uns erkennen, um so näher stehen wir der Möglichkeit, Antheil an dem Leben Gottes zu bekommen. Im zweiten

Theil wird weiter ausgeführt, dass das ewige Leben in der Erkenntniss des allein wahren Gottes bestehe, aber nicht in der vernunftmässigen Erkenntniss, die auch ein Voltaire, ja selbst ein Robespierre hatte, sondern einer erfahrungsmässigen Erkenntniss der göttlichen Liebe, wie sie Pascal beschreibt. Diese Liebe aber offenbart sich in Christo, deshalb wird im dritten Theil ausgeführt, dass das ewige Leben in der Erkenntniss dessen bestehe, den Gott gesandt hat. Christus vermittelt die Kindschaft. Wer dies Leben nicht hat, der wird vom Fortschritt der Zeit verschlungen, wie Saturn seine eignen Kinder verschlang. Der Sieg bei Leipzig war wohl ein herrlicher Fortschritt der Weltgeschichte, aber er hat auch Tausende zermalmt. Nur die Kinder Gottes sind dagegen gesichert. — 3. Ueber Jer. 31, 31—34. In der Einleitung werden warnende und hoffende Prophetenstimmen vor und bis Jeremias aufgezählt, und so das Thema vorbereitet: Die alttestamentliche Weissagung ein Zeugniss für die Wahrheit, das Wesen und das Ziel des Neuen Bundes. Der erste Theil zeichnet die singuläre Stellung des jüdischen Volkes vor und nach Christus als Beweis für die Wahrheit des Neuen Bundes. Der zweite Theil knüpft in überraschender Weise an das Schillerjubiläum (die Predigt stammt aus 1859) an und citirt eine Stelle aus Schiller: „Hält man sich an den eigentlichen Charakter des Christenthums, wodurch es sich von allen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts Anderem als in der Aufhebung des Gesetzes, an dessen Stelle das Christenthum eine freie Neigung gesetzt haben will.“ Also wie Jeremias sagt: Gott will im N. Bunde das Gesetz ins Herz schreiben. Gott gibt uns eine Quittung über den früheren Gesetzesbruch und wirkt im Herzen ein neues Leben, Glauben, Demuth, Liebe, Hoffnung. In letzterer Beziehung wird wieder Schillers ideales Hoffen auf eine andere Welt angeführt und die Hoffnung ausgesprochen, dass auch sein Erlöser lebe. Weil aber der Verf. nicht Richter seyn darf, so führt er eine liebliche nordische Sage über die Seligkeit der Heiden an. Im dritten Theil zielt alles auf den jüngsten Tag, den zweiten Advent Christi hin. Dichter werden Propheten, und Propheten werden Dichter durch den Geist Gottes, und wenn auch ihre Weissagung sich schon mit der ersten Erscheinung Christi zu erfüllen beginnt, so liegt das Ziel der ganzen alttestamentlichen Weissagung doch noch vor uns. Wann wird das Ende seyn? Wir müssen leben, als ob Christus täglich kommen könnte, und für sein Reich handeln, als ob es noch lange bestehen werde. Dass dies scheinbar Widersprechende möglich sei, wird mit kurzen Worten an der Geschichte der Universität Leipzig nachgewiesen. — So sind diese Predigten denn allerdings lebendig, lehrhaft und wissenschaftlich, also nur für einen ganz beschränk-

ten Leserkreis mit Nutzen lesbar. Den Ref. haben sie sehr angesprochen, so wenig sie auch zur Nachahmung anreizen können; und so möge denn hier der Wunsch ausgesprochen werden: dass der hochbegabte Verf. unserer lutherischen Kirche, deren güldenes Kleinod — die Rechtfertigung — er auch in dieser Predigtsammlung so trefflich preist, noch recht lange möge erhalten werden; aber ohne Retractationen des Aergernisses seiner „lutherischen Dogmatik“ wird es kaum möglich seyn. [H. O. Kö.]

Eine Sammlung von 20 Predigten, die in verschiedenen Jahren (von 1854 bis 1866) vom Verf. gehalten worden, aber bis auf die 5 letzten, denen besondere Veranlassungen zu Grunde liegen, nach dem Lauf des Kirchenjahres geordnet sind. Die Sammlung wird eröffnet mit vier Adventspredigten über verschiedene Texte aus den Jahren 1861, 1863, 1859 und 1865; den Schluss machen eine Predigt im Dom zu Meissen am 15. April 1861 am Gedächtnisstage des dortigen Domcapitels, eine Predigt zur Einweihung des Rettungshauses in Hohenleuben (Reuss-Köstritz), eine Missionspredigt zu Nürnberg gehalten 1854 und zwei Missionsvorträge, über Ansgar 1855 und über Otto von Bamberg 1857; die in der Mitte liegenden Predigten sind, wie die ersten, hin und her an Sonntagen des Kirchenjahres in Leipzig gehalten. Daraus ergibt sich, dass zwischen den einzelnen Predigten kein innerer Zusammenhang besteht, sondern eine jede für sich angesehen seyn will. Das hängt mit der Stellung des Verf.'s an der Universität zusammen. Er hat als Professor der Theologie das Recht, in der Universitätskirche zu Leipzig des Jahres einige Male zu predigen, und hat von diesem Rechte Gebrauch gemacht. Uebrigens spricht er sich selbst in dem kurzen Vorwort über seine Leistungen sehr bescheiden aus, indem er den eigentlichen Beruf seines Lebens in der Predigt des Wortes nicht zu erkennen vermag und seine Predigtweise selbst als vorzugsweise „lehrhaft“ bezeichnet. Müssen wir dem Herrn Verf. auch in diesem Selbstbekenntniss im Allgemeinen Recht geben und namentlich einräumen, dass hie und da ein gewisser kühler und lehrhafter Ton, der mitunter in wissenschaftlichen Ausdrücken sich ausspricht, durch seine Vorträge geht, dass seine ganze Behandlungsweise des Stoffes mehr von der Peripherie zum Centrum als umgekehrt sich neigt; so bekennen wir doch gern, dass wir aus der Lektüre seiner Predigten nicht nur Belehrung, sondern auch manche Erbauung geschöpft haben, wie sie gewiss noch mehr beim lebendigen Vortrag die Zuhörer erfasst und erbaut haben. Die Gaben, welche Gott vertheilt hat, sind verschieden, wenn sie nur mit einem treuen, demüthigen Herzen zum Dienste des Herrn an seiner Gemeinde angewendet werden. Und an einem gläubigen, bekenntnisstreuen Ge-

müth fehlt es ja nach diesen Predigten Prof. Kahnis Gottlob nicht. — Als Vorzüge seiner Predigtweise möchte ich, natürlich ausser dem schrift- und bekenntnissgemässen Inhalt, die klare Anordnung und Durchführung der Gedanken, die kurze, scharfe und meist elegante Form, endlich das angezwungene und oft überraschende Hereinziehen der bedeutenden Zeitverhältnisse, der den Gebildeten zugänglichen Zeitinteressen und Persönlichkeiten bezeichnen. Das gibt den Vorträgen einen frischen, oft poetischen Anstrich. Sie scheinen uns daher mehr nur für Gebildete zur Lektüre geeignet und für angehende Theologen, die daraus lernen können, ihre Gedanken kurz zu fassen und die Form zu beherrschen. Wenn aber häufiger Wendungen vorkommen, wie „erlaubet mir" (S. 16) und „vergönnet mir" (S. 26), so scheinen mir solche bei einer eigentlichen evangel. Predigt doch nicht recht statthaft zu seyn. Als zugleich geistreich, warm und praktisch habe ich mir vorgemerkt die Predigt am S. Oculi über 1 Petr. 2, 21—25: „Jesus Christus als unser Vorbild im Leiden, 1) dass wir leiden sollen, 2) wie wir leiden sollen"; — am Palmsonnt. über das Ev.: „Der Einzug Christi in Jerusalem ein Vorbild 1) seines Einzuges in die Herzen, 2) seines Einzuges im Reiche Gottes unter den Völkern, 3) seines letzten Einzuges"; — am Sonnt. Rogate über das Ev.: „Im Namen Jesu bitten heisst: 1) im Glauben an Jesum bitten, 2) im Geiste Jesu bitten, 3) in Sachen Jesu bitten"; — IX. p. Trin. über Röm. 6, 16—18: „Die christliche Freiheit 1) eine Freiheit von der Sünde, 2) von dem Gesetze, 3) von der Welt." Die Predigt am Sonnt. Exaudi über das Ev.: „Das Zeugniss des heil. Geistes von Christo: 1) im Worte, 2) in der Kirche, 3) in dem Gläubigen", und besonders die in dem Dome zu Meissen über Ephes. 2, 19—22 gehaltene: „Das Christenthum die wahre Einheit der Treue und des Strebens" sind schwunghaft und gediegen. — Es bliebe wohl noch im Einzelnen Manches auszusetzen, z. B. die zu langen Einleitungen bei Nr. 1 und Nr. 14, der Mangel an Schärfe und Frische bei der Missionspredigt in Nürnberg, die äusserlich anreihende kritiklose Darstellung im letzten Missionsvortrage, der immer wiederkehrende Ausdruck von „protestantisch" und „Protestantismus" zur Bezeichnung unserer evang. luth. Kirche u. s. w.; — allein es ist des Guten und Gediegenen in diesen Predigten so viel, dass wir sie nur zur fleissigen Lektüre und zum Studium empfehlen können. Die Ausstattung ist würdig, und wir haben als Druckfehler von Belang nur S. 162 Josua statt Jesaia gefunden [H.]

3. *Dr.* F. L. Steinmeyer, Beiträge zum Schriftverständniss in Predigten. Band IV. 2te Auflage. Berlin (Wiegandt & Grieben) 1866. 342 S 1 Thlr. 2 Gr.

Diese in zweiter Auflage erscheinende und um 2 Predigten

vermehrte Sammlung enthält 20 Predigten über freie Texte, die nach Form und Inhalt eigenthümlich sind. Man empfängt beim Durchlesen derselben den Eindruck, dass es dem Verf. weniger um die Erbauung seiner Zuhörer zu thun ist, als darum, ihre Gedanken in Anspruch zu nehmen und eine flüchtige Begeisterung hervorzurufen. Denn der Verf. geht in hohen Worten einher, die nicht jedermann verständlich sind, denen man nicht so leicht folgen kann; es fehlt seinen Predigten die wohlthuende, das Gemüth ergreifende und mit sich unwillkürlich fortreissende Wärme, weshalb sie auch nur für die Gebildeten sich eignen und diesen selber eine schwer verdauliche Speise sind. Die höchste Kunst eines Predigers, sich so recht in die Bedürfnisse seiner Gemeinde liebend zu versenken, ihrem Leben nachzugehen und das Wort recht zu theilen, dass Niemand ohne Segen die Kirche verlässt, vermissen wir hier gänzlich; denn diese Predigten lassen kalt und entlocken nur Bewunderung über den Reichthum eines logisch denkenden Geistes. Der Verf. zieht seine Zuhörer gleichsam als seine Mitarbeiter und Gesinnungsgenossen mit hinein in das gemeinsame Geschäft, den logischen Denkprocess zu vollziehen, den Standort der Betrachtung, ihren Nerv und Stachel aufzusuchen, den Weg dazu zu bahnen und darauf in angestrengter und anstrengender Spannung forschend und nachdenkend soweit hindurchzudringen, dass der ganze Gedankengang ein Resultat erziele und die Erwägung befriedigt zur Ruhe komme. Die geistige Arbeit, die der Meditation auf dem Studirzimmer zukommt, vollzieht sich hier vor den Ohren der Zuhörer, so dass die eigentliche Aufgabe der Predigt, die Herzen in der innersten Tiefe zu ergreifen und für Christus zu gewinnen, nicht erfüllt wird. Denn der Verf. redet recht wenig von dem Christus für uns und verliert sich oft in ein Moralisiren, indem er die Thatsachen von der Erbsünde, von der Versöhnung des Menschen mit Gott durch den Gottmenschen, von der unbedingten Nothwendigkeit der Busse und von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott aus Gnaden zwar gelegentlich berührt und als Voraussetzungen mit in seine Erwägungen aufnimmt, aber nie länger bei ihnen verweilt. In allen Predigten ist nichts zu verspüren von der Absicht, die Herzen anzufassen und sie zum Einblick in sich selber zu bewegen; er bleibt nur bei der Oberfläche stehen, ohne hinabzusteigen in den dunkeln Grund der Herzen und in die unergündliche Tiefe des unbegreiflichen Erbarmens Gottes. Es sind Verstandespredigten, die sich losmachen von der erhabenen Bibelsprache, in denen der eigne Geist vorwaltet und die viel hineinlegen in das Wort, was gesucht ist und nur mit dialektischer Kunst daraus entwickelt werden kann.

Indessen soll auch das Gute an ihnen nicht verkannt werden. Der Verf. löst die Aufgabe, die er sich stellt, frei gewählte Texte

gründlich und nach allen Seiten zu erforschen und das christliche Leben in dialektisch-rhetorischem Schwunge zu beleuchten, ganz gut; mit hingebender Sorgfalt und umsichtiger Treue ist sein Augenmerk stets darauf gerichtet, zunächst irrthümliche oder oberflächliche und ungenügende Auffassungen des Textes abzuweisen, um so der eignen Auslegung den Weg zu bereiten und dann in scharfer Logik den ganzen Inhalt des Textes nach seinem Zusammenhang und nach allen Momenten, die er der Erklärung bietet, gründlich darzulegen, wobei er oft treffende Citate macht und mit glücklicher Hand aus dem Schatze der Heilsgeschichte und der Kirchenlieder das Passende wählt. Ebenso ist er in der Schilderung einzelner Verhältnisse und Zustände ein Meister und gibt dem Theologen — denn nur für diesen haben seine Predigten Werth und Bedeutung, nur diesem sind sie zu empfehlen zum Studium — gute Winke für die Auffassung des Schriftworts. Möge es dem Verf. gelingen, durch kindliche Hingabe an das Wort in einfältiger und nüchterner Weise zu predigen und auf der Kanzel den Professor des Katheders etwas zu verleugnen: denn hier gilt es nicht, mit seiner Gelehrsamkeit zu glänzen und geistreich zu seyn, sondern in Kraft des Geistes, der in alle Wahrheit leitet, zu den Müden und Hungrigen zu reden mit seelsorgerlicher Liebe und das tiefste Bedürfen der Seelen zu stillen mit gesunder Speise, aber nicht mit hohen Worten menschlicher Weisheit. — Zum Schlusse wollen wir noch einige Dispositionen anführen. 1. Hebr. 12, 14: Der Weg des Friedens als die Offenbarungsstätte des Herrn. 1) Die Aufgabe erkennen, die der Apostel stellt und 2) die Aussicht deuten, die er uns eröffnet. 2. Am Sylvesterabend: So Gott will (Jac. 4, 13—15): der Wahlspruch der Frommen. 1) Die Voraussetzungen, auf denen er beruht; 2) die Kraft, welche er entfaltet. 3. In der Epiphaniaszeit. Die Deutung der Trübsal aus Jesu Munde (Joh. 9, 1—3): wie Er ihre Ursache verhüllt und wie Er ihre Absicht enthüllt. 4. Sexagesimä. Das hat der Feind gethan (Matth. 13, 28) oder die That des Feindes im Reiche Gottes: ihre Frucht und unsern Schutz. 5. Estomihi. Die Nähe der Nacht als Mahnung an das Tagewerk (Joh. 9, 4—5): die Herrlichkeit erkennen, in der uns das Bild des Herrn entgegentritt, und die Kraft empfinden, mit welcher dasselbe uns zur Nachfolge drängt. 6. Das Kreuz Jesu Christi als die Offenbarung göttlicher Gesinnung (Marc. 8, 31—33): 1) erkennen, wie von dem Kreuze her ihr voller Glanz hervorgebrochen sei, und 2) sehen, wie in diesem Kreuz ihr sicherer Prüfstein für uns Alle liegt. 7. Die Feier der Passion als Aufruf zum verdoppelten Kampfe (Luc. 22, 38): 1) zur Erweiterung seines Umfanges, 2) zur Steigerung sei-

nes Ernstes. 8. Das Kreuz Jesu Christi als die Weihe unserer Pilgerschaft (Hebr. 13, 12—15): es gibt unserm Pilgergefühle (?) die reinigende Pflege und bezeichnet unserm Pilgerlaufe die sichere Bahn. 9. Der Ruhm am Kreuze (Gal. 6, 14): 1) das Kreuz Christi ist die Kraft der freudigen Erhebung inmitten aller Entbehrungen und 2) der Quell des aufgerichteten Muthes trotz aller Niederlagen. 10. Der Gehorsam ist der Massstab unserer Opfer (1 Sam. 15, 22): 1) ihres Werthes, 2) ihres Segens. — Die äussere Ausstattung des Buches ist schön und der Druck sehr gut und sorgfältig. [W. E.]

4. Christliche Reden von *Dr*. J. T. Beck, ord. Prof. d. Theol. in Tübingen. 6te Sammlung. 3tes Heft. Stuttgart (Steinkopf) 1866. 210 S. gr. 8. 12 Gr.

Die beiden ersten Hefte der 6. Sammlung enthalten zusammen 26 Predigten aus den Jahren 1861—64; das vorliegende Heft gibt deren 13 aus den Jahren 1864—66; die ausgezeichnetste ist die 4te: „Die Sendung vom Herrn." Doch auch alle übrigen verdienen Empfehlung: sie heissen in Wahrheit „christliche Reden." Ihr überall durchschallendes Hauptthema lautet: „In unsern Tagen, wo die Menschen immer mehr glauben, alles sich selber nehmen zu können und alles auf der Erde zu finden, ohne einen Himmel und einen Gott im Himmel zu bedürfen, eben jetzt, wo dieser Erdenschwindel Alt und Jung immer mehr ansteckt, müssen wir es besonders uns gesagt seyn lassen: Nichts kann ein Mensch sich nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel herab; was der Mensch anders nimmt, das ist nicht Gabe, sondern Raub, ist kein Gut, sondern Scheingut und Uebel, wird nicht zum Segen, sondern zum Fluch", denn „Alles, was die Menschen eigenmächtig sich selbst nehmen, ist gestohlnes Gut, genommen dem Herrn über Alles, statt gegeben von ihm, und daher geht es damit nach dem Wort: wie gewonnen, so zerronnen!" — Dabei wird beständig auf die beiden evangelischen Grundlehren hingewiesen; „in der Schrift", heisst es, „finde ich Rathgeber und Führer, welche den Menschen zu Gott erheben, über der Erde einen Himmel aufschliessen, und Jahrhunderte hindurch haben diese Führer im Leben und Sterben der Menschen, die ihnen folgten, anders sich bewährt, als die neuen Zeithelden, welche den Himmel begraben wollen in die Erde, und den Menschen erniedrigen zum Thiere"; und sodann heisst es hinsichtlich des materialen Grundprincips: „Sünde und Tod ist Herr und Meister in der Welt, ist Herr und Meister in dir, und so bleibst du ewig, wenn du nicht bei Jesus Christus dir Hilfe suchst und wohl gebrauchst, die in der ganzen Welt sich nirgends findet, in allen ihren Büchern und Schulen nicht, in allen ihren Naturkräften und Kunstmitteln nicht, in allen ihren Gütern und Freuden nicht, in allem

ihrem Alten und Neuen nicht." Den Geist unserer Zeit malt *Dr.* B. so ab: „Es wird Götzendienst getrieben mit der Natur und ihren Kräften, mit Gut und Macht der Welt; Götzendienst mit menschlichen Thaten, Büchern und Reden, mit menschlichen Lehren und Gesetzen; Götzendienst mit der Menschen Verstand, Liebenswürdigkeit und Schönheit; Götzendienst mit Vernunft, Wissenschaft und Kunst, mit Staat, Kirche und Schule; Götzendienst mit christlichen Formen, christlichen Werken, christlichen Vereinen und Gesellschaften, und in allen diesen verschiedenen Richtungen mit den Personen, die darin Macht und Ansehen haben", wobei „Gottes Name und Wort von den verschiedenen Parteien missbraucht wird zum Schmuck ihrer Fahne und zur Ausbreitung ihrer Gewalt, weil Glaubensruhm, christliche Redensarten und Titel viefach sich verbunden zeigen mit Heuchelei und Scheinheiligkeit, mit Schmeichelei und Kriecherei vor Reichen und Hohen, mit Ueberlistung und Unterjochung der Schwachen, mit unchristlichen, ja auch unmenschlichen Handlungen." Aber „ihr werdet es selbst noch erfahren: Gottes Mühlen mahlen langsam, aber mahlen furchtbar klein." — Wohlgesprochen! [Str.]

5. Das Gleichniss vom verlorenen Sohne. Dem Christenvolke an's Herz gelegt und mit einer Zugabe in Liedern dargereicht von Georg Wilhelm Schulze. Mit einem Titelbilde von Carl Andreä. 4. sehr verm. Aufl. Berlin (Eduard Beck) 1866. XXVIII u. 310 S. in 8. 27 Gr.

Der reichbegabte Verf. legt mit feurigem Geiste seinen Text nach der Einleitung in 7 Abschnitten aus: 1. Das Vaterhaus. 2. und 3. Des Sohnes Fortgang und Untergang. 4. Des Sohnes Einkehr. 5. Des Sohnes Umkehr. 6. Des Sohnes Aufnahme. 7. Der nicht verlorene und nicht wiedergefundene Sohn. Der durch Alles sich hindurch ziehende Faden ist der Preis der Gnade und Barmherzigkeit, welche verlorene Sünder, so sie umkehren, an- und aufnimmt, und weil der Verf. diese Gnade und ihre Kraft, wie er sagt, an seinem eigenen Herzen erfahren hat, darum redet er auch davon mit Kraft und seliger Freude. So weit können wir auch dem Buche folgen und viele Leser wünschen; dennoch möchten wir bei dieser freudigen Anerkennung, nach dieser Seite hin, Manches anders geartet sehen, soll das Buch seine Bestimmung, ein gesundes Erbauungsbuch seyn zu können, wirklich erreichen. Zu solcher Gesundheit würde zunächst eine Einfachheit und Beschränkung der Rede gehören. Der Verf. redet so zu sagen immer in den äussersten Ausdrücken und in ekstatischer Redeweise, dazu in solcher Ausdehnung der Gedanken, dass es etwas Ermüdendes und Abspannendes hat. Dreiviertel des Buchs besteht aus Interjectionssätzen. Das aber hindert die Erbauung, zumal wenn ein und derselbe Gedanke immer und

immer wieder in anderer Form ausgeprägt wird; auch kann es dabei nicht an Wiederholungen an ungeeigneten Stellen fehlen. Die Geister sollen aber den Propheten unterthan seyn und die Logik soll sie regieren. Ob etwa der Verf., den wir übrigens gar nicht kennen, gewohnt ist, bei ausserordentlichen Gelegenheiten, als Reisepredigten, bei Missionsfesten u. s. w. aus dem Stegreife erbauliche Ansprachen zu halten, wo das Hingerissen werden und das Zurückkommen auf schon Gesagtes gerade nicht abgewogen wird, und diese Gewohnheit in dem Buche beibehalten hat? — Ein Schaden pflegt dabei rücksichtlich der Sache nicht auszubleiben, dass der Kern derselben von dem Wortschwalle überfluthet und dadurch verdeckt wird. Solche Kernpunkte in dem vorliegenden Gleichnisse sind die zuvorkommende Gnade des Vaters, der Zug des Vaters in dem Gewissen des Sohnes unter dem äusseren Elende. Ferner das Wagniss des Sohnes, sich unter den Schrecken des Gewissens aufzumachen zu dem Vater. Die Majestät des Glaubens an die Erbarmung des Vaters in dem Herzen des Sohnes, welche die Schrecken des Gewissens überwiegt, und das: ich will, erscheinen lässt weniger als Selbstbeschluss, als vielmehr als Gottesmacht des Glaubens, wovon der Sohn regiert wird. Endlich das Hervorheben der Treue und Gerechtigkeit des Vaters — so ist er treu und gerecht 1 Joh. 1. —, da er in dem Herzen des Sohnes findet das feste Vertrauen auf seine Vatergnade, was er selbst als Bedingung zum Empfange der Vergebung gesetzt hat. Gerade diese Kernpunkte werden aber von dem Verf. theils bedeckt, dass sie kaum erkannt werden können, theils übersehen, und namentlich das Letztere fast zu einem Akte weichlicher Barmherzigkeit gemacht, der das Heilig, heilig, heilig ist der Herr nicht erkennen lässt. Am wenigsten aber genügt die Schilderung des älteren Sohnes. Abgesehen von der rechten Zeichnung der bei ihm hervortretenden Lieblosigkeit, ist die Zeichnung ganz verfehlt, ja tief irre führend. Schon die Ueberschrift zu dieser Zeichnung: „Der nicht verlorene und nicht wiedergefundene Sohn“ ist verwirrend. Denn dieser Sohn war wirklich verloren, er war noch nie gefunden, folglich konnte er auch nicht wiedergefunden werden. Sodann ist es ganz verfehlt, wenn der Verf. diesen Sohn zu den 99 Gerechten zählt, die der Busse nicht bedürfen, und diese seine „sauberen Freunde“ nennt. Welche schiefe Beschreibung, wenn der Verf. sagt: Der ältere Sohn hat dem Vater gedient, hat seine Gebote erfüllt; hat „das Alles gehalten von seiner Jugend an“; hat alle Last, auch die schwerste, getragen, alle Arbeit, auch die sauerste, gethan; hat sich keine Ruhe, keine Erholung, keine Freude gegönnt. Es darf ja keine Zeit versäumt, darf ja nichts verbraucht werden von seinem Eigenthum! Seines Vaters Gnaden-

erbe sieht er nicht an als freie Liebesgabe, sondern als seinen sauer verdienten Lohn u. s. w.! Und wie will es gar der Verf. verantworten, wenn er mitten unter strömendem Liebesgerede die orthodoxen, bekenntnisstreuen Christen — und das sollen doch wohl die Lutheraner seyn — in dem älteren Sohne verkörpert vor sich sieht? wenn er in das Lied mit einstimmt, das jetzt immer lauter aus dem Unionslager her gehört wird: wir treiben die Liebe, ihr seid die Pharisäer? „Sie, sagt er, arbeiten aus Pflicht, aber nicht aus Liebe. Sie haben nie den beseligenden Liebeskuss des Vaters innig und warm mit betenden Herzen gefühlt. Sie kennen das Wort Gottes, sind in der Bibel zu Hause, aber hören nicht hindurch den Herzschlag der suchenden Heilandsliebe, spüren nicht den wehenden Hauch des Geistes Gottes. Sie kennen alle Ordnungen und Satzungen unserer theuren Kirche und wachen streng darüber, dass Alles genau so sei, wie bei ihnen, selbst der Ton der Rede, selbst der Schnitt der Bekenntnissuniform u. s. w.“ S. 186 und 201. Nicht auszusprechen ist die Verwirrung hierin bei dem Lieberedner. Genug, das Buch hat bei vielem Trefflichen und Ergreifenden tiefe Schäden in sich, und deshalb können wir es auch als ein Erbauungsbuch im Ganzen nicht empfehlen. Das Titelbildchen, sonst ansprechend, wird durch die Lage der linken Hand des Sohnes unschön. [A.]

6. Predigten bei dem Militärgottesdienste gehalten von *Dr.* Johannes Georg Krätzinger, Garnisonsmitprediger in Darmstadt. Darmstadt (Würtz) 1866. 229 S. gr. 8. — Zum Besten einer Krankenstiftung im Diakonissenhause zu Darmstadt.

Im Ganzen 29 Predigten, drei im Feldlager, drei Militärstandespredigten und Predigten nach Folge des Kirchenjahrs. Werden diese auf ihre Form angesehen, so ist an ihnen neben angemessener Kürze eine Einfachheit der Disposition und Klarheit der Rede zu loben, wenn auch das Streben nach Schönrednerei, besonders in Schilderungen der Natur, worin sich der Verf. gefällt, für Predigten immer etwas Bedenkliches hat. In ihrem Inhalte haben aber alle Predigten etwas Schillerndes, das aussehen mag, als würde der Glaube gepredigt, aber die Grundanschauung des Verf.'s ist ein gemilderter Rationalismus, doch immerhin Rationalismus. Wird gefragt, was predigt der Verf. von der Person Christi? so nennt er ihn zwar den Sohn Gottes, ja auch den Gottmenschen, doch heisst das nur: „Abkömmling einer höheren Himmelswelt, eine Offenbarung Gottes selber in Person“ (4. Pr. S. 22). Wie wenig aber dieses über die blosse Menschheit hinausgeht, zeigt der Verf. in der 13. Pr. S. Estomihi, wo er Jesu Voraussagung seiner Leiden hervorgehen lässt aus seiner tiefen Menschenkenntniss. „Nur zu gut kannte Christus das Menschenherz, als

dass er nicht hätte vorhersehen sollen, die unerschrockene Freimüthigkeit, womit er Busse und Erneuerung predigte, den Eigennutz, die Scheinheiligkeit der mächtigen Priesterpartei aufdeckte, werde ihm blutgierigen Hass einbringen; daher sagt er seine Leiden vorher." Deshalb cumulirt bei dem Verf. die Herrlichkeit Christi hauptsächlich darin, dass er uns „in seiner Person das lebendigste und ergreifendste Vorbild der Weisheit und Tugend vor Augen gestellt hat, dass wir nur nachzufolgen brauchen seinen Fussstapfen", und dieses „nicht in der Form eines blossen Gesetzes, sondern in Gestalt des heiligsten, erhabensten, aufopferndsten, herzergreifendsten, liebenswürdigsten Personlebens." Eben dieses Vorbildes wegen und weil „uns aus seinem gekreuzigtem Bilde ein himmlisches Erbarmen anschaut, das uns, auch wenn wir im Kampfe mit der Sünde einmal unterlegen sind, aufs neue Muth macht, dass wir an Gottes Kraft nicht verzweifeln" u. s. w. — eben deswegen ist allein in Christo Seligkeit. 28. Pr. über Ap.-Gesch. 4, 12. Dabei fallen dann auch Aeusserungen vor, wie: „Christus, das sündlose Urbild der Menschheit, hatte es als einen Rathschluss seines himmlischen Vaters erkannt, die Strafe, die die ganze sündige Menschheit verdient hätte, nämlich den Tod, auf sich zu nehmen, er der Schuldlose für die Schuldigen, um damit einerseits der Gerechtigkeit Gottes, der sein nicht ungestraft spotten lässt, eine Sühne zu gewähren für alle Zeiten und andererseits der Menschheit in seinem Tode ein ewig gültiges Unterpfand eines gnädigen und barmherzigen Gottes tröstend vor Augen zu stellen" — 13. Predigt S. Estomihi —; allein es sind dieses eben nur Aeusserungen, die von der Grundanschauung des Verf.'s, welchem die *integritas morum* das Hauptstück der Frömmigkeit ist, abweichen, weshalb ihnen auch weiter keine Folge gegeben wird. Der Grund davon liegt in der mangelnden Erkenntniss von dem Menschen und seiner Sünde. „Neben der uns anerschaffenen göttlichen Natur, sagt er in der Pr. 22. S. n. Tr., die durch die Stimme des Gewissens uns fort und fort zum Himmel zieht, hat der Mensch aber auch eine irdische Natur, die ihn hinabzieht zu der Lust und Sünde der Welt, ja zu der Bosheit der Hölle. Da gilt es einen schweren Kampf" u. s. w.; oder: „Das wahre Glück liegt nicht in der Ferne, es liegt in uns; verbessern wir uns selber und es wird auch um uns besser werden", und dieses Glück in uns ist „die harmonische, ruhig heitere Lebensanschauung, wie sie nur der wahre Christ haben kann" — Predigt in der Neujahrszeit. — Deshalb macht der Mensch seine Beseligung und Heiligung im Grunde selbst mit Hülfe des Vorbildes Christi, der von Gott gesandt ist, die Menschheit sittlich frei zu machen von der Knechtschaft der Sünde u. s. w., und wenn sich dann der Mensch in solchem Denken und Handeln im Geiste

Christi selig fühlt, dann ist er selig. Ueberhaupt arbeitet in dem Verf. etwas gegen den Glauben, den er im Grunde nicht versteht, sonst könnte er nicht zu solchen Aeusserungen kommen 12. Pr.: „Es ist verhältnissmässig viel achtungswerther, weniger zu glauben, aber in dem Wenigen treu zu seyn, als die Bibel von vorn bis hinten glauben wollen, und doch mit dem Vielen leichtsinnig verfahren"; oder 28. Pr.: „Während es von vielen getauften Namenchristen dann heissen wird: gehet hin, ich habe euch noch nie erkannt, wird umgekehrt bei vielen Ungetauften das Apostelwort zur Geltung kommen: unter allerlei Volk, wer Gott fürchtet und Recht thut, der ist ihm annehmbar." Dahin gehört die Sorge, den Zuhörern die Furcht zu benehmen, als wolle ihr Pastor sie zu Frömmlern machen. Mit solchen Dingen wird das Reich Gottes nicht gebaut. Geradezu unverantwortlich aber ist die Misshandlung, die sich der Verf. hier und da mit dem Texte erlaubt. So in den zwei ersten Predigten im Feldlager über Eph. 6, 13 und 1 Cor. 16, 12—13. In der ersteren ist die Rüstung Gottes die unwandelbare Treue gegen den erhabenen Kriegsherrn, der Schild die todesmuthige Vaterlandsliebe, der Helm des Heils der Geist des Gebets. In der zweiten wird das Wachet Wacht halten am Rhein gegen die Feinde Jenseits; das Stehet im Glauben zu der Treue gegen den erhabenen Kriegsherrn, zur Treue zu der Fahne; das Männlich- und Starkseyn zu der ächten moralischen Kraft im Kriege und Frieden. Meint der Verf. etwa damit ächt militärische Predigten zu halten, so irrt er auf das tiefste. Solche Dinge sagt der Hauptmann vor seiner Compagnie, der Pastor braucht es nicht zu wiederholen, von ihm wird es auch nicht erwartet. — Auch im Feldlager gilt es Christum und nur Christum predigen. Was überhaupt der Verf. im Ausdeuten des Textes vermag, um seinen Rationalismus mit sentimentalen Schönrednereien an den Mann zu bringen, zeigt auch die 6. Pr.: „Der Hauptmann Cornelius." Da heisst es: „Petrus steht um die heisse Mittagsstunde allein auf der Zinne des Daches; alles still ringsumher; eine feierliche Gottesruhe liegt unten auf der heissbesonnten Stadt; still dehnt sich rings das Meer in weiter Runde; still wölbet sich das blaue Himmelsdach. In tiefem Sinnen über des Gottesreiches Zukunft ist des Apostels Blick nach oben gerichtet; da ist es ihm, als ob die Silberwolke dort im blauen Raume sich wie ein weisses Linnen zu ihm herniedersenke; nach allen vier Weltgegenden deuten ihre Ränder" u. s. w., „und während Petrus noch über die Bedeutung dieser sinnbildlichen Luftspiegelungen nachdenkt" u. s. w. Was für Recht hat der Verf., solchen säuselnden Wind seinen Zuhörern vorzumachen? Was für ein Recht, statt: dass er seinen eingeborenen Sohn gab, stets das Andere mit Asterisken zu setzen, dass er sei-

nen eingeborenen Sohn sandte; oder stets in gleicher Weise zu sagen: ist auch kein Name gegeben, darin sie sich wahrhaft selig fühlen, als u. s. w.? Will der Verf. seine Gemeinde wahrhaft bauen und nicht stören, so muss er sich demüthiger unter das Wort stellen, als es in vorliegender Sammlung geschehen ist. [A.]

7. Täglicher Wandel und Gebete des Christen. Ein Hand- und Haus-Buch für evangelische Christen als Mitgabe für das ganze Leben von Christian Göring, Senior zu Westheim in Mittelfranken. 5te vermehrte Auflage. Nördlingen (Beck) 1866. 332 S. 12.

Vorliegendes Gebetbuch des nun am 18. Juni 1866 selig zu seinem Herrn und Heiland heimgegangenen Verfassers, der mit seltener Aufopferung und brennendem Eifer der Kirche des Herrn diente und auch dieses Büchlein zum Besten des Windsbacher Waisenhauses herausgab, hat bereits in seinen früheren Auflagen mit grossem Segen an Vieler Herzen gewirkt, und wird nun auch in dieser vielfach vermehrten Auflage das Gedächtniss dieses treuen Dieners Christi bei Vielen noch lange als ein gesegnetes bewahren. Sein Hauptvorzug vor vielen andern derartigen Büchern besteht in der Umfassung aller Lebensverhältnisse in gedrängter Kürze. Hier findet sich der tägliche Wandel eines Christen nach allen Seiten beleuchtet, Gebete um alle einzelnen christlichen Tugenden, Gebete für jede Tageszeit, für jede Lage des Lebens, für jedes Lebensalter, für jede kirchliche Handlung, Krankengebete und Sterbegebete. Es leidet eher an Ueberfülle, als an Mangel; indess wird dies das Büchlein eher empfehlen, als unbeliebt machen, dass der Geist hier für die verschiedensten Bedürfnisse seiner Seele Vorsorge findet, und dass den Gebeten meist zweckmässig gewählte Liederverse beigegeben sind. — Sollte dieses Gebetbuch, woran bei der Beliebtheit, die es sich errungen hat, nicht zu zweifeln ist, noch eine weitere Auflage erleben, so rathen wir, alle Vorreden und Anmerkungen, die als unnöthiger Ballast beigegeben sind, zu streichen und alle die Lieder zu entfernen, welche entweder ohnehin schon in allen guten Gesangbüchern enthalten sind, auf die kurz hingewiesen werden mag, oder welche der wahrhaft poetischen Kraft entbehren und deshalb mit bewährteren Versen vertauscht werden können; auch liesse sich wohl manches Gebet weglassen. Bei grösserer Vereinfachung wird das Buch nicht blos billiger, sondern auch besser. [E. E]

8. Liebetrut, Friedrich, *Dr.*, emeritirter Pfarrer zu Charlottenburg, Fest- und Feiertagsbüchlein. Zur Lehre und Erbauung an den gesegneten Tagen des HErrn. Berlin (Beck) 1867. VII u. 51 S. in 8°. 4 Gr.

Ein kleines, aber erquickliches und anregendes Büchlein, das

Niemand ungesegnet aus der Hand legen wird. Lehrhaftes und Erbauliches einigen sich darin in ungezwungener Weise, weil das Herz des Verf.'s von der Herrlichkeit und Heiligkeit des Tages des HErrn ganz erfüllt ist und davon redet in lieblich lockender Weise. Möchte das wahrhaft evangelische Schriftchen weite Verbreitung finden! [A.]

9. Unterwegs. 2te Stereotypausg. Druck bei Riehm in Basel.

Wer ist nicht Tag für Tag unterwegs? Und wer bedarf da nicht wie für den Leib der irdischen Speise, so für die Seele der Speise des göttlichen Wortes? Solchen, die das alltäglich in jedem Monat von einem treuen geistlichen Führer begehren, bietet für jeden der 31 Monatstage der unbekannte Verf. in seinem bei unbekanntem Verleger und ohne Jahrangabe und Seitenzahl erschienenen, höchst würdig und zugleich nützlich ausgestatteten köstlichen Taschenbüchlein herrliche und mächtige Worte der hl. Schrift mit kurzem gesalbten Gebet, meist auch aus der hl. Schrift, als Antwort darauf, und je einem wahrhaft guten geistlichen Liede, zuletzt mit noch 3 vollständigen Kernpsalmen, Alles in einer Inhaltstiefe und Lauterkeit, zugleich in einer Auswahl und Anordnung, die sich durch sich selbst allen Gläubigen empfehlen wird, wenn immerhin auch von der grossen objectiven Heilswahrheit neben der reichen subjectiven geistlichen Anwendung eine selbst noch grössere Fülle uns erwünscht gewesen wäre, über die Aufeinanderfolge manches Einzelnen gestritten werden könnte, und die Aufnahme gerade manches geistlichen Liedes vor einem anderen und mitunter dessen Verkürzung oder Veränderung im Einzelnen sich uns minder empfohlen hat. [G.]

10. Mich. Saxo's *Arcana annuli pronubi* oder Geheimnisse und Bedeutung des ehelichen Traurings. Aufs neue ans Licht gestellt von W. Löhe. Nürnberg (G. Löhe) 1867. XII u. 144 S.

Im J. 1588 hat Hofprediger Mich. Saxo von Ohrdruff seine Schrift über die Geheimnisse und Bedeutung des ehelichen Traurings zum ersten Mal drucken lassen. Nach der 3ten Ausgabe vom J. 1594 veröffentlicht sie hier in ihrer ursprünglichen Gestalt Pfarrer Löhe zu Neuendettelsau von neuem, indem er nur die alte Vorrede und das blos einleitende erste Kapitel als überflüssig und einige ganz wenige Stellen als für unsere Zeit zu derb weggelassen hat. Der Herausgeber zweifelt, ob irgend ein Neuerer über den Gegenstand so einfach und doch ohne alle Trivialität, und dabei so ansprechend und überzeugend reden und schreiben könnte, wie Saxo, hofft, Neuvermählten und Freiern mit dem aus dem Staube aufgehobenen Buche einen guten Dienst zu thun, und wünscht allen Betrachtern und Lesern das Vergnügen, welches er

selbst beim Lesen gefunden habe. Ref. kann in dem Allen dem Herausgeber nur vollkommen beistimmen. [G.]

XIX. Hymnologie.

1. Jul. Sturm, Israelitische Lieder, eingeführt von Fr. Delitzsch. 2. verm. Aufl. Halle (Barthel) 1867. 116 S. 12 Gr. (in schwarz. Leinw. mit Goldschnitt 20 Gr.).

Dass diese anspruchslosen Lieder seit ihrem ersten Erscheinen 1858 jetzt schon zum 2. Male hervortreten, ist ein Zeugniss von ihrer hohen Bedeutung. Ihren Zweck, „Liebe zu Israel in die Herzen der Christen und Liebe zu dem erschienenen Christus in die Herzen Israels zu träufeln", „vor den Thüren der Christen von deren Liebesschuld gegen Israel und vor den Thüren der Israeliten von deren Liebesschuld gegen den König Messias zu singen", erfüllen sie in einer Lauterkeit des Glaubens, einer Gluth der Liebe, einer Tiefe der Anschauung, einer Anmuth, Würde und Mannichfaltigkeit der Form, dass es kaum eine Sammlung von Dichtungen (den Psalter ausgenommen) geben dürfte, welche in so wenigen Worten einen solchen heilskräftigen Reichthum an Wahrheit und Schönheit in sich schlösse. Suchenden Israeliten und neophytischen Gläubigen aus Israel insbesondere wird schwerlich eine sinnigere und edlere Gabe geboten werden können, als diese in ebenso wehmüthig rührender, als begeisterter Liebe zu Israel auch vom Vorredner empfohlene. [G.]

2. H. A. Daniel (Prof. am Pädagog. zu Halle), Die Kirchenhymnen *Christe cunctorum dominator alme*, *Urbs beata Hirusalem.* Zur Feier 25jähr. Direct.-Thätigkeit Hrn. Dir. Prof. *D.* Kramer dargebracht. Halle (Waisenhaus) 1867. 24 S. 4.

Des Domcapitulars und Prof. *Dr.* Lämmer Festschrift zu einem Breslauer clericalen Jubiläum 1866 „*Coelestis urbs Jerusalem*, Aphorismen u. s. w." hat dem auf hymnologischem Gebiete so sachkundigen und verdienten Verfasser Anlass gegeben, bei einem Hallischen Jubiläum den alten Kirchweih-Hymnus mit mancher Einrede gegen Lämmer von neuem zu besprechen. Er geht von der Bemerkung aus, dass unter den Kirchweihgesängen der alten Kirche zwei, *Christe cunctorum dominator alme* und *Urbs beata Hirusalem*, oder in der modernen Bearbeitung im Brevier *Coelestis urbs Jerusalem* die berühmtesten seien, und schickt nun zuvörderst den ersteren selbst in kritisch beglaubigtem Texte voraus. Diesen Hymnus setzt er nach der ältesten Handschrift ins 7te, mindestens 8te Jahrh., womit die Form des Gesanges übereinstimme; der andere dagegen, bekennt er, sei ihm in Handschriften, die über das 12te Jahrh. hinausgingen, niemals vorgekommen. Nachdem er sodann von diesem Hymnus einen kritisch revidirten Text

festzustellen versucht hat, zur Seite den umgearbeiteten Text des römischen Breviers, knüpft er daran exquisite kritische Erläuterungen und Erörterungen, wie nur er sie zu geben vermochte. Er leitet demgemäss diesen Hymnus aus dem 10. bis 12. Jahrh. her und betrachtet ihn als einen ursprünglich mozarabischen, von dem es übrigens ungewiss sei, ob er schon ursprünglich Beziehung zur Kirchweihe gehabt habe, und in Betreff dessen er auch die Integritätsfrage für noch unentschieden hält. Hat er aber so sich mehr mit dem alten Gesange beschäftigt, als mit der von Lämmer besprochenen Umarbeitung, so macht er dafür mit Recht geltend, dass man doch nicht anders über das in der Ueberarbeitung Gegebene zur richtigen Ansicht kommen könne, wobei er indess unumwunden den Tact und Geschmack, die Eleganz und Feinheit anerkennt, womit die alten Hymnen von den modernen Umarbeitern in eine classische Form gegossen seien. Niemals habe auch die katholische Kirche den alten Glaubensgehalt aus den alten Liedern zu entfernen gesucht, nur metrische Richtigkeit und correcte Latinität sei ihre Sorge gewesen, wogegen die protestantischen Liederbesserer „wenigstens zum Theil ihr Werk gerade darum anfingen, um die alten positiven Dogmen mit ihrem neuen Spülicht fortzuschwemmen.“* Trotz alledem seien ihm die Hymnen in ihren alten ursprünglichen Gestalt doch lieber. „Gar zu unpolirte hätte man lieber mit anderen vertauschen, keine umwandeln sollen. Die alten Hymnen sind in ihrer ungekünstelten Einfalt mit allen ihren sprachlichen Härten und Fehlern die kräftig-würdigen Repräsentanten der Urkirche, die Ueberarbeitungen mit ihrer Classicität und heterogenen classischen Nomenclatur verhalten sich zu den alten Gesängen, wie ein modernes an sich ganz schön gesetztes Tonstück zu dem strengen Kirchenstil der Vergangenheit.“ — Doch wir brechen ab. Hymnologen vom Fach dürfen das von Gelehrsamkeit strotzende Schriftchen nicht übersehen, und werden die Ausbeute daraus dann auch uns Anderen recht allseitig mundrecht zu machen verstehen. [G.]

3. J. F. Bachmann (C.-R. und Pastor zu Berlin), Paulus Gerhardt's geistl. Lieder. Historisch kritische Ausgabe. Mit P. Gerh.'s Bildniss. Zum Besten der (in dringender Noth-

* Minder beipflichten können wir freilich dann dem Verf. im Rühmen noch eines anderen katholischen Princips dem protestantischen gegenüber, das die katholische Kirche eben als Kirche sich den Liederdichtern gegenüber gestellt, die Gabe mit Dank empfangen, aber damit in vollkommener Freiheit zum Dienst ihres Werks und ihrer Aufgabe geschaltet habe. Denn das katholische Stabilitätsprincip durfte dies; das protestantische Bewegungsprincip aber, hier angewandt, würde dann aller Subjectivität in der Liederumgiessung Thür und Thor geöffnet und so nur noch scandalöser das Dogma selbst umgeformt haben, als es ohnehin protestantischerseits schon geschehen und so schön vom Verf. nach dem Obigen gerügt ist.

wendigkeit neu zu erbauenden) St. Simeonskirche. Berlin (L. Oehmigke, Appelius) 1866. VIII u. 328 S. gr. 8.

Der Verf. fürchtet nicht und darf auch nicht fürchten, dass sein Unternehmen, eine historisch kritische Ausgabe der Lieder Paul Gerhardt's zu geben, darum unnöthig erscheinen könne, weil die letzten Jahrzehende uns bereits die bezüglichen Arbeiten von Langbecker, O. Schulz und Wackernagel gebracht. Mit Recht weist er darauf hin, Wackernagel habe mit seiner Herausgabe der Lieder Gerhardt's eigentlich nur dem Zwecke der Erbauung dienen wollen, und daher, obwohl er den Text nach der ersten Gesammtausgabe, der Ebeling'schen von 1666 wiedergebe, sich auf Texteskritik nicht eingelassen, Langbecker und Schulz aber haben ihren Ausgaben gleichfalls die Ebeling'sche zum Grunde gelegt, indem sie auch die abweichenden Lesarten der Feustking'schen von 1723 mittheilten, Langbecker überdies auch das Berliner Gesangbuch von 1653 und ähnliches Gleichzeitiges berücksichtigt, während Schulz nicht einmal die Psalmodie von 1657 gekannt und nur einige ausserberlinische Gesangbücher zu Rathe gezogen habe; auf eine Vergleichung älterer Gesangbücher jedoch seien beide nicht eingegangen, und die für die Lieder Gerhardt's besonders wichtigen Ausgaben der Crüger'schen *Praxis p. m.* von 1656 und 1648 seien ihnen ganz unbekannt gewesen. Die neueste Gesammtausgabe der Gerh.'schen Lieder von C. F. Becker endlich habe nur die Ebeling'sche Ausgabe von 1683 mit der Feustking'schen von 1707 zum Grunde gelegt, ältere Drucke aber gar nicht in Betracht gezogen. — So gebührt denn dem Verf. voller Dank, wenn er sich, und zwar lediglich zu historisch kritischem Zwecke, einer Vervollständigung der bisherigen Leistungen unterzog und das Ergebniss seiner mehrjährigen Forschungen darlegte. Gerhardt's Lebensgeschichte wesentlich als bekannt voraussetzend, hat er dabei sein Absehen vorzüglich darauf gerichtet, das Alter der einzelnen Lieder und den ursprünglichen ersten Text derselben festzustellen. Dazu hat er in einer Einleitung (S. 1—47) zunächst die Quellen ihrem Alter nach aufgeführt, aus denen die Kenntniss der Gerh.'schen Lieder zu schöpfen ist, und ihre Beziehung zu einander und zum Dichter nachzuweisen versucht, um so den Werth ihrer Lesarten zu würdigen. Dann folgen die einzelnen Lieder, geordnet nach dem Alter des ersten Drucks und nach diesem abgedruckt.* Jedem Liede sind kurze historische Bemerkungen über seine Grundlage, Veran-

* So wird denn z. B. in dem Liede Ist Gott für mich, so trete u. s. w. die vielbesprochene Strophe Kein Zorn des grossen Fürsten abgedruckt Kein Zorn der grossen Fürsten, wobei aber auch der Verf. mit Nachdruck hervorhebt, dass damit nicht die bösen Geister, sondern die Grossen der Erde gemeint seien.

ung, ersten Druck, Melodie, Uebersetzungen u. s. w. vorange-lt, und unter jedem Liede sind dann die vom ersten Druck weichenden Lesarten zusammengestellt. Ein Anhang gibt noch deutsche und 8 lateinische Gelegenheitsgedichte Gerh.'s, die st neuerlich aufgefunden worden sind. — In dieser Weise hat enn der verdiente Verf. ein Werk des mühsamsten Fleisses ge-liefert, das von keinem Hymnologen und keinem Verehrer P. Gerhardt's, möchte seine Ansicht auch noch so weit in diesem oder jenem Einzelnen von der Bachmann'schen abgehen, unbeachtet bleiben darf. Leider hat derselbe nur weder ein genaueres Inhaltsverzeichniss, noch der Benutzung des Werks so förderliche Columnentitel beigegeben: ein formaler Mangel, der durch das zugefügte Register nicht ersetzt wird. [G.]

4. Das Wittenbergische Kirchengesangbuch zum Gebrauch für die kirchliche und häusliche Andacht. Mit einem Anhange und einer Sammlung von Gebeten Wiesbaden (J. Niedner) 1866. XVI u. 836 S. 8.

Die Wittenbergische Kirchengemeine ist in der ganzen evangelischen Christenheit die erste gewesen, welche eine Sammlung deutscher Kirchenlieder gehabt und öffentlich gebraucht hat. Es waren dies die von Luther 1524 herausgegebenen 8 Lieder, und diese erste Liedersammlung war der lebenskräftige Stamm, aus welchem in rascher Entwicklung unter Luthers eigner Hand und Pflege das Wittenbergische Kirchengesangbuch erwachsen ist. Die letzte seiner zahlreichen Ausgaben von 1779 enthielt 1000 Lieder. Dies war aber auch die letzte Ausgabe, welche eine wahre, treue und reine Fortentwicklung des Lutherschen Keimes darstellte. Seit der Ausgabe von 1788 wurden mehr als die Hälfte aller Lieder, darunter viele der trefflichsten und herrlichsten, weggelassen, andere elende neuere Producte an ihre Stelle gesetzt, und die übrig behaltenen jämmerlich verwässert. Diese Ausgabe von 1788 hat seitdem mehrere, fast unveränderte Auflagen erlebt, das ächte Wittenbergische Kirchengesangbuch dagegen ist seit 1779 nicht wieder aufgelegt worden. Dies alte schöne Buch nun wird hier, hauptsächlich unter der Sorge des Superint. *Dr.* Schapper, den Gemeinden neu dargeboten. Zwar konnte es ja, weder das Lateinische, noch Deutsche seines Inhalts, nicht wieder ganz wörtlich abgedruckt werden; auch ist die Zahl der älteren 1000 Lieder auf 905 reducirt worden. Zugleich ist ein Anhang von 127 anderen Liedern beigegeben worden von einzelnen trefflichen reformirten Sängern (wie Joach. Neander, Lampe, Tersteegen) und von Dichtern der Gellertschen, Klopstockschen und bewährter neuere Kreise. Das Weggelassene aber durfte in der That zumeist wirklich wegbleiben, das Neuere ist gut, und die Veränderung des Alten sind fast sämmtlich äusserst linde und keusch vor

nommen worden und tangiren das Wesen nicht. Da nun auch das den alten Ausgaben angehängte Gebetbuch Unlauteres nicht enthält und die beigegebene deutsche Augsb. Conf. natürlich nur die von 1530 ist: so dürfen wir in dem neu herausgegebenen Gesangbuche (das ja für die Diplomatik nicht bestimmt ist) eine für die Gemeinden hochdankeswerthe Gabe begrüssen, die sich auch anderweit Bahn brechen möge. [G.]

5. Christliches Gesangbuch für höhere Schulen. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1865. 96 S. 8. 6 Gr.

Dir. Schöning und Conr. Lattmann vom Göttinger Gymnasium erklären in einer recht erfreulich zu lesenden kurzen Vorrede den Zweck des Buchs dahin, dass es bei den Morgenandachten in höheren Schulen, zunächst ihrem Gymnasium gebraucht werden solle, wodurch die Auswahl des Stoffs bestimmt sei, und wie im Text, der im Ganzen der ursprüngliche sei, einige Rücksicht theils auf eine früher dort bräuchliche Sammlung, theils auf das Landes-Gesangbuch habe genommen werden müssen. — Wenn es aber gleich im ersten Lied, Luthers Glaube, in der zweiten Strophe Vers 6 heisst: ist er statt: ist ein wahrer Mensch geboren, so ist dies eine weder durch solche noch durch andere Rücksichten zu rechtfertigende Textänderung; ebenso im Liede: Es wollt uns Gott genädig seyn der veränderte Anfang und in der 1. Str. V. 6: lieb statt liebt, in der 3. Str. segne statt segen, im Lied: Aus tiefer Noth Str. 1 V. 3: gnädig Ohr neig her statt gnädig Ohren kehr, in Nu freut euch, Christ lag in Todes Banden und sonst die Verdrängung der guten Genitivform Herzen durch Herzens, im letztgenannten Liede im Anfang der letzten Strophe: Hohe Fest für Hoh Fest, wodurch eine Sylbe zu viel in den Vers kommt. In Komm heiliger Geist sollte man doch das schöne Wort Glast, welches der Reim gebieterisch fordert, nicht mehr fürchten. Die Schlusszeilen von Vater unser im Himmelreich sind falsch interpunctirt; der vorletzte Vers gehört mit dem vorhergehenden, nicht mit dem letzten zusammen. Im Lied Allein Gott in der Höh sei Ehr bedarfs am Schluss der dritten Strophe der Herstellung der richtigen Lesart: unser armen *(nostrum miserorum)*. Sehr hässlich verändert ist in der dritten Strophe dieses Liedes: durch gróss Martér und u. s. w. statt: durch grósse Márter und u. s. w., abgesehen von den übrigen Unrichtigkeiten und üblen Aenderungen in diesem Liede. O Lamm Gottes erfordert statt geduldig das so schöne duldig. Wie entstellend ist in Spenglers Lied Durch Adams Fall das geschmacklose: Licht, das strahlt ins Ferne statt der brennenden Lucerne. In Nu lob mein Seel steht Str. 4 sinnlos des Lobs statt seins Lobs, völlig verkehrt stets statt steht, Str. 3 zu rechnen

statt von Rechte, höchst unrichtig und eine liebliche Schönheit entwendend übér sein júnge Kíndelein statt über seíne júngen Kíndlein kleín. — Dergleichen ist viel, was wir nicht alles anführen können. Das Angezeigte möge den Herausgebern eine Anmahnung seyn, ihr Büchlein in dieser Hinsicht in sprachlichem, ästhetischem und erbaulichem Interesse zu revidiren. Es ist lauter Vortheil dabei, der gefürchtete Schaden nur eingebildet. Und gerade die gelehrte Schule hat das Echte und Rechte, wenn es sonst vorenthalten wird, ihren Schülern zu geben Beruf. Aber es kommen freilich Dinge in den Texten des Buches vor, die wenig Hoffnung lassen, dass die Herausgeber sich zu solchen Ueberzeugungen herzu finden werden. Das Lied Wie schön leuchtet der Morgenstern wird den Schülern vollständig zernichtet dargeboten. Trägt man Bedenken, dies Lied in seiner Ursprünglichkeit der Gymnasialjugend darzureichen, was leider, um das Lied zu schützen, wohl vielfach nöthig seyn mag, so lasse man es doch lieber ganz weg. Unter das Lied Auf Christi Himmelfahrt, so wie es da steht, müsste man nicht den Namen Josua Wegelin setzen. Den Herausgebern war es vielleicht nicht bekannt, dass dessen Lied Allein auf Christi Himmelfahrt, wie es gleich anders beginnt, auch im Fortgang weit anders lautet, hoch poetisch erhaben gegen diese Prosa. Die wohl sicherlich auf Missverstand beruhende und mythische Autorschaft der Kurfürstin Louise Henriette bei den Liedern Ich will von meiner Missethat und Jesus meine Zuversicht werden die Herausgeber bei einer zweiten Auflage vielleicht beseitigen. Dagegen möchten sie in der siebenten Strophe des zweiten dieser Lieder V. 1 das schöne siecht für fleht eintreten lassen und in Str. 10 V. 2 das richtige und echt biblische tiefsinnige, zugleich freilich entscheidend gegen die Autorschaft einer Dame, deren Muttersprache nicht die deutsche war, zeugende Lüften statt Lüsten. Aber freilich haben sie in die vorhergehende Strophe statt der Luft, zu welcher diese Lüfte das Gegenstück bilden, sehr künstlich eine Gruft hinein gebracht; da hört denn alles auf. — Diese letzte ist recht das Beispiel einer dogmatischen oder vielmehr antidogmatischen Aenderung. Ist eine solche auch in Herzlich lieb Str. 2 des Feindes Trug und Wüthen statt: des Satans Mord und Lügen? Der Teufel ist doch sonst schon im Buche, schon Nr. 2. Aber Satan! Wäre es doch vielleicht seinet wegen? Und seinet wegen auch etwa, was höchst sonderbar ist, die herrliche zweite Strophe des Liedes Wer Gott vertraut ausgelassen? Zeuch ein zu **deinen** Thoren hat Paulus Gerhardt zum heiligen Geiste nicht gesungen, sondern Zeuch ein zu **meinen** Thoren, sei **meines** Herzens Gast. Das es statt er in der Doxologie in

Rinkarts Liede Nun danket alle Gott ist zwar der Form der alten kirchlichen Doxologie nachgebildet, aber in diesem modern gedachten Liede ein Irrthum gegen den Verfasser und gegen den Zusammenhang, wie leicht zu erkennen ist. Neumarks Wer nur den lieben Gott lässt walten hätte besser den richtigen Fortgang: und hoffet auf ihn allezeit, hier Punkt oder Gedankenstrich, dann weiter: der (der liebe Gott) wird ihn (den Hoffenden) wunderlich erhalten in aller Noth und Traurigkeit, viel schöner als die gewöhnliche Veränderung. — Die chronologische Anordnung der Sammlung billigen wir durchaus in Uebereinstimmung mit den in der Vorrede dafür angeführten Gründen. Mit der getroffenen Auswahl sind wir im ersten Hundert und darüber hinaus im Ganzen sehr einverstanden. Paul Gerhardt ist sehr reichlich vertreten, von Luther hätten wir gern noch Einiges mehr, wie Ach Gott, vom Himmel sieh darein u. dgl. Aber Lieder von der reinen Lehre scheinen nicht beliebt zu seyn. Erhalt uns HErr bei deinem Wort sollte doch nicht fehlen. Ach bleib bei uns HErr Jesu Christ vermissen wir sehr. In der zweiten Hälfte und gegen Ende des Buchs kommt viel leiche Waare vor, wovon Vieles viel besser weggeblieben wäre. Bei Manchem möchte man glauben, dass die Herausgeber geglaubt haben, dem Geschmack und dem Auge der Eltern ihrer Schüler, welches dies oder jenes suchen möchte, Concessionen machen zu müssen, bei Manchem scheinen sie singulär persönlicher Vorliebe gefolgt zu seyn. Unsres Erachtens ist die Liederzahl des Buchs, 213 Nummern, für den beabsichtigten besondern Zweck um ein Beträchtliches zu gross geworden; und doch fehlt sehr Köstliches, das Solche, die es kennen und lieben, schwer entbehren. Immerhin gehört aber diese Erscheinung, namentlich in Hinblick auf ihren Ursprung und ihre Bestimmung, zu den erfreulichen, anerkennungs- und dankenswerthen. [Cr.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Geschichte, Literaturgeschichte, Pädagogik, Biographie, Geographie, Verschiedenes.)

1. *Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne par M. Guizot. Leipzig (Brockhaus)* 1866. 376 *S.*

Es ist immer wohlthuend, wenn ausserhalb der theologisch-geistlichen Sphäre Männer, die einen weltlichen Beruf ausfüllen, und zwar mit voller Kraft ausfüllen, sich mit ganzer Entschiedenheit zum Christenthum und seiner die Welt durchsäuernden Macht bekennen. So finden wir es in dem vorliegenden Buche des einst so einflussreichen Staatsmannes, der sich aber doch auch des Evangeliums nicht schämt. Nachdem eine erste Reihe Betrachtungen

über das Wesen des Christenthums gehandelt hatte, wird in dieser zweiten Reihe der grosse Kampf der Gegenwart besprochen nach seinen verschiedenen Seiten. Nach der französischen Revolution, wo das Christenthum am tiefsten gesunken war und am meisten an Terrain im Volksleben verloren hatte, beginnt diese von Guizot geschilderte Gegenwart, und so verfolgt er denn *le réveil chrétien en France au* 19. *siècle* zuerst in der katholischen, dann in der protestantischen Kirche, um endlich auf die philosophischen und antichristlichen Richtungen, Spiritualismus, Rationalismus, Positivismus, Pantheismus, Materialismus, Skepticismus, ja sogar auf die praktische Gottlosigkeit, Gleichgültigkeit und Unklarheit einzugehen. Der Verf. hat die besondere Gabe des Ueberblicks, er bietet zum grössten Theil Selbsterlebtes, Selbstdurchkämpftes, und da dies alles durch pikante, geistreiche Bemerkungen gewürzt ist, so sieht man sich an der Hand eines kundigen, gewandten und lebhaften Erklärers durch die gegenwärtigen Zustände der französischen Kirche und durch das Lager der verschiedenen Parteien rasch hindurchgeführt. Man wird namentlich die erste Hälfte mit Nutzen lesen, und in der zweiten Hälfte sich über die christliche Treue in der Apologetik freuen; am ansprechendsten sind aber die über Alex. Vinet und Adolf Monod handelnden Blätter, wo der Verf. mit grosser Liebe und doch ohne panegyrische Uebertreibung von diesen beiden grossen Männern redet, denen die reformirte Kirche Frankreichs so viel zu verdanken hat. Das Resultat des christlichen Erwachens in der katholischen Kirche ist nach dem Verf.: *progrès de foi chrétienne*, *progrès de science chrétienne*, *progrès d'oeuvres chrétiennes*, *progrès de force chrétienne*, das Resultat eines Kampfes zwischen Glaube und Unglaube, Freiheit und Autorität, Staat und Kirche; in der protestantischen Kirche aber, wo es sich nahezu um eben dieselben Gegensätze gehandelt hatte, besonders um die Frage, ob noch ferner Staatskirche oder freie Kirche, kommt es zu einem ganz ähnlichen Resultate, ein Beweis, dass die Erweckung dieselbe ist, ohne dass doch die Kirchen in eins zusammenfliessen dürften oder könnten. Diesem christlichen Fortschritt steht nun gegenüber die schwarze Wetterwolke des Antichristenthums; der Feind verspricht der Welt die volle Wahrheit und die volle Freiheit, aber bestehen seine Systeme auch die Prüfung? Alle seine Hypothesen werden zu Schanden, und der Verf. schliesst mit dem siegesfrohen Bekenntniss: *Le Christianisme seul a droit de réussir, car seul il connait bien l'homme, l'homme tout entier, et le satisfait en le réglant.*

[H. O. Kö.]

2. Augustin und Göthe's Faust. Vortrag gehalten im evang. Verein zu Berlin von Lic. *Dr.* P. Kleinert. Berlin (Wiegandt & Grieben) 1866. 45 S. kl. 8. 6 Gr.

Die weit verbreitete, von den Gegnern der Religion nach Kräften ausgebeutete, von einem kurzsichtigen religiösen Eifer vielfach begünstigte Klage, dass unsere deutsch-classische Literatur dem Christenthume feindlich gegenüberstehe, lässt sich nur scheinbar begründen. Daher kann es wohl als ein anerkennenswerthes Unternehmen bezeichnet werden, wenn nachgewiesen wird, dass die classische Literatur des deutschen Volks, welches ja unter allen die tiefste religiöse Begabung hat, nur von einem tief religiösen Gemüthe vollkommen gewürdigt zu werden vermag. Der auf dem Gebiete populär-wissenschaftlicher Darstellung bereits durch seine Schrift über Jesus und die Parteien seiner Zeit bekannte Lic. K. hat es unternommen, im vorliegenden Schriftchen jenen Nachweis an dem tiefsinnigsten Gebilde deutscher Poesie, am Faust, durchzuführen. Er zeigt, wie auch von Göthe gilt, was Cicero von allen wahren Dichtern gesagt hat, dass sie „auf Anregung des Geistes Gottes reden"; er weist nach, dass in der That Göthe's Faust für jeden, der Ohren zu hören hat, religiöse Wahrheiten predigt, die unmittelbar in die Tiefe der hl. Schrift hineinführen, und dass der reiche Geist Göthe's auch die religiösen Probleme in ihrer grössten Tiefe erfasst hat. Dieser Nachweis wird so geführt, dass nicht durch hochtönende Worte philosophischer Speculation die inneren Motive in der Entwicklung des Faust beschrieben werden, sondern dass sie sich in dem Spiegelbilde der Lebensentwicklung des Kirchenlehrers Augustin theils gleichlaufend, theils contrastirend von selbst darbieten. Das Schriftchen ist zugleich insofern von besonderem Interesse für unsere Zeit, als Faust und Augustin nicht blos als einzelne Individuen, sondern als Typen der erlösten und der nicht erlösten Menschheit, der Christenheit und des modernen Menschheitsideals aufgefasst sind und somit die Parallele eine schlagende Beziehung auf unsere Zeit erhält und auf das, was ihr Noth thut. Ausgehend von der tiefsinnigen Prometheus-Sage führt Lic. K. den Gedanken durch: „Faust ist die Menschheit, die in Adam stirbt; Augustin ist die Menschheit, die in Christo zum Leben kommt; Faust und Augustin ergänzen sich wie der gefesselte und der befreite Prometheus." „Drei Hauptgesichtspunkte ergeben sich von selbst für diesen Vergleich: der ungleiche Anfang; der gleiche Weg; und das ungleiche Ende." Sehr beachtenswerth ist hierbei das Urtheil des Verf.'s über den „nach der Vernunft und hl. Schrift unfassbaren", aber der „harmoniebedürftigen, vor der letzten Consequenz zurückschreckenden Seele des Dichters entquollenen Schluss des Göthe'schen Faust." — Es wäre kein gutes Zeichen der Zeit, wenn das wackere Büchlein unbeachtet bliebe. [Str.]

3. Schillers religiöse Bedeutung. Ein Vortrag von Lic. *Dr.* P. Kleinert. Berlin (Wiegandt & Grieben) 1867. 46 S. kl. 8 (oder 12?). 6 Gr.

Den geistvollen, beredten „Vortrag“ sähen wir gern in den Händen Vieler; nicht als wären wir mit dem Hauptinhalte einverstanden, sondern weil hier der grosse Dichter einen ausgezeichneten Sachwalter gefunden hat, vornehmlich aber weil sich hinter das anscheinend historische Thema die weitgreifende Principienfrage nach der religiösen Bedeutung der Profanliteratur überhaupt verbirgt. Ueber Letzteres wäre viel zu sagen; wir deuten nur kurz die Gesichtspunkte an, die uns als leitende gelten. 1. Ueber die altklassische Literatur denken wir ebenso wie Lic. K., und wie die Reformatoren, und wie Gregor. Naz., Basilius, Clemens Alex., Origenes, Augustin und Hieronymus. 2. Aber nur in zweiter Linie, nur mit einem *Quia* und *Quatenus*, sagen wir das Nämliche auch von der neuern Literatur. Die griechischen und römischen Klassiker stehen uns hoch und normirend über den romanischen und germanischen. 3. Die religiöse Bedeutung der Profanliteratur betreffend, so halten wir mit Luther „die Sprachen“, hauptsächlich die alten, für die Scheide, worin das Schwert des heiligen Geistes steckt. Ebenso halten wir mit dem Reformator die altklassischen Dichter, Redner, Geschichtschreiber und Weltweisen für „der Heiden Propheten“; was die neueren Autoren schon darum nicht seyn können, weil sie zum Christenthume eine specifisch andere Stellung einnehmen, als jene. 4. Was den speciellen Gegenstand des „Vortrags“ anlangt, so unterscheiden wir in Schiller den Menschen vom Dichter. Beide decken sich hier so wenig als anderwärts; gleichwohl hat Lic. K. beide confundirt. Denn der „Vortrag“ soll darthun, dass Schillers Werke ihrem Gesammtinhalt nach ein propädeutisches Verhältniss zum Glauben haben, und dass dem auch die Gesammtrichtung des Lebens Schillers entspreche. Letzteres gehört gar nicht zur Sache, kann auch, selbst auf K.'s Standpunkte, nur im Hinblick auf Joh. 8, 7—11 richtig dargestellt werden. Es fehlt zwar auch hier dem „Vortrage“ nicht an geistreichen Anschauungen, aber das Ganze löst sich in eine unbedingte Apologie Schillers auf, für welche wir gar keinen Nutzen absehen, und die in dem Schlusssatze: „Wer an solch ein Todtenbett mit richtenden Gedanken treten mag, der hat sich selbst gerichtet“, leicht den Eindruck der Floskelhaftigkeit erzeugen kann. 5. Die „religiöse Bedeutung“ des Dichters (von der poetischen und nationalen urtheilen wir so wie K.) wird, glauben wir, nur dann richtig erkannt und gewürdigt, wenn man Schiller nicht isolirt auffasst. Die deutsche Literatur seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts dreht sich um die 6 Dichterfürsten, und diese vertreten drei verschiedene

religiöse Standpunkte: Klopstock und Herder den des Evangeliums, Schiller und Lessing den des Gesetzes, Göthe und Wieland den der Natur. Damit scheint nun im Wesentlichen der „Vortrag" zu harmoniren: er erblickt in Schiller den Sänger des „Sittengesetzes" und darum auch seine religiöse Bedeutung als „eine den Weg weisende", als „die der Erziehung zur Religion." Ein solcher Wegweiser und Erzieher wird jedoch das Sittengesetz nur im Munde dessen, der aus dem Gesetz ins Evangelium vordringt, wie der Apostel Paulus; nicht auch im Munde dessen, der, wie Schiller, aus dem Evangelium ins Gesetz zurückfiel. Laut der Erfahrung hat Schiller Wenige zu Paul Gerhardt, Viele zu H. Heine, die Meisten zum Tugendstolze geführt. Pindar, Plato und Sophokles sind bessere Wegweiser und Zuchtmeister. [Str.]

4. Lübker, Friedrich, *Dr.*, Grundzüge der Erziehung und Bildung für das deutsche Haus. Hamburg (Agentur des Rauhen Hauses) 1866. XVI u. 344 S. 1 Thlr. 12 Gr.

„Haben die wissenschaftlichen Darstellungen der Pädagogik und Didaktik, sagt der Verf. in seiner Vorrede von 1866, vorzugsweise den Gesichtspunkt der Schule im Auge behalten, so habe ich geflissentlich den Standpunkt des Hauses gewählt. Die Bedeutung des Hauses ist in meinen Augen eine sehr grosse: ihre Erfüllung ist in der Gegenwart eine mangelhafte, vielleicht mangelhafter als je; aber daraus folgt nicht, dass keine Aussicht zur Wiedergeburt des Lebens vorhanden ist, aus welchem auch das Haus seine Kräfte sammeln muss. Unser ganzes nationales Leben ist in einem Zersetzungsprocesse begriffen, wie wohl noch in keiner Zeit seiner tausendjährigen Geschichte; das ist ja nur ein Symptom des Krankheitsstoffes, der schon so lange die engst verbundenen Glieder und Factoren seines Lebens aus einander gezogen hat. Wenn Staat und Kirche, Schule und Familie, Stämme und Geschlechter, alle unter einander in einer solchen Trennung, in einer solchen Spannung und Feindschaft, wie heutzutage begriffen sind, dann muss nach einem Gesetze, das sich im geistig-sittlichen Lebensgebiete nicht minder streng offenbart, als im natürlichen, ein um so festerer, wahrerer, dauernderer Bund der Wiederherstellung nahe seyn." — Ist Ref. ein solches Gesetz auch nicht bekannt und bezweifelt er sein Vorhandenseyn, kennt er dagegen wohl das Gesetz, dass organisches Leben, ist es einmal zerstört, sich nicht wiederherstellen lässt, so mag das Angeführte doch zeigen, worauf es der Verfasser mit seinen Grundzügen abgesehen hat. In das Haus, speciell in das deutsche will er dringen, dass es sich auf sich selbst anfange zu besinnen, seine Zerrüttung und Verwüstung durch Einlassen des modernen Zeitgeistes erkenne und lerne, durch Rück- oder Hinkehr zu der gottgeordne-

ten Erziehung seiner jungen Glieder — welches immer ein Miterzogenwerden seiner älteren ist — seine wahre Bestimmung zu erfüllen, einem völligen Zersetzungsprocesse vorzubeugen, vielmehr zur Wiedergeburt des rechten Lebens wieder zu gelangen. Eine schöne Aufgabe, wohl werth des Aufgebots aller Kräfte eines reich begabten und gemüthsvollen Mannes! Der Verf. steht dazu auf dem rechten Boden, auf welchem er den gesunden, freien und tiefen Blick empfangen hat, der sein ganzes Werk auszeichnet, auf dem Boden des positiven Glaubens an die Offenbarung Gottes in Christo, näher, auf dem der Rechtfertigung eines Sünders durch den Glauben allein. Er weiss es, dass in dem persönlichen Glauben an den persönlich erschienenen menschgewordenen Heiland einzig das Personbildende liegt, dass die Hingabe an die Gnade Gottes in Christo die lebenentscheidende That unserer tiefsten Selbstbestimmung ist und also nur die Rechtfertigung zu ganzen Menschen macht. Von diesem Gesichtspunkte aus baut er seine Erziehungs- und Bildungslehre auf: „Auf dieser Rechtfertigung ruht alle Erziehung, sagt er S. 114, und weil gerade die evangelische Kirche diese an ihre Spitze gestellt hat und als ihr Panier wider die Gegner erhoben hat, dürfen wir die Erziehung vorzugsweise als eine evangelische bezeichnen.“ Deshalb ist ihm die Pädagogik wohl eine Wissenschaft, die der Ethik am nächsten steht, doch eine selbständige, deren Ziel und Wege aber vorgezeichnet sind. Ihr Ziel liegt über diese Welt hinaus, die Gestaltung des Ebenbildes Gottes, dess ewiges Urbild in Christo ist. Ihre Mittel und Wege sind theils Organe des heiligen Geistes, theils Gaben und Kräfte der irdisch-menschlichen Entwicklung, Umstände, Verhältnisse persönlicher und zeitlicher Natur. Da soll erzogen, unterrichtet, gebildet werden, um dadurch das Ideal zu Tage zu fördern, das in jeder Menschenbrust ruht — *anima naturaliter christiana*, — also in dem Zöglinge das wahre Gotteskind und das wahre Menschenbild wieder herzustellen. Und weil hierzu Alles von der persönlichen Stellung des Zöglings zu dem Erlöser abhängt, so werden zu Erziehern auch Solche erfordert, in denen Christus persönlich Gestalt gewonnen hat. Das Streben nach diesem Ziele sieht der Verf. in der Neuzeit verwirklicht in dem Werke der inneren Mission, die er eine pädagogische That im schönsten Sinne und in vollstem Masse nennt, und der er lobsingt nicht ohne Ueberschwänglichkeit, was bei diesem Werke gar nicht noth thut und Uebertreibungen erzeugt, die nicht gut sind. Doch wollen wir mit dem Verf. hierwegen nicht rechten, als welches uns durch die übrige gediegene Güte seines Werks gewehrt wird.

Den so gezeichneten Grundzügen der wahren Erziehung nach kann diese also nur in der Familie die Hauptstätte haben, und ist sie hier auch das alles durchdringende Moment, so bleibt sie doch

nicht blos auf das specifisch Religiöse beschränkt, sondern mit der Erziehung hat sich die Bildung, doch immer als das Sekundäre zu vereinigen, welches sich dann auf das Herausbilden des „rein Menschlichen" zumeist erstreckt. Letzteres stellt der Verf. im 12. bis 17. Abschnitte zusammen, wo er eingehender das Verhältniss der Erziehung zur Bildung behandelt und als nothwendige Erfordernisse zu der wahren Bildung hervorhebt die christliche Bildung, die geschichtliche, die sprachlich literarische, die ästhetische und die naturwissenschaftliche. Allerdings spannt der Verf. hier die Saiten sehr hoch, und es wird immerhin einzelner besonders begabter Zöglinge bedürfen und ganz besonders wohlhäbiger Familien — welche beide die der Zahl nach geringeren sind —, um das erreichen zu können, was der Verf. allgemein als Mass und Inhalt der Bildung bezeichnet. „Wenn erst einmal, sagt er freilich, um sein in engen Rahmen eingefasstes Gemälde vor dem Vorwurfe eines unerreichbaren Ideals zu rechtfertigen, wenn erst einmal all' der Ueberfluss zerstückelnder Beschäftigungen, verödender Zerstreuungen, herzvergiftender Genüsse und geisttödtender Lesereien beseitigt worden ist, dann wird ein bisher nicht geahnter Ueberschuss an Zeit, Muth, Stimmung und Fähigkeit sich zeigen, der, wohl verwandt, das zu einem annäherungsweise zu Erreichenden umgestaltet, was zuvor in eine unabsehbare Ferne gerückt schien. Die That wird die heilsamste, von den schönsten sittlichen Folgen begleitet seyn." Allein geben wir auch zu dem Schlusssatze freudig unsere Zustimmung, so geht doch das inhaltsschwere Wenn über unsere Erwartung hinaus. Die zersetzenden und auflösenden Kräfte sind in unserem Geschlechte zu mächtig geworden, als dass sie sich wieder in die ebenen stygischen Ufer zurücklenken liessen, aus denen sie herausgebrochen sind. Dämme sollen und müssen gebaut werden und es hat uns erquickt und erfreut, dem Bau zu folgen, den der Verf. in seinem Buche aufrichtet, ja mehr noch, wir zweifeln nicht, Oasen in dem grossen Wüstenmeere werden sich zeigen und bilden lassen, aber auf eine Regeneration der Nation im Allgemeinen hoffen wir nicht mehr, *ruit tempus ad finem.* Auch das ist ein Stück fröhlichen Glaubens für alle, denen die Zukunft des Herrn in der Seele brennt. Und nun noch eine Bemerkung: der Verf. setzt den rechtfertigenden Glauben als die Seele aller wahren Erziehung. Es ist aber falsch, dass er von diesem Glauben sagt, dass er eins mit der Liebe sei. [A.]

5. Jos. Knapp (Repetent zu Tübingen), Lebensbild von Alb. Knapp. Eigene Aufzeichnungen, fortgeführt und bearbeitet von seinem Sohne. Mit Bildniss. Stuttgart (Steinkopf) 1867. VIII u. 533 S. 1 Thlr. 6 Gr.

In wenigen Menschen stellt sich das ächt christliche und

das ächt menschliche Element so innig und schön verbunden und verschmolzen dar, als in dem seligen Albert Knapp in seinem Leben und in seinem unermüdeten literarischen Wirken. Mag immerhin (und wo wäre das nicht so?) das Menschliche mitunter überwogen vor dem Christlichen und es wider Wissen und Wollen würtembergisch oder modernisirend gefärbt haben: Niemand kann so voll und dankbar die Wahrheit jenes Bundes anerkannt haben, als auch wir, und es würde uns schmerzen, wenn gerade nach der Seite strengerer Bekenntnisstreue hin der Abgeschiedene selbst wie sein Biograph weniger sympathisch sich zeigte. Doch wie dem auch sei, in allen Zügen des abgeschlossenen Lebens und im ganzen Schmelz seiner geistlichen und geistvollen Poesie stellt sich in Wahrheit jener Bund aufs liebenswürdigste dar, und auch die vorliegende Biographie gibt von Anfang bis Ende davon treffliches Zeugniss. Wohl hätte man ja wünschen mögen, dass es der Feder des eben so sinnig tiefen, als bescheidenen Abgeschiedenen selbst vergönnt gewesen seyn möchte, die Aufzeichnungen über sein Leben zu vollenden; die Hand des liebenden Sohnes aber, wenn sie auch hin und wieder zu freigebig gewesen ist in ihren Spenden (allzu angelegentlich z. B. insbesondere des literarischen Urtheils Fremder gedenkt), und dem Lebensbilde hinsichtlich der Einwebung des Literarischen einen Umfang gegeben hat, den die Sache kaum rechtfertigte, an Objectivität, verständiger Hervorhebung des Charakteristischen und Zartheit hat sie es nirgends fehlen lassen, und die unvollendet gebliebene Absicht des würdigen Vaters hat sie in würdigster Weise vollführt. [G.]

6. Friedrich von Tippelskirch. Ein Lebensbild. Von Freunden des Verstorbenen. Wiesbaden (Niedner) 1867. 53 S. 5 Gr.

Der Lebensgang Friedrichs von Tippelskirch (geb. 1802, gest. 1866), wie er nach Königsberger theologischen Studien unter den Einflüssen von Ebel und (nach deren Abwerfung) Olshausen in den Aemtern eines preussischen Gesandtschaftspredigers in Rom, Pastors zu Giebichenstein* und ersten Charité-Predigers zu Berlin, in der Wirksamkeit als Begründers des Hallischen Volksblatts für Stadt und Land und in einem stillen edlen, ja wahrhaft adligen häuslichen Leben sich äusserlich gestaltete und in liebender demüthiger Treue innerlich verlief, wird hier von ebenso sachkundiger, als innig liebender Feder einfach, nüchtern, wahr dargestellt, so dass bei aller Kürze der Zeichnung ein wirkliches Lebensbild des Abgeschiedenen sich uns darin vergegenwärtigt. Allerdings werden alle Schwächen des liebenswürdigen und wahrhaft billig denkenden Mannes, der nicht zu den energischen Beken-

* Als noch sehr junger Mann hatte er das vom damaligen Kronprinzen ihm verschaffte überaus einträgliche Pfarramt anzunehmen nicht angestanden.

nern reformatorischer Wahrheit gehörte, verschwiegen oder verhüllt oder zum Besten gedeutet, und es liegt uns fern, dieselben in einem lehrhaften Detail zur Vervollständigung des Bildes vorzuführen; es ist aber eben ein Lebensbild von Freunden für Freunde, und in anerkennenswerther Objectivität ist wenigstens alle Uebertreibung darin streng und redlich vermieden. [G.]

7. W. Ziethe (Pred. zu Berlin), Frauenspiegel. Lebensbilder christlicher Frauen und Jungfrauen. II. Anna Lavater. Berlin (Wiegandt & Grieben) 1866. 138 S. 10 Gr.

Ein zweites Bändchen des „Frauenspiegels" (wie der Verf. in leidiger Accommodation an eine Grundschwäche des weiblichen Geschlechts die beginnende Reihe seiner biographischen Darstellungen zu nennen beliebt hat), das indess an Gehalt und Ausführung dem vor kurzem erschienenen ersten, der Darstellung der Gemahlin Friedrichs II., bei weitem nicht gleich kommt. Allerdings darf ja, wenn vom Leben einer christlichen Gattin die Rede ist, vom Gatten nicht geschwiegen werden. Wo aber, wie hier, in etwa $^3/_4$ des Buchs nur vom Manne die Rede ist, da durfte man doch nicht meinen eine Biographie der Frau geboten zu haben. Ohnehin wird dabei auch vom Manne fast nur ganz Allgemeines berichtet und selbst das, was Lavater so eigenthümlich war, übergangen. Bei der Gattin aber wird nicht sowohl ihr Leben in genetisch geschichtlichen sprechenden und significanten Zügen vorgeführt (mit Ausnahme der im Detail gezeichneten Todesgeschichte), als unter gewissen Kategorieen davon geredet, und geredet meist in nur allgemein lobender, mitunter selbst lobhudelnder, sich immer wiederholender Weise, so dass Ref. dem wohlgemeinten Buche wahren Geschmack nicht hat abgewinnen können. Damit soll indess nicht geleugnet seyn, dass das Leben einer wirklich trefflichen Gattin, wie und wo es auch vor uns hintritt, allezeit einen heilsamen Stachel zur Nachfolge in den Betrachter senken kann. [G.]

8. Lebensbild der heimgegangenen Marie Nathusius, geb. Scheele. Für ihre Freunde nah und fern. Samt Mittheilungen aus ihren noch übrigen Schriften. Erster Band: Mädchenzeit. Halle (Fricke) 1867. XXIV u. 666 S. 1 Thlr. 21 Gr.

Der Herausgeber, der Wittwer der früh Abgeschiedenen, widmet das Buch zwei nahen Freunden und Verwandten, „die Marien lieb hatten und haben." Auch wir, in aller persönlichen Ferne, hatten und haben Marie Nathusius lieb und mögen daher allezeit gern von ihr hören. Ja wir sehen darum auch nicht im Mindesten scheel, wenn man uns selbst mehr von ihr sagte, als nach unserm Gefühl sonst von Mädchen, Jungfrauen, Frauen, welche, so sehr sie auch literarisch in die Oeffentlichkeit getreten sind

doch nie so ganz *publici juris* werden sollten (1 Cor. 14, 34), dass aller Duft und Zauber stiller Häuslichkeit und Ichheit und im tiefsten Kern nicht bloss zu legender, unergründlicher Heimlichkeit abgestreift würde, es sich ziemen dürfte; denn allerdings ist es ja auch wahr, was das Vorwort sagt, dass ein Leben, „das weder an ungewöhnlichen Schicksalen noch Thaten reich, nur durch eine gewisse Ausführlichkeit an Interesse gewinnen kann"; „nur wenn wirklich ein ganzes Leben mit allen den einzelnen kleinen und an sich unbedeutenden Zügen seiner Entwicklung vor die Augen tritt, kann es die Berechtigung dazu behaupten"; „es galt den Entschluss, entweder überhaupt nichts für die Oeffentlichkeit, oder ein Ganzes." So lässt uns denn dieser vorliegende erste Band das Kind, das Mädchen, die Jungfrau, (auch selbst ihr elterliches Haus, Vater, Mutter, Grossvater, Dienerinnen, Freunde, Geliebte) sehen, wie sie in ihrem ganzen Ich leibte und lebte; wir erblicken in sprechendsten, speciellsten, zum Theil selbst abliegendsten Zügen, was sie war und wie sie, die geistig und gemüthlich so Regsame und Begabte, in äusserer Umgebung und innerer Entwicklung geworden, und was (denn es ist ja nichts Seltsames und ganz Besonderes) auch liebende, strebsame, lebenvolle Leserinnen seyn und werden können; — und weil dies Alles von dankbar liebender Hand nur „für ihre Freunde nah und fern" geboten wird, so verstummt billig alle Kritik. Das liebe Bild des Titels mit dem Facsimile der Hand trägt ihre Unterschrift: „Du kennst ja das Bild, dem du immer ähnlicher werden sollst"; und dies Wort in seiner ewigen tiefen Wahrheit, wie in seiner zeitlichen doch immer auch so beschränkten nomistischen oder anomistischen, ja selbst antinomistischen Idealität gibt in der That zu diesem süss pulsirenden weiblichen Leben, seit es zumal in solcher Zeit mehr in voller Wahrheit zu leben begann, den Text und Commentar. [G.]

9. Lebenslauf einer heiligen Magd Gottes aus dem Pfarrstande, von Wilhelm Löhe. (Zuerst als Manuscript gedruckt.) II. vermehrte Aufl. Nürnberg (Gottfried Löhe) 1867. 51 S. 24 Kr.

Die ersten Blätter dieses lieblichen Schriftchens, enthaltend den Lebenslauf der frühe vollendeten Gattin des Pfarrers Löhe in Neuendettelsau, der im Jahre 1843 heimgegangenen Pfarrfrau Maria Helene Löhe geb. Andreä-Hebenstreit aus Frankfurt a. M., wurden bald nach deren Tode als Manuscript für Freunde gedruckt; durch einen Anhang vermehrt, erscheint nun die Schrift nach zwei und zwanzig Jahren in dem neugegründeten Verlag des Sohnes. Das Christenleben, dem diese Erinnerungen gewidmet sind, ist ein höchst einfaches, in der Einfalt der Gnade bald gereiftes; dass es aber demungeachtet nicht ohne tiefe Be-

deutung und mannichfachen Segen für Viele über diese Erde dahingegangen, zeigt einerseits die innige Verehrung und Liebe, die der nun selbst alternde Gatte der theuern Entschlafenen so frisch und jugendlich im Herzen bewahrt hat, andererseits die lebendige und dankbare Erinnerung aller Freunde, zu welchen auch Ref. sich zählen darf, die jemals das Glück gehabt haben, in die Nähe dieser bei aller kindlichen Unvollkommenheit und menschlichen Schwachheit doch so sehr geheiligten Magd Gottes zu treten. Es wird daher auch dieser kurze Lebenslauf mit seinen Erinnerungen und brieflichen Mittheilungen viele Leser finden, und keiner wird dabei ohne innere Bewegung und Erbauung des Herzens bleiben. Es ist freilich in dem Büchlein auch gar nichts nach der Weise der Welt, Manches wird vielleicht sogar dem ferner Stehenden sonderbar erscheinen; aber über dem Ganzen ruht die Weihe echter christlicher Einfalt und eines Lebens als vor den Augen des Herrn. — Um dieses zu zeigen und zum Lesen anzulocken, nur einige Stellen aus dem Lebenslauf und den späteren Mittheilungen. Löhe war im J. 1835 Pfarrverweser bei St. Aegidien in Nürnberg; Helene Andreä hielt sich damals im Kreise einer nahe verwandten Familie daselbst auf und wurde in diesem Jahre von ihm confirmirt. „Nach ihrer Confirmation ging Helene mit ihrer Mutter nach Frankfurt zurück. Ich sah sie bis zum J. 1837 nicht mehr. Sie schrieb mir manchmal, und ich schrieb ihr wieder — eine Zeit lang. Aus ihren treu geführten Tagebüchern sehe ich, dass sie für jeden meiner Briefe Gott auf den Knieen gedankt hat, und dass ein jeder zu der Zeit ankam, wo sie neues Licht und neue Kraft bedurfte.. Als meine Briefe eine andere Deutung fanden, schrieb ich ihr gar nicht mehr; sie schrieb mir zuweilen — Briefe voll Einfalt, voll Demuth, voll Unschuld, wie man sie immer wünschen kann. — Auch ohne meine Briefe reifte sie zu einer heiligen Jüngerin Jesu heran." — Als Löhe 1837 um sie anhielt, schrieb sie ihm: „Ich habe Gott nicht erst um Erkenntniss Seines Willens bitten müssen, sondern danken, dass er mich, Sein armes, sündhaftes Kind, so voll Gnade und Liebe Seine Wege führt. Ich habe mir solche Gedanken nie erlaubt und hätte nie glauben können, dass Ihre Wahl unter so vielen Jungfrauen auf mich, die unwertheste, fallen würde." — „Ich hatte — sagt L. vom kurzen Brautstande — einmal das betende Antlitz meiner Braut angesehen, ohne dass sie's wusste. Den Anblick und die Ehrerbietung, welche er bewirkte, habe ich nie verloren. Wir haben uns geraume Zeit nicht einmal geduzt. Hernach geschah's. Helene schrieb mir: „Warum sollten wir's nicht?" Sagen wir doch auch zu Gott: „Herr Gott, Du bist unsere Zuflucht für und für." Und wie der trauliche Umgang mit Gott die Anbetung nicht stört, so störte die immer von Jahr zu Jahr zu-

nehmende Innigkeit und Traulichkeit die Ehrerbietung nicht." — Nur sechs Jahre und vier Monate dauerte der glückliche Ehestand, von dem L. sagt: „Kein schönerer Ort in der Welt für mich, als dies arme Haus, in welchem mein zu schwerem Ernst gestimmtes Herz durch Helene zu einer Heiterkeit erhoben wurde, die mich selbst oft in Verwunderung setzte." Sie starb am 24. November 1843, Nachmittags gegen 3 Uhr, am Todestage, in der Todesstunde des Herrn. Hier auf Erden hat sie 24 Jahre und fast 5 Monate gelebt. — Die Mittheilungen aus Helenens Briefen während der Brautzeit werden im Anhange unter der Ueberschrift: *Stylus simplicitatis* eingefügt. Wenn Löhe von diesem späteren und letzten Theil seines Büchleins bescheiden sagt: „Was ich will, ist — weibliche Personen meiner Lebenskreise zur Einfalt reizen, sonst gar nichts", — so glauben wir, dass er die Aufgabe dieser schlichten Blätter doch selbst zu enge gefasst hat. Auch ausserhalb seiner Lebenskreise bedarf es in allen Ständen unserer Zeit der christlichen Lauterkeit und Einfalt, und wer sollte nicht durch Versenkung in diese Schrift dazu gereizt werden? [H.]

10. Aus dem Leben eines Unbekannten. I. Umwege und doch gerader Weg. Mit Vorwort von *Dr.* F. Fabri. Stuttgart (Steinkopf) 1867. 266 S. 22½ Gr.

Es ist das Leben eines in schwerer Kindheit und Jugend zum Studium und Pfarrersberuf durchgebildeten jungen Geistlichen, welches sich hier in gewandter Darstellung, gemüthlicher Art und christlicher Ausdrucksweise vor uns ausbreitet. Und in so fern verdient das einführende Vorwort *Dr.* Fabri's allen Dank. Einmal aber liegt doch so etwas ganz ausnehmend Seltsames, wie der Vorredner daraus macht, in diesem Vorbildungsleben keineswegs, zumal alle ersten Beschwerden sich je mehr zu voller sinnlicher Behäbigkeit ausglätten; und dann wenn der Vorredner von den späteren 2 Dritteln des Buchs* nichts sagt, als: „In den letzten Partieen sind manche sinnige Reflexionen über Zeiterlebnisse, über Christenthum und Welt eingestreut", so hat er entweder diese selbst nicht gelesen oder er urtheilt in überdreistem Euphemismus. Von seinem Hallischen Universitätsleben an tischt der Verf. fast nichts auf, als ein breites, selbstgefälliges, ekelhaft gesalbtes, schiefes, Wahres und Unwahres durch einander mengendes, einestheils gewisse akademische vermeintlich ungeheure Grössen und doch sittlich ungeheure Kleinheiten unleidlich lobhudelndes, anderentheils andere akademische (jetzt todte) Lehrer und Institutionen unverschämt verhöhnendes, rud und crud nach purer Willkür Alles durch einander bald anonym verhüllendes, bald offen nennendes und zeich-

* Und das Ganze soll wohl gar erst nur ein I. seyn!

nendes und dabei insbesondere den hochachtbaren Wingolf unausstehlich vergöttlichendes Gerede, dass Ref. nicht Worte hat, das Gebahren eines unreifen jungen Mannes, der billig hätte noch eine gute Weile warten sollen, ehe er seine (zum Theil so nichtssagende) Lebenserfahrnisse von sich gab, gebührend zu bezeichnen. Das Buch hat seine Hauptbedeutung darin, dass es den seichten vorlauten Schwatz- und Klatschgeist solches modernen Christenthums vieler unserer jungen Candidaten und Prediger vollkommen nach dem Leben abzeichnet. Ref. enthält sich der Anführung des Einzelnen bis auf zwei Punkte. Der Verf. ist so begeistert für seine Cigarre (man denke sich doch einmal Christus und St. Paulus mit einer solchen! neben unseren cigarrenseligen Pastoren, halbwüchsigen Stromern und emancipirten Damen*), dass er dermalen muthig noch einige Steine auf den unglücklichen Kurfürsten von Hessen wirft, weil er auf seiner Wilhelmshöhe sie bei herumschlendernden Wanderern nicht respectirte! — Und dann ein Persönliches. Der Verf. zieht in seinem Geschwätz S. 183 f. auch einen unglücklichen Vorgang aus dem Leben eines meiner eigenen Söhne mit Haaren herbei (der denselben übrigens reichlich gesühnt hat), indem er nicht nur nicht weniges Unwahres über diesen selbst berichtet, sondern auch dem Vater (einem Mangel an väterlicher Liebe und einer zu grossen Strenge**) die ganze Schuld beimisst. Wer mich und mein Familienleben kennt, der durchschaut den Abgrund von Ignoranz und Unverschämtheit, aus dem jenes Urtheil stammt. Ich will zum Ueberfluss aber öffentlich hiemit bezeugt haben: den reichen Weltlohn für sein ganzes unnobles und unliebenswürdiges Geschwätz wird der Verf. von seiner Welt und Weltkirche empfangen und hat ihn bereits empfangen; jene bodenlose Frechheit aber der Verurtheilung eines greisen Vaters wird der höchste Richter an seinen eigenen Kindern heimsuchen. Schliesslich sein Name. Es ist der Pastor Reinhold in Vorweiden bei Aachen. Sein Buch aber hat Ref. vor Ekel nicht bis zum Ende durchzulesen vermocht.

[G.]

11. Fel. Bovet's Reise ins gelobte Land. Aus dem Fran-

* Wie wahr und würdig ist neulich selbst im Zollparlament von manchen Seiten hervorgehoben worden, dass der Taback überhaupt ein Genuss ist, der lediglich in einer Anregung, durchaus nicht in der Befriedigung eines Nahrungsbedürfnisses, durchaus nicht in der Herstellung eines culturwürdigen Lebens besteht (in der That das Rauchen eigentlich wohl ein specifisch türkisches Vergnügen).

** Als wäre es nicht in aller menschlichen und göttlichen Ordnung (von der freilich das ebenso schlemmer-, als bettelhafte Geschlecht dieser Zeit nichts wissen mag), dass wenn ein alter Vater mit 9 Kindern an einem kärglichen Einkommen sich genügen lassen muss, er auch seinen Söhnen ansinnt, sich nach den Verhältnissen bescheiden zu richten?

zös. nach der 4. Aufl. übersetzt. Mit 2 Karten. Zürich (Schulthess) 1866. 352 S.

Der Reisedarstellungen ins gelobte Land sind jetzt so viele neuere vorhanden, wissenschaftliche und populäre, dass vor der Hand diesem Zweige der Literatur wirklich wohl ein einstweiliger Ruhepunkt zu gönnen wäre. Die vorliegende, von einem wissenschaftlich und religiös durchgebildeten reformirten Schweizer nach seinen eigenen Reise-Erfahrungen, -Forschungen und -Erlebnissen geschrieben, vereinigt gewissermassen in französischer Art wissenschaftliche und populäre Zwecke, indem sie in eben so anschaulich anziehender als wahrhaft belehrender und Erkenntniss fördernder Weise uns durch Aegypten, Syrien und vornehmlich Palästina, und zwar am lehrhaftesten durch Jerusalem und seine Umgegend, am begeistertsten und begeisterndsten aber durch Galiläa, führt, und die Leser (die der Verf. sich doch aus weiteren, wiewohl nicht ungebildeten, Kreisen zu suchen haben wird) nur hie und da durch trocken gelehrtere Untersuchungen über Jerusalemische und andere palästinische Oertlichkeiten stört. Diese stechen in der That mitunter gegen den sonst vorwaltend unterhaltenden, tagebuch- und correspondenzartigen Ton des Ganzen etwas ab, während sie bei all ihrer anzuerkennenden Objectivität und Gründlichkeit doch für eigentlich wissenschaftliche Leser noch nicht genügend seyn dürften. [G.]

12. Immanuel, Gedichte von *Dr.* Ernst Hauschild, Univ.- und Gymnas.-Lehrer in Basel. Bern (Heuberger) 1865. 112 S. 12 Gr.

So soll es allerdings seyn, dass Jesus uns begleitet Morgens und Abends, daheim und auf Reisen, dass Jesus bei uns steht am Geburtstage und am Sterbebette, in Mitten der Kindlein und am Grabe der Frau — und in allen solchen Situationen sehen wir hier den frommen Dichter. Leider aber müssen wir gar zu oft sagen: er ist weniger Dichter als fromm; harte Verstösse gegen die Prosodie wechseln mit unmöglichen Reimen (Furchen und Burgen, Leiden und Ewigkeiten, eigen und erbleichen); manche wunderliche Gedanken wechseln mit gänzlich unbedeutenden, und so möchten wir, je mehr wir eine gute Gabe anerkennen, dringend wünschen, der verehrte Verf. hätte nicht alles abgedruckt, was sich etwa in seiner Mappe gefunden. Einige Gedichte sind wirklich recht gut, leicht in der Form und voll innigen Gefühls, z. B. S. 11 Bitte um den heiligen Geist, S. 13 Gebetseufzer, S. 32 Uebergabe an den Herrn, S. 34 Trübsal, S. 68 Auf den seligen Heimgang meiner Gattin, S. 71 Kindergebete, S. 97 Mission, S. 106 Die letzte Sommerrose. Wer so dichten kann, der hat allerdings einen Beruf zum Dichten; wer aber Gedichte herausgeben will, der hat auch den Beruf zu sichten. [H. O. Kö.]

13. Hiob. Ein dramatisch-didactisches Bild aus dem Morgenlande. Von Philipp Zapf. Brooklyn, Newyork, und Münchberg, Bayern, 1866. 112 S. 8.

Ein Seitenstück zu Göthe's Faust, diesem zwar an poetischer Vollendung sehr nachstehend, doch immerhin das Werk eines reichen Dichtergeistes und an Wahrheit und Tiefe der Auffassung dem Faust-Drama weit überlegen. Einzelnes liesse sich beanstanden. So hätte z. B. die Rede S. 9 — 15 lieber dem Erzengel Michael in den Mund gelegt werden sollen; Gottes erstes Wort musste die Frage an Satan seyn: „Wo kommst du her?" Auch ist unrichtig gesagt, der Teufel könne sich nicht bekehren, weil er nicht wolle; er kann es nicht, weil es keinen Erlöser für ihn gibt. So ist auch das Wiedererscheinen der umgekommenen Töchter und Mägde Hiobs als „segnende Engel" mindestens ganz modern. Doch alles dies thut dem Werthe des „Bildes aus dem Morgenlande" keinen wesentlichen Eintrag; es bleibt noch immer, was es seinem Zwecke nach ist: ein treues „Bild", worin der europäische und amerikanische Occident seine jetzigen Zustände wiedererkennen soll. Wir zweifeln nicht, dass es diesen Zweck wenigstens an vielen seiner Betrachter erreichen wird, namentlich an solchen, die sich für eine andere Form der Belehrung unzugänglich zeigen. Ihnen kann es ein Mahnruf zur Besinnung und zum heilsamen Nachdenken über die ganze gegenwärtige Zeitlage und deren Ursache und Endziel werden; zugleich auch eine treffliche Einleitung und Hinweisung nicht blos in und zu dem Buche Hiob, sondern zur hl. Schrift überhaupt; endlich eine stattliche Verkündigung des Glaubens an die freie Gnade Gottes in Christo. Wie festgegründet in dieser evangelischen Grund- und Kernlehre der Dichter steht, beweisen auch die als „Anhang" beigefügten 12 Sonette, die, gleich dem „Hiob", geeignet sind, ein von Zweifeln und Kümmernissen angefochtenes Gemüth über die dunkeln Fügungen Gottes zu belehren und zu beruhigen. [Str.]

14. Br. Salzbrunner, Bestaubte Blätter enthaltend Spiegelbilder des Menschenlebens. Geordnet und herausgegeben. Nürnberg (Raw-Braun) 1865. 274 S. geb. 18 Gr.

Der Verf. hat Spiegelbilder des Menschenlebens (als von einem längst abgeschiedenen Freunde gezeichnet und von eigenen Gedanken und Reden durchwoben) in einer ansprechenden Form dargeboten und in einem gleichsam historischen und biographischen Rahmen nicht wenige tief religiöse und praktisch weisheitsvolle Wahrheiten anziehend ausgesprochen. Das Ganze hat aber doch durch die unendlichen Wiederholungen der Naturschildereien, durch Breite, innere Unwahrscheinlichkeit und Unnatur, die mitunter selbst zur Fratzenhaftigkeit wird, Zusammenhangslosigkeit der

Haupttheile und Ermangelung wahrhaft evangelischer Kernhaftigkeit auf uns den erzielten Eindruck zum Theil verfehlt. [G.]

15. Christian Lebrecht Piscator (pseudonym) Lebensbilder. Kurzweilig aber ernsthaft. 2. Aufl. Berlin (Schlawitz) 1866. 2 Bde. 308 u 227 S. 8.

Nachdem unsere Zeitschrift diesen christlichen Roman nicht gewöhnlichen Charakters und nicht gewöhnlicher Bedeutung bei seinem ersten Erscheinen (1864) in 2 Besprechungen 1865 S. 791 eingehender gewürdigt hat, darf es genügen, die jetzt bereits unverändert erschienene 2te Auflage nur mit Einem Worte zu begrüssen. [G.]

16. O. Glaubrecht's ausgewählte Schriften. Nebst Lebensdarstellung und Bildniss. Frankfurt a. M. (Heyder & Zimmer) 1866. LII u. 444 S. 8.

Unter den historisch erzählenden christlichen Volksschriftstellern der Neuzeit nimmt O. Glaubrecht, wie er sich nannte, d. h. Pfarrer Rudolph Oeser (geb. zu Giessen 31. Oct. 1807, gest. 13. Oct. 1859), eine der würdigsten Stellen ein. Seine volksthümlichen, ganz aus der Wahrheit des Lebens gegriffenen, sittlich ernsten und doch humoristischen, christlich einfältigen und tief gemüthlichen Erzählungen haben eine schöne Mission erfüllt und werden sie auch hoffentlich noch länger erfüllen. Der vorliegende Band enthält eine reiche Auswahl des Lieblichsten davon aus verschiedenen Zeiten, meist aus dem dem Verf. so lieben Hessenlande (wobei wir nur in Betreff der gleichzeitigen Aufnahme der beiden Erzählungen „der Zigeuner" und „Küppels Michael" angestossen sind, weil sie nun manches Zigeunerliche zweimal bringen), zugleich mit einer authentischen biographischen Darstellung des Abgeschiedenen aus der Feder eines ihm besonders nahe gestandenen Freundes und Schülers (Prof. Diegel) und mit seinem eignen Aufsatz über Volksschrift und Volksschriftsteller. Sein sprechendes Bildniss wird die werthe Gabe zu seinem Gedächtniss noch willkommener machen. [G.]

17. Hast du gelernt? und Wohl dem, dem seine Sünden vergeben sind. Zwei Erzählungen bevorwortet von Ph. von Nathusius Halle (Fricke) 1866. 270 S. 22½ Gr.

Vorliegende zwei Erzählungen, besonders für Jungfrauen bestimmt und von unbekannter Verfasserin geschrieben, die erste mit dem vorwaltenden Streben, Demuth, die andere, das evangelische Wort von der Vergebung der Sünden oder vielmehr (denn das steht bei weitem im Vordergrunde) christliche Sonntagsfeier zu empfehlen, werden von dem Vorredner, in dessen Volksblatte sie zuerst erschienen sind, als „lebenswarme, von dem Leben, das aus der Lebensquelle fliesst, warme Geschichten", die „nicht den letzten Platz unter der so fröhlich aufsprossenden christlichen Novel-

len-Literatur gewinnen werden", bezeichnet, und wir sind durchaus fern, alles dies in Abrede zu stellen, würden indess zuversichtlicher beistimmen können, wenn die jedenfalls hochachtbare Verfasserin (der wir es insbesondere hoch anrechnen, dass sie nicht Liebeleien und Heirathereien, wie auch so viele christliche Romane, zu ihrem Ausläufer gemacht hat) weltliche wie geistliche Situationen natürlicher und einfältiger gezeichnet und auch bei ihren christlichen Expositionen vielmehr in naturgemässer wahrhaft evangelischer Tiefe, Lauterkeit und Anziehungskraft den Nagel auf den Kopf, statt wie vielfach nur vorbei, getroffen hätte. [G.]

18. J. Nordheim, Knechtsgeschichten sammt einer Knechtepredigt. Hamburg (Rauhe Haus). Ohne Jahr. 198 S. geb. 10 Gr.

Fünf Erzählungen von dem Leben, der Führung und dem Ende mehr oder minder unnützer oder braver Dienstleute, ganz im Tone der unteren Volksschichten und in naturgemässester Wahrheit, verbrämt mit reichlichen Witz- und Mahn-Sprüchen, zuletzt mit einer das Erzählte gleichsam theoretisch zusammenfassenden „Knechtepredigt." Die Gabe und Tendenz des Verf.'s verdient volle Anerkennung. Trotzdem aber bezweifelt Ref. vollen Erfolg des Büchleins. Gebildetere werden durch den natürlichen und ziemlich einförmigen Schmutz des dargestellten Lebens und darstellenden Ausdrucks leicht abgeschreckt werden; Knechte- und Mägde-Kreise aber dürften so wenig durch solch völliges Eingehen in ihre Weise und ihren Jargon angezogen werden, als Kinder durch allzu kindlich oder kindisch seyn sollende Manier, und finden überdies an den endlosen witzig seyn sollenden oder auch wirklich witzigen Reden schwerlich dauernden Geschmack. Dazu endlich geht das Streben des Verf.'s immer auch nur auf Aufrichtung einer bürgerlichen oder nomistischen Rechtschaffenheit, und Kern und Stern des doch allein heilskräftigen Evangeliums tritt schier in gänzliche Unsichtbarkeit zurück. [G.]

19. E. Sewell, Ein Blick in die Welt. Erzählung. (Bd. VII. ihrer ausgewählten Schriften, eingeleitet von G. H. v. Schubert.) Stuttgart (Steinkopf) 1867. 312 S. 8.

Die bekannte hochgeachtete Verfasserin hat mit der ihr eigenen tiefen Erkenntniss und psychologisch zarten Feinheit hier englische Familien-Scenen und Erlebnisse anziehend und lehrreich dargestellt, deren Anschauung in der That uns einen wahren Blick in die Welt gewährt: in die Welt, insbesondere in die vornehme Welt, wie sie ist, ohne hohe Tugendideale, ohne Lasterscheusale, ohne Glaubensheroismus, ohne Unglaubens-Satanicität, ohne besonders romantische Entwicklung, die Welt in ihrer ganzen Gewöhnlichkeit, Alltäglichkeit, Mittelmässigkeit, männlichen Blasirtheit, weiblichen Eitelkeit und Uebergefühligkeit, kindlichen und mädchenhaften Albernheit u. s. w., doch so dass allerdings christlicher

Kindlichkeit, Gewissenhaftigkeit, Wahrheit der Triumph des Endsieges bleibt. Auch dies Buch wird, wie andere der Verfasserin, eine schöne Mission haben und erfüllen. Gleichwohl tritt uns darin ein unwillkommener Abstand von z. B. Tante Sarah, dem zuerst durch den seligen Schubert begeistert eingeführten Werke, entgegen. Das Ballastartige ist gehäufter, die Entwicklung theilweise nichtssagender und langweilender, das christliche Ferment bezugsweise gefärbter und affectirter, als die würdige Verfasserin uns es sonst zu finden gewöhnt hat, und einen wahrhaft traurigen Eindruck macht insbesondere der Schluss, wo aller so schwer erworbene sittliche Gewinn, doch auch nur auf ordinäre Heiratherei hinausläuft. Oder sollte auch das nur das recht objectiv treue Bild der Welt seyn? [G.]

20. Illustrirter Volkskalender f. das christliche Haus auf das J. 1868. Mit Holzschnitten. Dresd. (J. Naumann). gr. 4. 6 Gr.

Wir wollen doch noch vor weiterem Ablauf dieses Jahres nicht säumen, einen trefflichen Kalender für dasselbe, der uns erst jetzt bekannt wird, annoch nach Gebühr zu empfehlen. Er enthält mit schönem Druck auf schönem Papier zu billigem Preise nicht nur reichlich alles gewöhnliche Kalendarische (die Märkte allerdings nur für Sachsen und die Genealogieen der Fürstenhäuser gar nicht): allmonatlich mit nettem Bilde und auch mit beherzigenswerthen landwirthschaftlichen Regeln, Bibellectionen und vor Allem köstlichen Sinnsprüchen (z. B. für den heutigen Februar: „die Hausfrau muss nicht seyn eine Ausfrau“ und noch 6 andere); sondern überdies S. 27—56 eine reiche Mannichfaltigkeit kurzer biblisch geographischer, kirchenhistorischer, physischer, biographischer, sittengeschichtlicher und anderer Darstellungen (nur die Zuthat eines exquisit anecdotischen und bescheiden jocosen Elements haben wir ganz vermisst), alles mit anschaulichen, guten, zum Theil selbst feinen Bildwerken verziert, so dass für allgemeinen Gebrauch befreundeterer Kreise in der That kaum ein anderer Kalender so dienlich und willkommen seyn dürfte, als dieser. [G.]

Berichtigungen.

1. Im vorigen Hefte in der Anmerkung auf S. 475 ist von einem „Erlanger Buchdrucker“ aus der Reformationszeit die Rede. Darin liegt ein Irrthum. Der Betreffende hiess Georg Erlinger, auch wohl Erlanger, und zeichnete sich als Buchdrucker und Formschneider durch Geschick und grosse Rührigkeit aus. Er arbeitete zuerst in Augsburg, seit 1519 im Dienste der Reformation in Bamberg und später, von dort vertrieben, in Wertheim, wo er 1524 im Anschlusse an Luthers Bibelübersetzung eine von ihm selbst verfasste Evangelienharmonie herausgab. Er starb 1542. Pl.

2. In dem Aufsatze „Die Stadien eines lutherischen Theologenlebens“ ist S. 689 Anm. 23 st. „Die Spitze und Grenze des irenischen bezeichnete 1843“ zu setzen: Die Spitze und Grenze des irenischen bezeichnete (nach meinem Abriss der Kirchengeschichte 1842 und meiner schon früheren Herausgabe der Biblischen Glaubenslehre von Knapp 1840) 1843 G.

S. 768 Z. 9 v. u. st. das l. dass.

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
Druck von Ed. Heynemann in Halle.



